

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

O Direito dos Povos de John Rawls: tolerância, paz mundial e justiça global

Jaime Moura Passos Filho

Linha de Pesquisa: Ética, Filosofia Política e Filosofia da Religião

Doutorado

Brasília/DF

2023

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

O Direito dos Povos de John Rawls: tolerância, paz mundial e justiça global

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Maria Cecília Pedreira de Almeida

Brasília/DF

2023

DEDICATÓRIA

Ao meu pai (in memoriam) e à minha mãe.

À minha esposa Cleivia e aos nossos filhos Jamile, Gabriel Augusto e João Miguel.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à prof.^a Dr.^a Maria Cecília Pedreira de Almeida, minha orientadora, pela atenção que me dispensou durante toda a supervisão da pesquisa, possibilitando que a problemática formulada de modo incipiente no pré-projeto apresentado no processo seletivo para ingresso no Doutorado do PPGFIL/UnB se desdobrasse nos argumentos que substanciam esta tese.

Aos professores do PPGFIL/UnB cujas disciplinas cursei e que contribuíram para a minha formação.

E agradeço também aos servidores da Secretaria do PPGFIL/UnB pelo atendimento que sempre me prestaram.

RESUMO

No *Direito dos Povos* de John Rawls, a tolerância tem o importante papel de possibilitar as condições para a construção de uma ordem internacional estável e pacífica. Os povos liberais devem, com base nos princípios do *Direito dos Povos*, seguir uma política externa tolerante para com povos que se mostrem decentes. A tolerância liberal a esses povos se expressa, inicialmente, em uma perspectiva vertical e, depois, em uma perspectiva horizontal, isto é, como respeito entre povos que se reconhecem como iguais. O respeito aos direitos humanos urgentes é uma das exigências dos critérios de decência estabelecidos pelos povos liberais que se impõe a todas as sociedades, apontando os limites da tolerância liberal. Pelo compromisso com a tolerância que implica respeito à diversidade de povos, os povos liberais não devem impor sua concepção de justiça a outros povos, pois isso atenta contra a autonomia dos povos bem ordenados. Como consequência, o *Direito dos Povos* não acolhe princípios de distribuição global e propõe o dever de assistência com alvo e ponto de corte, afastando-se de uma concepção de justiça global. O dever de assistência é uma medida importante para o enfrentamento da pobreza nas sociedades sobrecarregadas. Entretanto, se considerada a existência de uma estrutura básica global, não se mostra suficiente para dispensar princípios de justiça global que promovam a distribuição de riquezas entre povos, pois tal estrutura gera interdependência econômica, debilitando o argumento rawlsiano da responsabilidade dos povos por suas escolhas. O *Direito dos Povos* completa a teoria da justiça de John Rawls desenvolvida nas obras *Uma Teoria da Justiça* e o *Liberalismo Político*, e estende à Sociedade dos Povos a concepção liberal de justiça formulada para sociedades domésticas liberais, mas tal extensão não implica a reprodução dos princípios dessa concepção de justiça em uma concepção de justiça global.

Palavras-chave: Rawls; O Direito dos Povos; Tolerância; Sociedade dos Povos; Paz mundial; Justiça global.

ABSTRACT

In John Rawls' *Law of Peoples*, tolerance has the important role of enabling the conditions for the construction of a stable and peaceful international order. Liberal peoples must, based on the principles of the *Law of Peoples*, follow a tolerant foreign policy towards peoples who demonstrate themselves to be decent. Liberal tolerance towards these peoples is expressed, initially, in a vertical perspective and, later, in a horizontal perspective, that is, as respect among peoples who recognize each other as equals. Respect for urgent human rights is one of the requirements of the criteria of decency established by liberal peoples that is imposed on all societies, pointing out the limits of liberal tolerance. Due to their commitment to tolerance, which implies respect for the diversity of peoples, liberal peoples should not impose their conception of justice on other peoples, as this undermines the autonomy of well-ordered peoples. As a consequence, the *Law of Peoples* does not accept principles of global distribution and proposes the duty of assistance with a target and cut-off point, moving away from a conception of global justice. The duty of assistance is an important measure for tackling poverty in burdened societies. However, if the existence of a basic global structure is considered, it is not sufficient to dispense with principles of global justice that promote the distribution of wealth among peoples, as such a structure generates economic interdependence, weakening the Rawlsian argument of peoples' responsibility for their choices. The *Law of Peoples* completes John Rawls' theory of justice developed in the works *A Theory of Justice* and *Political Liberalism*, and extends to the Society of Peoples the liberal conception of justice formulated for liberal domestic societies, but such an extension does not imply the reproduction of the principles of this conception of justice in a conception of global justice.

Keywords: Rawls; The Law of Peoples; Tolerance; Society of Peoples; World peace; Global justice.

LISTA DE ABREVIATURAS

TJ – Uma Teoria da Justiça

LP – O Liberalismo Político

DP – O Direito dos Povos

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
1 – A RELAÇÃO ENTRE JUSTIÇA E TOLERÂNCIA NAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS LIBERAIS.....	9
1.1 – A TOLERÂNCIA E SUA SEMÂNTICA.....	9
1.2 – JUSTIÇA E TOLERÂNCIA EM <i>UMA TEORIA DA JUSTIÇA</i>	14
1.3 – PLURALISMO E TOLERÂNCIA EM <i>O LIBERALISMO POLÍTICO</i>	31
2 – DAS SOCIEDADES DOMÉSTICAS LIBERAIS À SOCIEDADE DOS POVOS: TOLERÂNCIA, PAZ MUNDIAL E JUSTIÇA GLOBAL NO <i>DIREITO DOS POVOS</i>	46
2.1 – A TEORIA IDEAL.....	50
2.3 – OS POVOS COMO ATORES DA NOVA ORDEM INTERNACIONAL	57
2.3 – O SEGUNDO NÍVEL DA POSIÇÃO ORIGINAL: O CONTRATO INTERNACIONAL NO <i>DIREITO DOS POVOS</i>	81
2.4 – OS PRINCÍPIOS DO <i>DIREITO DOS POVOS</i> : A CARTA DOS POVOS E SUAS DIRETRIZES PARA A PAZ.....	86
2.5 – A PAZ DEMOCRÁTICA	92
3 – A TOLERÂNCIA LIBERAL AOS POVOS DECENTES.....	98
3.1 – OS POVOS HIERÁRQUICOS DECENTES.....	106
3.2 – A POSIÇÃO ORIGINAL PARA OS POVOS HIERÁRQUICOS DECENTES	111
3.3 – A SOCIEDADE DOS POVOS E OS DIREITOS HUMANOS	115
4 – A TEORIA NÃO IDEAL E SUA PROBLEMÁTICA.....	119
4.1 – O DEVER DE ASSISTÊNCIA ÀS SOCIEDADES SOBRECARRREGADAS	121
4.2 – A JUSTIÇA DISTRIBUTIVA ENTRE POVOS: DEVER DE ASSISTÊNCIA OU PRINCÍPIOS DE DISTRIBUIÇÃO GLOBAL?.....	125
CONCLUSÃO	147
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	155

O Direito dos Povos de J. Rawls: tolerância, paz mundial e justiça global

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

John Rawls – *O Direito dos Povos*

INTRODUÇÃO

John Rawls (1921-2002) foi professor da Universidade de Harvard, publicando artigos de grande repercussão nos EUA nas décadas de 50 e 60. Em 1971, publica *Uma Teoria da Justiça*, obra que se tornaria uma das mais importantes no campo da filosofia política do século XX. Nessa obra, Rawls retoma a tradição do contrato social – dispositivo teórico usado por pensadores como Hobbes, Locke, Rousseau e mesmo Kant – para apresentar em bases contratualistas a justificação dos princípios de sua teoria da justiça denominada *justiça como equidade*. Entretanto, contrariamente aos contratualistas modernos cuja preocupação era justificar com o artifício do contrato social o poder político como resultado de um acordo entre indivíduos, Rawls recorre à ideia de posição original para propor princípios que, uma vez aceitos pelas partes em condições de equidade, as levariam a considerar justas as instituições da estrutura básica de uma sociedade liberal.

O projeto rawlsiano de uma teoria da justiça terá outro momento decisivo em 1993 com a publicação de *o Liberalismo Político*. Em 1999, Rawls publica o *Direito dos Povos*, obra que completa sua teoria da justiça e na qual ele se volta para questões de justiça internacional. No *Direito dos Povos*, Rawls propõe oito princípios para orientar a política externa dos povos liberais e que seriam também endossados pelos hierárquicos decentes.¹ São esses princípios que levam os povos bem ordenados da Sociedade dos Povos a realizar a *utopia realista* rawlsiana de uma ordem internacional estável e pacífica.

¹ O termo decente, no *Direito dos Povos*, refere-se a sociedades que, dadas suas características, embora não sejam liberais, são aceitáveis de um ponto de vista liberal. Ou seja, ser uma sociedade decente significa ser uma sociedade aceitável. (N. A.)

Como Rawls se ocupou no decorrer de sua longa carreira acadêmica da problemática relativa à justiça das instituições que informam a estrutura básica de sociedades domésticas liberais, o *Direito dos Povos* representou uma grande novidade, pois essa obra traz o tratamento mais contundente dado por ele a questões de justiça internacional. Contudo, suas obras anteriores criaram em muitos de seus leitores a expectativa de que os princípios de sua teoria da justiça como equidade também se aplicariam a questões de justiça internacional, podendo ser estendidos para fundamentar uma concepção de justiça global. Assim, as proposições de Rawls sobre a temática da justiça internacional se encontram no artigo publicado em 1993 – com o título o *Direito dos Povos* – e no livro, de 1999, também com o mesmo título.

Mas os postulados principais que fundamentam a concepção rawlsiana de direito dos povos tanto suscitaram defesa como também severas críticas, particularmente o livro, pois havia a expectativa por parte de alguns leitores de que, diante de críticas apresentadas ao artigo, Rawls viesse a reformular no livro algumas das proposições contidas no artigo. Os pontos mais controversos da concepção rawlsiana de direito dos povos são: a proposta de uma concepção minimalista de direitos humanos – os direitos humanos urgentes – que constitui parte dos critérios de decência com os quais os povos liberais podem determinar os limites de sua tolerância a outras sociedades e, em consequência, as condições para se associarem a povos que, com base nesses critérios, julgarem decentes, e a recusa de um princípio de distribuição global para o enfretamento da pobreza. Em lugar de um princípio assim, Rawls propõe o dever de assistência.

O *Direito dos Povos*² se desenvolve dentro do liberalismo político³ e estende à Sociedade dos Povos a concepção liberal de justiça formulada em *Uma Teoria da Justiça* e o *Liberalismo Político*⁴ para ser aplicada a sociedades liberais bem ordenadas. Entretanto,

² Rawls usa indistintamente a expressão o *Direito dos Povos* para se referir tanto a seu livro quanto à concepção, digamos, de *jus gentium* que apresenta em seu livro e artigo homônimo. Como tem sido comum na literatura sobre o *Direito dos Povos* o uso das iniciais do título do livro e artigo (*LoP*, em inglês), faz-se mesmo no texto desta tese, usando-se *DP* para fazer referência ao livro e ao artigo, e também recorre-se à expressão *direito dos povos* (em minúscula) para destacar quando se trata, especificamente, do '*jus gentium*' rawlsiano contido em seu artigo e livro na forma de princípios propostos para regular as relações dos povos liberais com outros atores da arena internacional. (N.A).

³ A expressão liberalismo político com iniciais minúsculas é proposital para indicar, seguindo Rawls, que se trata não da obra publicada em 1993 e sim da concepção de justiça contida na obra, isto é, uma concepção de justiça política, não metafísica. (N.A).

⁴ Referências a essas obras são feitas no texto usando-se com mais frequência as formas abreviadas: *TJ* (*Uma Teoria da Justiça*) e *LP* (o *Liberalismo Político*). (N.A).

estender essa concepção liberal de justiça da esfera doméstica das sociedades liberais bem ordenadas para a esfera internacional implicaria reproduzir os princípios da justiça como equidade em uma concepção de justiça global ou essa extensão não se dá dessa forma? Este é um problema que a leitura do *DP* pode suscitar e que foi objeto de atenção desta investigação. Quanto a ele, a conclusão a que se chegou foi que os princípios que fundamentam a concepção liberal de justiça rawlsiana formulada para as sociedades domésticas liberais não se reproduzem no *DP*. Por tal extensão, deve-se entender que oito princípios do *DP* expressam valores próprios de uma concepção liberal de justiça e é dessa forma que estendem ao *DP* a concepção de justiça formulada para o âmbito doméstico de uma sociedade liberal. Assim, tanto é um equívoco se afirmar que o *DP* ‘globaliza’ a justiça como equidade, projetando-a do âmbito doméstico para o âmbito internacional, como é um equívoco se afirmar que ele nega a justiça como equidade por não transpor para a esfera internacional os dois princípios dessa concepção.

Assim, o *DP* traz princípios na forma de diretrizes que completam a concepção rawlsiana de justiça por mostrarem como deve ser a política externa de sociedades liberais já bem ordenadas, idealmente, pelos princípios da justiça como equidade. Essas diretrizes implicam o compromisso dos povos liberais com uma política externa tolerante. Devido a esse compromisso, eles são os artífices de uma nova ordem internacional estável e pacífica a ser edificada conforme a utopia realista rawlsiana. São também esses princípios que informarão a estrutura básica da Sociedade dos Povos bem ordenados – liberais e decentes – almejada por Rawls como um passo necessário para se alcançar a realização de sua utopia realista. Dessa forma, esses princípios, uma vez compartilhados pelos povos das sociedades bem ordenadas liberais e decentes, constituirão o fundamento normativo sob o qual buscarão edificar a nova ordem internacional vislumbrada pelo pacifismo rawlsiano.

Como no cenário internacional os povos liberais devem adotar uma política externa tolerante, cabe a eles estabelecer os limites quanto ao que consideram aceitável ou não em outras sociedades, isto é, quais sociedades, embora não sendo liberais, podem ser toleradas e, dessa forma, aceitas por eles na Sociedade dos Povos. Com vistas a isso, são estabelecidos unilateralmente pelos povos liberais, com parte de sua política externa, os critérios de decência. Pelos critérios de decência dos povos liberais, além de não ser agressiva e expansionista, uma sociedade, para ser considerada decente, deve assegurar a seus membros um conjunto de direitos humanos urgentes. É, pois, o compromisso com o respeito a esses

direitos humanos urgentes que estabelece os limites da tolerância liberal. Por essa razão, sociedades em que eles sejam violados se sujeitam a sofrer intervenção dos povos bem ordenados que tomarão, com base nos princípios da Carta dos Povos, as medidas necessárias para que sejam respeitados.

A problemática da violação dos direitos humanos urgentes na esfera internacional envolve os chamados Estados fora da lei. Eles representam a principal ameaça à paz mundial, pois, ao contrário das sociedades bem ordenadas, que tendem a ser pacíficas, os Estados fora da lei são, no plano externo, expansionistas e agressivos e, no plano interno, violam os direitos humanos urgentes de membros de suas sociedades, ou seja, são sociedades que encarnam, com sua conduta no plano externo e interno, a ideia de soberania tradicional que Rawls rechaça. Os povos idealmente bem ordenados terão sua soberania preservada, mas ela será exercida nos termos do *DP*, e não nos termos do *legibus solutus* de Hobbes e Bodin.

Por constituírem a principal ameaça à paz mundial, os Estados fora da lei devem ser contidos e uma aliança de povos bem ordenados é a melhor forma de contê-los, daí a abertura do *DP* a outros povos – no caso, aos povos decentes – para que se associem aos povos liberais na Sociedade dos Povos que, dessa forma, vai se ampliando. A proposta rawlsiana de uma política externa tolerante é promissora para a paz mundial e, nesse sentido, o *DP* traz uma contribuição significativa por mostrar que a tolerância é o principal antídoto contra a beligerância que tem marcado a história humana e também uma condição necessária para a edificação de uma ordem internacional estável e pacífica, uma vez que somente em uma ordem internacional assim os povos bem ordenados podem assegurar a seus membros a proteção e promoção de seus direitos fundamentais.

Então, embora Rawls não negue sua preferência pelas democracias liberais como modelo de sociedade ideal, sua utopia realista aponta que, para se alcançar a paz mundial, não se deve dispensar a participação dos povos decentes e, por essa razão, eles devem ser tolerados e acolhidos como membros iguais na Sociedade dos Povos. Isso explica porque os povos liberais se movem em direção a outros povos para saber com quais poderão conviver pacificamente, pois, à medida que a Sociedade dos Povos se amplia, maiores são as chances de se alcançar a ordem internacional estável e pacífica vislumbrada por Rawls em sua utopia realista. Assim, propor que os povos liberais tolerem e acolham como iguais povos de sociedades não liberais, mas decentes, não se trata de mera retórica liberal. Trata-se de um

compromisso incontornável do *DP* sem o qual não se pode alcançar a realização da utopia realista rawlsiana.

Mas uma aproximação com outros povos, embora desejável, só se mostra possível quando os representantes desses povos, aos participarem da posição original de segundo nível, endossam os princípios do *DP* selecionados previamente pelos representantes dos povos liberais no primeiro uso da posição original de segundo nível. Por endossar esses princípios, os povos liberais podem concluir, à luz do critério da reciprocidade, que eles são povos decentes.

A tolerância liberal aos povos decentes também envolve questões de justiça distributiva entre povos. Que relação pode haver entre tolerância e justiça distributiva entre povos? O *DP* não admite princípios de justiça distributiva global, afastando-se claramente de uma concepção de justiça cosmopolita que propõe como mais adequado para se enfrentar a pobreza no mundo medidas mais efetivas de distribuição de riquezas que diminuam a distância entre sociedades ricas e pobres, o que, na perspectiva cosmopolita, só é possível recorrendo-se a princípios de justiça distributiva global. Para o cosmopolitismo, apenas princípios assim podem dar conta da problemática que envolve as assimetrias econômicas próprias do mundo real. No entanto, para Rawls, a justiça distributiva pensada nestes termos implicaria impor uma concepção de justiça liberal que as sociedades bem ordenadas decentes não reconhecem e sua autonomia enquanto povos, em conformidade com os princípios do *DP*, lhes dá o direito de não aceitar. Por isso, impor-lhes uma concepção de justiça liberal significa negar-lhes o devido respeito e, dessa forma, ser intolerante para com essas sociedades. A tolerância liberal impõe, então, o respeito para com a organização interna de qualquer sociedade bem ordenada, isto é, a estrutura básica de uma sociedade bem ordenada deve se orientar pela concepção de justiça do bem comum que seus membros acolhem por considerá-la legítima. Assim, dada a forma como Rawls concebe a autonomia dos povos, pode-se concluir que na ordem internacional vislumbrada pelo *DP* a justiça distributiva entre povos em termos cosmopolitas é inviável, pois, partindo-se da premissa de que parte Rawls, ela viola a autonomia dos povos bem ordenados.

Para enfrentar a problemática da justiça distributiva entre povos, Rawls propõe, então, o dever de assistência às sociedades sobrecarregadas, e não um princípio de distribuição global que, entre povos, reproduzisse – como pretendido pelos cosmopolitas – o segundo princípio de sua concepção de justiça como equidade formulada para sociedades domésticas

liberais bem ordenadas. Concebidos como autônomos, os povos são, para Rawls, responsáveis pelas escolhas que levam suas sociedades a serem economicamente prósperas ou não. O argumento rawlsiano da responsabilidade dos povos, no entanto, não se mostra persuasivo.

Embora reconheça a importância do argumento rawlsiano da responsabilidade dos povos como ideia reguladora para que os povos busquem – no que dependem apenas de suas escolhas – as condições para que suas sociedades possam ser bem ordenadas, esta investigação problematiza, acompanhando, particularmente, Charles Beitz (1979, 1999 e 2000), Allen Buchanan (2000 e 2006), Thomas Pogge (1994, 2002, 2006a e 2006b) e Catherine Audard (2006a, 2006b e 2007) que, se considerada a existência de uma estrutura básica global, o dever de assistência não responde adequadamente ao enfrentamento da pobreza que se alastra por muitas sociedades ao redor do mundo. Seguindo Audard, que nesta temática favorece uma visão cosmopolita, conclui-se que, embora o dever de assistência seja uma medida importante para combater a pobreza que atinge milhões de pessoas em diferentes sociedades, não dispensa princípios de justiça distributiva global que promovam a distribuição de riquezas entre povos – como os propostos por cosmopolitas como Beitz e Pogge – naqueles contextos em que o dever de assistência não é suficiente.

Cabe, no entanto, esclarecer que Rawls, ao problematizar especificamente o princípio igualitário global proposto por Pogge, não recusa por completo um princípio de distribuição global, mas assevera que, sem alvo e ponto de corte, tal princípio pode resultar em paternalismo. A preocupação rawlsiana com o paternalismo não deve ser desconsiderada, pois a transferência contínua de fundos das sociedades prósperas de povos bem ordenados para as sociedades sobrecarregadas por si só não é capaz de tirá-las dessa condição, a menos que possa ajudá-las, efetivamente, a edificar instituições próprias de uma sociedade bem ordenada e, assim, oferecer condições para que seus membros possam vir a ter uma vida digna sem depender continuamente de assistência externa.

Esta investigação tem como estrutura teórica principal o pensamento de John Rawls em suas formulações contidas nas obras *Uma Teoria da Justiça* (1971), o *Liberalismo Político* (1993) e o *Direito dos Povos* (1999). Com este percurso, a investigação tem como objetivo principal analisar a importância da tolerância na concepção rawlsiana de direito dos povos – com especial destaque para as proposições contidas no livro – para a construção de uma ordem internacional estável e pacífica segundo a utopia realista rawlsiana. Como objetivos específicos, a investigação discute os limites da tolerância liberal à luz da exigência do

respeito aos direitos humanos urgentes por todos os atores do cenário internacional e do dever de assistência às sociedades sobrecarregadas, em lugar de um princípio de distribuição global, como consequência do compromisso liberal com a tolerância à autonomia dos povos. Embora esta investigação se concentre precipuamente na obra o *Direito dos Povos*, o percurso teórico remete às obras *Uma Teoria da Justiça* e o *Liberalismo Político* por duas razões: 1) para mostrar a ideia de tolerância contida na concepção de justiça rawlsiana formulada para uma sociedade liberal bem ordenada e 2) para mostrar como o *Direito dos Povos* completa a concepção rawlsiana de justiça, estendendo-a do plano doméstico das sociedades liberais para o plano internacional que enseja a Sociedade dos Povos.

A investigação desenvolvida se apresenta da seguinte forma:

– Introdução: Apresenta-se a problemática que foi objeto da pesquisa, delimitando o problema tratado a partir do recorte teórico relativo a obras de John Rawls e aos principais comentadores a que se recorreu.

– Capítulo 1: Apresenta-se, em uma perspectiva descritiva, uma semântica para a ideia de tolerância, dada sua importância e centralidade para esta investigação, trazendo à baila a importante contribuição de Rainer Forst. Em seguida, apresentam-se os pontos considerados mais relevantes da concepção rawlsiana de justiça formulada para as sociedades domésticas liberais contidos em *TJ* e *LP*, procurando ressaltar a relação entre justiça e tolerância nessas obras.

– Capítulo 2: Este capítulo discorre sobre a problemática para a qual se voltou esta investigação, abarcando a primeira parte da Teoria ideal com suas ideias reguladoras de povos, posição original e também a seleção dos oito princípios que informam a Carta dos Povos.

– Capítulo 3: Neste capítulo, é apresentada a segunda parte da Teoria ideal, distribuída em tópicos que abrangem a problemática da tolerância liberal aos povos decentes e também as ideias reguladoras de povos hierárquicos decentes, posição original de segundo nível para esses povos, a Sociedade dos Povos e os direitos humanos na perspectiva minimalista rawlsiana.

– Capítulo 4: Este capítulo concerne à Teoria não ideal em que são problematizados os Estados fora da lei e as sociedades sobrecarregadas, explicitando como o *DP* orienta os povos das sociedades bem ordenadas a enfrentar situações de não aquiescência e de condições desfavoráveis próprias dessas sociedades não bem ordenadas. Neste capítulo, é

problematizada a proposta rawlsiana de um dever de assistência, argumentando-se que há contextos em que tal dever não se mostra suficiente, justificando-se aí a adoção de princípios de distribuição global.

Conclusão: Apresenta as considerações finais sobre a investigação realizada, apontando o que foi julgado insatisfatório no *DP*, mas também a grande relevância desta obra por completar a concepção rawlsiana de justiça com a proposta de uma ordem internacional estável e pacífica cuja construção requer o compromisso dos povos liberais com uma política externa tolerante.

Quanto às obras de Rawls que constituíram a estrutura teórica principal desta investigação, recorreu-se, no caso de *TJ*, a tradução em português feita pela editora Martins Fontes, em sua 4ª edição revisada e publicada no ano de 2016. Para *LP*, foi usada como referência a versão original da Columbia University Press (expanded edition) publicada no ano de 2005. O mesmo foi feito em relação ao *DP*, recorrendo-se à versão original da Harvard University Press publicada em 1999.

1 – A RELAÇÃO ENTRE JUSTIÇA E TOLERÂNCIA NAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS LIBERAIS

1.1 – A TOLERÂNCIA E SUA SEMÂNTICA

Este capítulo tematiza, primeiramente, a semântica da tolerância para mostrar como ela se apresenta relacionada à justiça como equidade e ao liberalismo político⁵, analisando sua importância, à luz do pensamento de Rawls, para as sociedades domésticas liberais promoverem a justiça entre seus membros e, assim, se tornarem bem ordenadas. Embora esta pesquisa se volte principalmente para problemas suscitados no *DP*, onde se analisa a tolerância como instrumento para paz mundial e justiça global – nos termos da utopia realista rawlsiana – são apresentados aqui pontos da concepção de justiça rawlsiana presentes em *TJ* e *LP* julgados relevantes para a temática que foi objeto da investigação, já que Rawls se propõe estender do plano doméstico para o plano internacional sua concepção liberal de justiça para mostrar como uma sociedade liberal deve orientar sua política externa, supondo-se que seja bem ordenada conforme uma concepção liberal de justiça.

Da forma como Rawls problematiza a tolerância em sua teoria da justiça aplicada às sociedades domésticas liberais, conclui-se que ela emerge do primeiro princípio de justiça e se expressa como o respeito mútuo que deve existir entre os membros dessas sociedades considerados iguais, dadas as condições de equidade que envolvem as partes na escolha dos princípios de justiça. Embora em suas obras a tolerância não esteja explicitada claramente na forma de um conceito unívoco, ela está profundamente implicada em sua concepção de justiça. Assim, há um entrelaçamento entre justiça e tolerância, de modo que a tolerância se apresenta como condição para a realização da justiça e a justiça como condição para a realização da tolerância, pois assim o impõe o princípio da liberdade igual. Dessa forma, ela não é um simples *modus vivendi*, isto é, um equilíbrio de forças políticas momentaneamente estável em que uma maioria que detém o poder, visando à pacificação de conflitos, faz concessões a uma minoria que, nessa condição, se submete à maioria.

Assim, tanto no âmbito das sociedades domésticas liberais como no âmbito da Sociedade dos Povos, Rawls recorre à tolerância como instrumento para se alcançar um ideal

⁵ Ver nota 3.

de justiça e, conseqüentemente, a estabilidade dessas sociedades, evidenciando a importância que ela tem para sua concepção de justiça como um todo. A tolerância, usualmente, tem sua definição muitas vezes condicionada ao contexto em que se aplica, daí sua polissemia que justifica se atentar para seu campo semântico. Como conceito político, a tolerância está certamente ligada à semântica do contexto político moderno, mas sua polissemia se deve a uma longa história que remonta à antiguidade.

Como registra a história, os Estados modernos se caracterizavam em suas origens por serem confessionais. Assim, seus súditos tendiam a professar a mesma religião do soberano que, dessa forma, se apresentava como principal referente de valor para todos. Isso foi marcante, sobretudo, no contexto da Paz de Augsburg celebrada em 1555, em que se consagrou o princípio *cujus regio, ejus religio*. Com o advento da Reforma Protestante, no século XVI, surgem conflitos que resultam em cisões no campo da fé, com isso ameaçando ou, de fato, minando a estabilidade política desses Estados. Em meio a esses conflitos, dá-se a emergência de visões de mundo distintas – como resultado de cismas religiosos – apontando para novos referentes de valor. Uma consequência importante dessas cisões que se pode destacar é que antigos membros de um mesmo grupo – no caso, a Cristandade de matriz católico-romana predominante na Europa ocidental – passam a ter negado, pela maioria dominante nos Estados católicos onde viviam, seu pertencimento à comunidade daqueles considerados verdadeiros cristãos, já que essa maioria recusava os fundamentos de novas crenças trazidas por reformistas. Para Escámez, essa recusa ao diferente tanto poderia resultar em humilhações extremas na forma de assassinato e tortura (ESCÁMEZ e VALLESPÍN, 2008, p. 5) ou, de forma mais branda, restrições à prática pública de novos cultos, limitações à mobilidade geográfica e suspensão de direitos civis dos considerados hereges, negando-lhes o direito à propriedade ou de ocupar cargos públicos (ESCÁMEZ e VALLESPÍN, 2008, p. 37). A este respeito, Rawls recordará o Massacre da Noite de São Bartolomeu, perpetrado contra protestantes huguenotes, a mando de monarcas franceses que eram católicos. Esse fato é ilustrativo das formas extremas que a intolerância religiosa poderia assumir, mostrando que a heresia era considerada crime pior que o assassinato (RAWLS, 1999b, p. 21). O massacre teve início na noite do dia 24 de agosto de 1572, em Paris, se estendendo de lá por vários meses para outras cidades da França. Em setembro de 1572, Pio V dirigiu-se com 30 cardeais à igreja de São Luís, em Roma, onde foi celebrada missa de ação de graças pelo assassinato

desses hereges. A depender da fonte pesquisada, estima-se que entre 5.000,00 a 30.000,00 pessoas tenham sido assassinadas.

Dessa forma, no contexto de guerras fratricidas que se seguiram à Reforma Protestante, ia se gestando uma concepção de tolerância capaz de propiciar condições mínimas para a convivência entre as pessoas em sociedades marcadas por constantes conflitos de natureza religiosa. Para Escámez, é nesse contexto de surgimento de novos referentes de valor que a tolerância teria que se impor como condição necessária para uma convivência pacífica entre indivíduos e povos (ESCÁMEZ e VALLESPÍN, 2008, p. 45). Com vistas a isso, a tolerância religiosa defendida nas teorias políticas de Espinosa, Locke e Rousseau encontra nesses autores argumentos que defendem e justificam a distinção necessária entre domínio da fé e domínio da política. Com essa distinção, assuntos relacionados à fé não deveriam ser submetidos à tutela do poder estatal, possibilitando o surgimento da liberdade religiosa que seria o embrião de muitas outras liberdades fundamentais.

À luz desses eventos, a *Carta sobre a Tolerância* de John Locke, com sua defesa eloquente de que as crenças dos indivíduos não poderiam sofrer coerção por parte do Estado, foi um marco importante e decisivo para a conquista de liberdades fundamentais, uma vez que apontou para os limites de ação do poder estatal. É esse contexto que propicia a emergência do liberalismo político que irá se constituir em doutrina de direitos fundamentais. Assim, inserindo-se na tradição contratualista de Locke, Rousseau e Kant, Rawls elaborará sua teoria da justiça pensada para enfrentar grandes questões do século XX no âmbito das sociedades domésticas liberais e, depois, também no contexto mais amplo de suas relações com sociedades não liberais, mas comprometidas com a construção de uma ordem internacional orientada para a paz e a justiça entre povos.

Hodiernamente, é cada vez mais marcante o pluralismo de visões de mundo em sociedades que são democracias liberais. Nessas sociedades, a tolerância desempenha um papel de grande importância, ante a possibilidade da emergência de conflitos entre seus membros. Contudo, embora de grande importância, ainda não suscita consenso, pois, como esclarece Forst, tanto há os que veem nela um instrumento apto a promover o respeito mútuo entre os cidadãos como também há os que a vêem como um mero recurso pragmático ou mesmo repressivo para atender demandas necessárias para a estabilidade dessas sociedades (FORST, 2003, p. 71). Por ser um termo polissêmico, pode-se encontrar, segundo Forst, quatro concepções de tolerância. Assim, é de grande valia se conhecer essas concepções para

uma melhor compreensão de como a tolerância é tematizada e problematizada no pensamento de Rawls. Para Forst, em sua polissemia a tolerância pode ser vista como:

1 – Tolerância como permissão: aqui, para Forst, a tolerância é uma relação entre uma autoridade ou maioria e uma minoria (ou várias minorias) dissidente, “diferente”. No contexto dessa relação, a autoridade dá uma permissão qualificada à minoria para viver de acordo com suas crenças, valores, etc, desde que a minoria aceite a posição dominante da autoridade ou maioria. O autor argumenta que, por se tratar de permissão, contanto que sua diferença permaneça dentro de certos limites estabelecidos pela autoridade ou maioria, ou seja, na esfera “privada”, e enquanto os grupos minoritários não reivindicarem *status* público e político igual ao da maioria, eles podem ser tolerados por motivos pragmáticos ou de princípios (FORST, 2003, pp. 73-74). Isso se dá, segundo Forst, por motivos pragmáticos porque esta forma de tolerância é a menos onerosa de todas as alternativas possíveis, já que não perturba a paz civil e a ordem como a maioria dominante a define, havendo inclusive a contribuição da minoria para isso; e com base em princípios porque seria moralmente problemático forçar pessoas a desistir de crenças ou práticas profundamente arraigadas (FORST, 2003, p. 73). Para o autor, essa concepção pode ser encontrada em diversos escritos históricos, e em exemplos de política de tolerância (como foi o *Édito de Nantes* em 1598) e que ainda informa – em grande medida – a compreensão comum que se tem do termo. Segundo essa clássica concepção de tolerância, ela significa que a autoridade ou maioria – que tem o poder de interferir nas práticas de uma minoria – a “tolera”, enquanto a minoria aceita sua posição de inferioridade diante dessa autoridade ou maioria (FORST, 2003, pp. 73-74). Assim, uma parte permite a outra parte certas práticas nas condições especificadas pela primeira, dado que há uma hierarquia entre elas. A tolerância é, portanto, entendida como *permissio negativa mali*: não interferir em algo que é realmente errado, mas não “intoleravelmente” prejudicial (FORST, 2003, pp. 73-74). No *DP*, ver-se-á que as sociedades dos povos hierárquicos decentes idealizados por Rawls encarnam fortemente essa concepção de tolerância no que se refere à sua organização interna. Nessas sociedades, há uma maioria dominante e uma minoria ou minorias que são aceitas e toleradas pela maioria dominante sob certas condições impostas pela maioria no uso de sua autoridade. Essas sociedades, por serem hierárquicas, não reconhecem a igualdade entre seus súditos que, para terem uma convivência pacífica, necessitam se adequar ao fato de que há distinção entre os grupos a que pertencem.

2 – Tolerância como coexistência: é semelhante à primeira ao considerar a tolerância o melhor meio para levar a termo ou evitar conflitos e para perseguir seus próprios objetivos. Segundo Forst, a diferença aqui se dá na relação entre sujeitos e objetos de tolerância, pois a relação já não é de autoridade de uma maioria sobre uma minoria, mas de grupos que são aproximadamente iguais em poder e que entendem que, em favor da paz social e da busca de seus próprios interesses, a tolerância mútua é a melhor de todas as alternativas possíveis, o que pode ser exemplificado pelo *Tratado de Paz de Augsburg* assinado em 1555 (FORST, 2003, p. 74). Para o autor, nessa relação de tolerância, prefere-se a coexistência pacífica ao conflito e concorda-se com um compromisso recíproco, na forma de um *modus vivendi*. Assim, a relação de tolerância não é mais vertical, mas horizontal: os sujeitos são ao mesmo tempo objetos de tolerância (FORST, 2003, p. 74). Forst adverte, no entanto, que isso pode não levar a uma situação social estável em que a confiança possa se desenvolver, pois uma vez que a ‘constelação de poder’ venha a mudar, o grupo mais poderoso pode não ver mais nenhuma razão para ser tolerante (FORST, 2003, p. 74). No *DP*, os primeiros passos rumo a uma coexistência pacífica entre os povos das sociedades bem ordenadas liberais e decentes é dado pelos povos liberais que o fazem como parte de sua política externa. De imediato, essa coexistência se mostra possível na forma de um *modus vivendi* e, para isso, os povos liberais apresentam os critérios segundo os quais tal coexistência será possível. Como esses critérios são estabelecidos unilateralmente pelos povos liberais, a tolerância liberal para com os povos decentes se mostra, inicialmente, em uma perspectiva vertical. Mas, uma vez que se confirma que os povos liberais e decentes endossam os mesmos princípios do *DP*, há reciprocidade entre eles e, dessa forma, a tolerância liberal para com esses povos passa a ser horizontal.

3 – Tolerância como respeito: Para Forst, é aquela em que as partes tolerantes respeitam umas às outras em sentido recíproco (FORST, 2003, p. 74). Segundo o autor, mesmo divergindo fundamentalmente em suas crenças éticas sobre o modo de vida que consideram bom e verdadeiro e em suas práticas culturais, os cidadãos se reconhecem como iguais do ponto de vista moral e político, significando com isso que sua estrutura comum de vida social deveria – no que diz respeito às questões fundamentais de direitos e liberdades e à distribuição de recursos – guiar-se por normas que todas as partes podem aceitar igualmente e que não favorecem uma comunidade ética ou cultural específica (FORST, 2003, p. 74). Em *TJ* e *LP*, vê-se que as sociedades liberais expressam – idealmente – essa concepção de tolerância. No *DP*, vê-se que levar os povos das sociedades bem ordenadas liberais e decentes a uma

relação de respeito mútuo é parte da utopia realista rawlsiana e condição para uma ordem internacional estável e pacífica.

4 – Tolerância como estima: Segundo Forst, essa concepção implica uma noção ainda mais completa e mais exigente de reconhecimento mútuo entre cidadãos que a concepção de respeito (FORST, 2003, p. 75). Para o autor, conforme esta concepção, ser tolerante não significa apenas se respeitar os membros de outras formas culturais de vida ou religiões como iguais do ponto de vista moral e político, implica também que tenhamos algum tipo de estima ética por suas crenças, ou seja, considerá-las eticamente valiosas. Assim, embora diferentes das que temos, suas crenças são, de alguma forma, eticamente atraentes e sustentadas por boas razões (FORST, 2003, p. 75). Mas, segundo Forst, por ser um caso de tolerância, o tipo de estima característica dessas relações é uma “estima reservada”, ou seja, uma espécie de aceitação positiva de uma crença que, por alguma razão, julgamos valiosa e, embora a estimemos, há partes da crença tolerada que julgamos equivocadas ou erradas e por esta razão não abrimos mão de nossas crenças para abraçá-la (FORST, 2003, p. 75).

À luz da caracterização das quatro concepções de tolerância apresentadas por Forst, na concepção rawlsiana de justiça para as sociedades domésticas liberais bem ordenadas encontra-se, então, uma ideia de tolerância como respeito entre partes que se reconhecem como iguais. A liberdade igual contida no primeiro princípio de justiça que as partes escolhem sob as condições simuladas pela posição original impõe um respeito recíproco e, conseqüentemente, uma convivência pautada pela tolerância. Como os princípios da justiça como equidade são formulados para serem aplicados diretamente à estrutura básica de uma sociedade liberal e apenas indiretamente aos indivíduos que vivem sob essa estrutura, as instituições que a informam devem possibilitar as condições necessárias para que a tolerância possa vicejar nessas sociedades que são marcadamente plurais. Assim, sociedades plurais só podem ser estáveis sob o quadro de instituições que, assegurando a seus membros a liberdade igual prescrita no primeiro princípio de justiça, os conduza à compreensão de que a tolerância é condição para que possam conviver pacificamente e cooperar entre si, a despeito de suas diferentes doutrinas abrangentes.

1.2 – JUSTIÇA E TOLERÂNCIA EM *UMA TEORIA DA JUSTIÇA*

A concepção rawlsiana de justiça foi formulada, inicialmente, em *TJ* para tratar da problemática da justiça em democracias liberais. Em *TJ*, já nas três primeiras seções, Rawls apresenta os principais pilares de sua concepção de justiça. Assim, como primeiro pilar, ele afirma que:

A justiça é a virtude primeira das instituições sociais, assim como a verdade o é dos sistemas de pensamento. Por mais elegante e econômica que seja, deve-se rejeitar ou retificar a teoria que não seja verdadeira; da mesma maneira que as leis e as instituições, por mais eficientes e bem organizadas que sejam, devem ser reformuladas ou abolidas se forem injustas (RAWLS, 2016, p. 4).

Essa afirmação aponta que, para Rawls, não importa quão eficientes as instituições sociais possam ser, nenhuma instituição será virtuosa se isso implicar sacrificar-se a justiça. Por isso, diante de uma escolha entre justiça e eficiência, a escolha deve recair sobre a justiça. Para Mandle, disso não se deve concluir que Rawls esteja assumindo que a justiça e a eficiência das instituições são valores essencialmente conflitantes, apenas que aquilo que se demanda das instituições não deve infringir os requisitos da justiça (MANDLE, 2009, p. 35). Uma vez traçado o papel central da justiça social, Rawls chama a atenção para outro aspecto de sua teoria da justiça:

Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem o bem-estar de toda a sociedade pode desconsiderar. Por isso, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior desfrutado por outros. Não permite que os sacrifícios impostos a poucos sejam contrabalançados pelo número maior de vantagens de que desfrutam muitos. Por conseguinte, na sociedade justa as liberdades da cidadania igual são consideradas irrevogáveis; os direitos garantidos pela justiça não estão sujeitos a negociações políticas nem ao cálculo de interesses sociais. A única coisa que nos permite aquiescer a uma teoria errônea é a falta de uma melhor; de maneira análoga, a injustiça só é tolerável quando é necessária para evitar uma injustiça ainda maior. Por serem as virtudes primeiras das atividades humanas, a verdade e a justiça não aceitam compromissos (RAWLS, 2016, p. 4).

Para saber se sua proposição se sustenta, Rawls parte da ideia de sociedade como uma associação de pessoas dotada de certo grau de autonomia, supondo, para tal, que essas pessoas, em suas relações mútuas, concordam com a necessidade de certas normas de conduta vinculantes necessárias para ordenar a sociedade, e procuram agir a maior parte do tempo em conformidade com essas normas (RAWLS, 2016, p. 4). Segundo Rawls, para promover o bem de seus membros, essa sociedade especifica um sistema de cooperação criado com o objetivo de permitir que obtenham vantagens e benefícios, pois a sociedade é concebida em *TJ* como

um empreendimento cooperativo em que as pessoas – associando-se umas às outras – podem melhor alcançar seus objetivos (RAWLS, 2016, p. 5). Então,

..., embora a sociedade seja um empreendimento cooperativo, que visa ao benefício mútuo, está marcada por um conflito, bem como por uma identidade de interesses. Há uma identidade de interesses porque a cooperação social torna possível uma vida melhor para todos do que qualquer um teria se dependesse apenas dos próprios esforços. Há conflito de interesses porque ninguém é indiferente no que se refere a como são distribuídos os benefícios maiores produzidos por sua colaboração, pois, para atingir seus fins, cada um prefere uma parcela maior a uma menor desses benefícios (RAWLS, 2016, p. 5).

Supondo-se que uma das características dessa sociedade é o conflito entre seus membros, Rawls assevera, então, que a existência de um conjunto de princípio de justiça é condição para a escolha do melhor modelo de organização social que tanto defina a divisão de vantagens como confirme um acordo sobre as parcelas distributivas associadas (RAWLS, 2016, p. 5). Seguindo o argumento de Rawls, cabe a uma teoria de justiça estabelecer os princípios que tornam possível a colaboração dos membros dessa sociedade que, presumindo-se que seja bem ordenada, além de promover o bem de seus membros, é regulada por uma concepção pública de justiça – expressa em sua carta política – cujos princípios de justiça são aceitos por cada um de seus membros que sabem que todos demais os aceitarão, e suas instituições sociais tendem a satisfazer às exigências inerentes a esses princípios (RAWLS, 2016, pp. 5-6).

Mas qual o critério apropriado para se considerar as instituições de uma sociedade como justas? Rawls argumenta que haverá concordância quanto a se considerá-las justas sempre que delas não resultarem distinções entre pessoas, isto é, quando a instituições da estrutura básica de uma sociedade atribuem direitos e deveres fundamentais e as leis promovem um equilíbrio adequado entre reivindicações de vantagens da vida social que possam ser conflitantes (RAWLS, 2016, p. 6). Partindo desse pressuposto, como as instituições não devem promover distinções entre seus membros, espera-se que sejam comprometidas em assegurar a equidade entre aqueles que vivem sob elas. Nesse sentido, para Rawls, é possível haver concordância entre as pessoas quanto a esse desenho das instituições justas desde que as ideias de distinção arbitrária e de equilíbrio apropriado, presentes no conceito de justiça, permitam a cada um interpretá-las conforme os princípios de justiça que acolhe (RAWLS, 2016, p. 6).

Para que as associações humanas possam ser viáveis, demandam, então, na perspectiva de Rawls, certo consenso quanto às concepções de justiça de seus membros, levando-os a um arranjo na forma de um consenso, para que seus planos individuais se ajustem, de modo que suas atividades sejam compatíveis e possam se realizar sem frustrar seriamente expectativas legítimas que cada um possui (RAWLS, 2016, p. 7). Ademais, a realização desses planos deve implicar a efetivação dos objetivos sociais, de forma que sejam eficientes e compatíveis com a concepção de justiça que é objeto de consenso entre eles (RAWLS, 2016, p. 7). Esse arranjo, para Rawls, implica a necessidade de um esquema de cooperação estável cuja existência se pode constatar quando há certa regularidade em seu cumprimento, com suas normas básicas obedecidas voluntariamente, ou seja, tais normas são seguidas sem necessidade de coerção (RAWLS, 2016, p. 7). Além disso, diante da possibilidade de violações dessas normas, é necessário haver instrumentos que promovam a estabilidade, evitando novas infrações e buscando a restauração da ordem (RAWLS, 2016, p. 7).

Para Rawls, então, é com base na concepção de justiça que adotam que as pessoas julgam justas ou injustas leis, instituições e sistemas sociais, atividades, decisões judiciais e mesmo a conduta de cada um (RAWLS, 2016, p. 8). Entretanto, para o autor, a justiça tem como objeto principal a estrutura básica da sociedade, isto é, a forma como as principais instituições que compõem essa estrutura promovem a distribuição dos direitos e deveres fundamentais e determinam como deve ser a divisão das vantagens resultantes da cooperação social (RAWLS, 2016, p. 8). É importante atentar-se, portanto, para o fato de que Rawls está explicitando que sua teoria da justiça será voltada precipuamente para as instituições sociais e que, embora com reflexo na conduta individual, seu alvo principal é a justiça social determinada pela estrutura básica de uma sociedade.

Mesmo divididas por visões de mundo distintas, seguindo o argumento de Rawls, não se deve negar que essas pessoas compartilham a mesma estrutura básica da sociedade em que vivem e que tal estrutura, diferentemente de associações voluntárias em que podem ingressar livremente, as obriga a viver e perseguir seus objetivos de acordo com as condições estabelecidas por ela (RAWLS, 2016, p. 8). Com isso, conclui-se que viver sob as condições que a estrutura básica estabelece não admite escolha, daí a importância da postulação rawlsiana de princípios de justiça que sejam aplicados a essa estrutura para evitar as desigualdades que ela gera sob a justificativa de que são justas por serem merecidas (RAWLS, 2016, p. 8).

Segundo Rawls, as principais instituições da estrutura básica são: a constituição política de um país, bem como seus arranjos econômicos e sociais mais importantes. É na configuração dessas instituições que se encontram a proteção jurídica da liberdade de pensamento e consciência, livre iniciativa na economia, propriedade privada dos meios de produção e família monogâmica (RAWLS, 2016, p. 8). Essas instituições conformam um só esquema e definem os direitos e deveres de seus membros, repercutindo na vida de cada um, em seus projetos e em suas expectativas (RAWLS, 2016, p. 8), daí a importância dos princípios de justiça formulados para serem aplicados às instituições da estrutura básica.

É por entender que a estrutura básica tem consequências profundas e marcantes na vida de cada pessoa desde seu início que Rawls a toma como o principal objeto da justiça. Para o autor, como a estrutura básica possui diferentes posições sociais, pessoas nascidas em condições diferentes terão, conseqüentemente, expectativas de vida moldadas por essas condições que decorrem do sistema político e das circunstâncias econômicas e sociais a que estão sujeitas (RAWLS, 2016, p. 8).

A estrutura básica é o principal objeto da justiça porque suas consequências são profundas e estão presentes desde o início. Aqui a ideia intuitiva é que essa estrutura contém várias posições sociais e que as pessoas nascidas em condições diferentes têm expectativas diferentes de vida, determinadas em parte, tanto pelo sistema político quanto pelas circunstâncias econômicas e sociais. Assim, as instituições da sociedade favorecem certos pontos de partida mais que outros. Essas desigualdades são muito profundas. Além de universais, atingem as oportunidades iniciais de vida; contudo, não podem ser justificadas recorrendo-se à ideia de mérito. É a essas desigualdades, supostamente inevitáveis na estrutura básica de qualquer sociedade, que se devem aplicar em primeiro lugar os princípios da justiça social (RAWLS, 2016, pp. 8- 9).

Posto isso, para Rawls, os princípios de justiça social são concebidos para serem aplicados em primeiro lugar a essas desigualdades supostamente naturais. Esses princípios são formulados com o propósito de reger as partes na escolha de uma constituição política e os elementos principais do sistema econômico e social (RAWLS, 2016, p. 9). Conseqüentemente, definir se um arranjo social é justo dependerá de como tal arranjo atribui direitos e deveres fundamentais, e também de como os diversos setores da sociedade possibilitam a seus membros oportunidades econômicas e condições sociais (RAWLS, 2016, p. 9).

Os princípios de justiça formulados para serem aplicados às instituições da estrutura básica são escolhidos pelas partes na posição original que é um dispositivo de representação

(device of representation) que remete à ideia de contrato social. Logo no primeiro parágrafo de *TJ*, Rawls explica que sua concepção de justiça visa a generalizar e elevar a um nível maior de abstração a tradicional teoria do contrato social em suas formulações apresentadas no pensamento político moderno por Locke, Rousseau e Kant. Vale ressaltar que, em Rawls, a posição original não deve ser compreendida como um instrumento que inaugura determinada sociedade ou que estabelece determinada forma de governo. Cada um dos contratualistas do período moderno recorria ao artifício do estado de natureza para, a partir daí, prospectar, de formas distintas, a ideia de um acordo inicial para com ele delinear um modelo de contrato social. Assim, na justiça como equidade, a situação original de igualdade entre as partes corresponde ao estado de natureza do contratualismo moderno:

Meu objetivo é apresentar uma concepção de justiça que generalize e eleve a um nível mais alto de abstração a conhecida teoria do contrato social conforme encontrada em, digamos, Locke, Rousseau e Kant. Para isso, não devemos achar que o contrato original tem a finalidade de inaugurar determinada sociedade ou de estabelecer uma forma específica de governo (RAWLS, 2016, p. 13).

Vista, então, como parte da tradição contratualista, a teoria da justiça de Rawls tem, pois, como ponto de partida um acordo inicial – a posição original – cujo fim é a elaboração de princípios de justiça para a estrutura básica, pois são esses princípios que, supostamente, pessoas livres e racionais, movidas pela satisfação dos próprios interesses, aceitariam em uma situação de igualdade como definidores das condições fundamentais para sua associação (RAWLS, 2016, p. 14). Tal como ocorria com os contratualistas modernos, que recorriam a diferentes formulações de um contrato inicial como um recurso meramente heurístico, a posição original deve ser entendida também assim, isto é, o contratualismo rawlsiano, por ser contrafactual, não se fundamenta na consideração de um acordo real acontecido em dado momento da história, pois é apenas um dispositivo de representação que pretende mostrar como pessoas hipotéticas poderiam chegar a um acordo unânime acerca de princípios de justiça que são considerados justos porque escolhidos em uma situação de igualdade entre as partes (RAWLS, 2016, p. 14). Assim:

Esses princípios devem regular todos os outros acordos; eles especificam os tipos de cooperação social que podem ser adotados e as formas de governo que podem ser estabelecidas. Essa maneira de considerar os princípios da justiça eu chamarei de justiça como equidade (RAWLS, 2016, p. 14).

A posição original delineada por Rawls, no entanto, se demarca da ideia comum de contrato social. Quanto a isso, pode-se observar, seguindo Mandle, que, embora Rawls assuma a justiça como equidade como parte da tradição contratualista, os princípios de justiça escolhidos com o artifício da posição original não vinculam as partes tal como os princípios encontrados comumente no contratualismo tradicional (MANDLE, 2009, p. 13). Para Mandle, o caráter vinculativo desses princípios

... não depende de nenhum ato voluntário da vontade, como um ato afirmativo de consentimento. A construção da posição original não mostra por que devemos nos preocupar com a virtude da justiça em primeiro lugar. Ela é projetada para ajudar a esclarecer o conteúdo dos princípios da justiça social básica. A posição original também não é uma perspectiva apropriada para a deliberação moral geral. Limita-se à tarefa de construir princípios primeiros de justiça social básica (MANDLE, 2009, pp. 13-14).

Esses princípios constituirão, pois, o eixo central da teoria da justiça rawlsiana. Dessa forma, no cenário hipotético da posição original, situadas simetricamente como iguais, encobertas pelo véu de ignorância e orientadas por uma teoria do bem, as partes estarão na situação ideal para escolher os princípios fundamentais de justiça para a estrutura básica da sociedade dos indivíduos que representam. Cabe a esses princípios, uma vez aplicados às instituições da estrutura básica, atribuir direitos e deveres fundamentais, e determinar a divisão das vantagens que resultam da cooperação social. Por isso, na situação hipotética da posição original, as partes entram em cooperação social, escolhendo – em um único ato conjunto – os princípios da carta fundacional que atribuirá direitos e deveres fundamentais, e determinará a divisão dos benefícios sociais de sua sociedade (RAWLS, 2016, p. 14). Em Rawls, a posição original apresenta, pois, as condições ideais para a escolha dos dois princípios de justiça e, com vistas a isso, os indivíduos são modelados como iguais através da igualdade das partes que os representam⁶. Com isso, ao possibilitar que se visualizem as partes contratantes em um momento de igualdade inicial e imparcial, a posição original revela a equidade da justiça. Ressalte-se que, por não serem conjunturais, os princípios de justiça são escolhidos de uma vez por todas pelas partes consideradas seres racionais (RAWLS, 2016, p. 14). É, pois, nessa situação ideal que se pode alcançar um nível maior de abstração:

⁶ Em *TJ*, ao formular as condições que ensejam a posição original, Rawls refere-se às partes como representantes de indivíduos. Já em *LP*, as partes são vistas na posição original como representantes de cidadãos. (N. A.)

Ninguém conhece seu lugar na sociedade, sua classe ou seus status social; e ninguém conhece sua sorte na distribuição dos recursos e das habilidades naturais; sua inteligência, força e coisas do gênero. Presumirei até mesmo que as partes não conhecem suas concepções de bem nem suas propensões psicológicas especiais. Os princípios de justiça são escolhidos por trás de um véu de ignorância (RAWLS, 2016, p. 15).

Ao propor que as partes se submetam a um véu de ignorância sob o qual não consigam adaptar os princípios escolhidos a suas preferências individuais, Rawls pretende garantir que

(...) ninguém seja favorecido ou desfavorecido na escolha de princípios pelo resultado do acaso natural ou pela contingência de circunstâncias sociais. (...) Dadas as circunstâncias da posição original, a simetria das relações de todos para com todos os demais, essa situação inicial é equitativa entre os indivíduos tidos como pessoas morais. (...) A posição original é, pode-se dizer, o *status quo* apropriado e, assim, os consensos fundamentais alcançados nela são equitativos. Isso explica a adequação da expressão “justiça como equidade”: ela expressa a ideia de que os princípios da justiça são definidos por acordo em uma situação inicial que é equitativa (RAWLS, 2016, p. 15).

Visto que as partes se encontram situadas simetricamente como iguais sob o véu da ignorância, não podem propor princípios que favoreçam expectativas particulares, de modo que essa situação inicial é equitativa para os indivíduos que elas representam. Para Rawls, esse acordo inicial é fundamentado na equidade – que resulta das condições de imparcialidade entre as partes pactuantes – e o véu da ignorância é o artifício que leva as partes a serem imparciais na escolha dos princípios de justiça (RAWLS, 2016, p. 15). Então, concluí-se que a ideia de posição original em Rawls quer mostrar que um acordo razoável entre as partes pactuantes sobre os princípios de justiça – que regulam a distribuição dos chamados bens primários – é possível recorrendo-se a uma abordagem contratualista. Esses pactuantes são apresentados por Rawls “... como pessoas morais, isto é, como seres racionais com objetivos próprios e capacitados, (...), para ter um senso de justiça” (RAWLS, 2016, p. 15, grifo nosso). Para Rawls, quando as instituições sociais atendem ao conjunto de princípios definidos na posição original, as partes podem assegurar que estão cooperando em condições com as quais concordariam na hipótese de serem pessoas livres e iguais com relações mútuas equitativas, isto é, a cooperação é possível porque há reciprocidade (RAWLS, 2016, p. 16). Assim, para Graham, a posição original é caracterizada não somente pela liberdade de escolher princípios, mas também pela igualdade entre esses agentes, de modo que liberdade e igualdade estão aí profundamente relacionadas (GRAHAM, 2007, p. 26).

A aceitação dos princípios de justiça expressa, então, a condição de publicidade inerente ao contratualismo rawlsiano. Nele as partes podem considerar que seus ‘arranjos sociais’ satisfazem, segundo Rawls, as “*estipulações que aceitariam em uma situação inicial contendo restrições razoáveis e amplamente aceitas à de escolha de princípios*” (RAWLS, 2016, p. 16, grifo nosso). O reconhecimento por todos desse fato, para Rawls, “*seria o fundamento da aceitação pública dos princípios correspondentes da justiça*” (RAWLS, 2016, p. 16, grifo nosso) sob os quais aceitam viver em suas sociedades idealmente bem ordenadas por eles.

Na esteira de Rawls, nenhuma sociedade é um sistema de cooperação em que se possa ingressar voluntariamente, pois as pessoas quando nascem se sujeitam às contingências próprias de haverem nascido sob determinadas circunstâncias em uma sociedade particular. Contudo, para o autor, conquanto tais circunstâncias inevitavelmente impactem profundamente nas expectativas de vida de cada pessoa,

... uma sociedade que satisfaça os princípios da justiça como equidade aproxima-se tanto quanto possível de ser um sistema voluntário, pois obedece aos princípios com os quais pessoas livres e iguais concordariam em circunstâncias equitativas. Nesse sentido, seus membros são autônomos e as obrigações que reconhecem são autoassumidas (RAWLS, 2016, p. 16).

Outro ponto a se destacar na escolha dos princípios da justiça como equidade é que as partes na posição original são concebidas como racionais e mutuamente desinteressadas, isto é, presume-se que as partes são pessoas sem interesse nos interesses alheios. Quanto à racionalidade, deve ser entendida como a capacidade de se adotar os meios mais eficazes para determinados fins (RAWLS, 2016, pp. 16-17). Entretanto, ressalta Rawls, supondo-se que os princípios de justiça resultam de um pacto original entre partes simetricamente situadas, não se pode saber se nessas condições o princípio de utilidade seria aceito (RAWLS, 2016, p. 17). Por isso, conjectura o autor, pessoas com direito a exigências mútuas, por se considerarem iguais, não aceitariam um princípio utilitarista que implicasse para elas adotar perspectivas de vida inferiores para algumas simplesmente em troca de um saldo maior de vantagens para a maioria (RAWLS, 2016, p. 17). Portanto, para Rawls, é presumível que ninguém aceitaria uma situação de desvantagem para si mesmo apenas para proporcionar aos outros um saldo líquido maior de satisfação, supondo-se que todos desejam garantir a proteção de seus

próprios interesses e a capacidade de promover a própria concepção particular de bem que cada um possui (RAWLS, 2016, p. 17):

Na ausência de impulsos benevolentes fortes e duradouros, um homem racional não aceitaria uma estrutura básica só porque eleva ao máximo a soma algébrica de vantagens, fossem quais fossem as consequências permanentes dessa estrutura sobre seus próprios direitos e interesses fundamentais. Assim, parece que o princípio da utilidade é incompatível com a concepção de cooperação social entre iguais para se obterem vantagens mútuas (RAWLS, 2016, p. 17).

Segundo Rawls, por se mostrar incompatível com a ideia de reciprocidade subjacente à ideia de sociedade bem ordenada, pode-se, então, concluir que um princípio utilitarista seria rejeitado e, conseqüentemente, que as partes na situação inicial escolheriam princípios muito distintos (RAWLS, 2016, p. 18), quais sejam:

O primeiro requer igualdade na atribuição dos direitos e dos deveres fundamentais, ao passo que o segundo afirma que as desigualdades sociais e econômicas, por exemplo, as desigualdades de riqueza e autoridade, só serão justas se resultarem em vantagens recompensadoras para todos e, em especial, para os membros menos favorecidos da sociedade (RAWLS, 2016, p. 18).

O argumento de Rawls é que, assim como não há injustiça no fato de alguns terem menos para possibilitar a prosperidade de outros, também não há injustiça no fato de outros terem maiores benefícios, desde que isso possa melhorar a vida daqueles que recebem menores benefícios (RAWLS, 2016, p. 18). Por isso, o autor assevera que, uma vez que o bem-estar de todos depende de um sistema de cooperação – que é condição necessária para que todos tenham uma vida satisfatória – as vantagens devem ser distribuídas de tal forma que levem à cooperação voluntária de todos que dela participam, mesmo daqueles que são menos favorecidos, daí a importância de haver na estrutura básica as condições para a inclusão desses últimos (RAWLS, 2016, p. 18). Por essa razão, os princípios de justiça, particularmente o segundo, são formulados de modo a assegurar essa inclusão. A situação dos mais favorecidos também é considerada na formulação desses princípios que constituirão uma base equitativa sobre a qual aqueles favorecidos por talento natural ou por estarem em posição social mais afortunada – situações que independem do mérito pessoal de cada um – *“possam esperar a cooperação voluntária dos outros quando algum sistema viável seja uma condição necessária para o bem-estar de todos”* (RAWLS, 2016, p. 18, grifo nosso). Dessa forma:

Quando decidimos procurar uma concepção de justiça que neutralize os acidentes da dotação natural e das contingências de circunstâncias sociais como fichas na disputa por vantagens políticas e econômicas, somos levados a esses princípios. Eles expressam a consequência do fato de deixarmos de lado os aspectos do mundo social que parecem arbitrários do ponto de vista moral (RAWLS, 2016, p. 18).

Em *TJ*, com o conceito de situação contratual inicial, Rawls pretende, então, sustentar que uma concepção de justiça mais conforme a essa situação resultaria em princípios de justiça contrários ao utilitarismo e ao perfeccionismo, de modo que a teoria da justiça rawlsiana seria uma alternativa a essas doutrinas (RAWLS, 2016, p. 19):

Especificamente, o teor do acordo pertinente não é formar determinada sociedade ou adotar determinada forma de governo, mas aceitar certos princípios morais. Ademais, os empreendimentos mencionados são puramente hipotéticos: uma visão contratualista afirma que certos princípios seriam aceitos em uma situação inicial bem definida.

O mérito da terminologia contratualista é expressar a ideia de que os princípios da justiça podem ser concebidos como princípios que seriam escolhidos por pessoas racionais e que, assim, é possível explicar e justificar as concepções de justiça (RAWLS, 2016, p. 19).

Supondo-se que os princípios são escolhidos em conformidade com as diversas maneiras em que as circunstâncias de escolha se apresentam, o conceito de posição original é, para Rawls, o mais favorável à interpretação filosófica da situação de escolha inicial para os fins da justiça como equidade (RAWLS, 2016, p. 21):

Não devemos nos deixar enganar, então, pelas condições um tanto incomuns que caracterizam a posição original. A ideia aqui é simplesmente tornar nítidas para nós mesmos as restrições que parece razoável impor a argumentos a favor de princípios de justiça e, por conseguinte, a esses próprios princípios. Assim, parece razoável e de modo geral aceitável que ninguém seja favorecido ou desfavorecido pelo acaso ou pelas circunstâncias sociais na escolha dos princípios (RAWLS, 2016, p. 22).

Dadas as características do contratualismo rawlsiano, é razoável partir-se da suposição de que há igualdade entre as partes na posição original, isto é, o processo de escolha de princípios atribui direitos iguais às partes, de modo que todos, na condição de pactuantes, podem fazer propostas, apresentar justificativas para a aceitação de suas propostas, etc. (RAWLS, 2016, p. 23). Com base nessa suposição, o contratualismo rawlsiano pode representar a igualdade entre os seres humanos, tidos como pessoas morais, dotadas de uma concepção de bem e capacitadas a ter senso de justiça. A similaridade nesses dois aspectos

deve ser considerada o fundamento da igualdade (RAWLS, 2016, p. 23). Assim, observa Rawls:

Junto com o véu de ignorância, essas condições definem os princípios da justiça como aqueles que pessoas racionais interessadas em promover seus interesses aceitariam em condições de igualdade, quando não há ninguém que esteja em vantagem ou desvantagem em razão de contingências naturais ou sociais (RAWLS, 2016, p. 23).

Como já esclarecido, os princípios de justiça são escolhidos sob o entendimento de que devem ser públicos, pois a publicidade é uma condição natural de uma teoria contratualista (RAWLS, 2016, p. 68). Além disso, Rawls entende que, considerando-se a existência de determinada estrutura básica e que suas normas obedecem a uma determinada concepção de justiça, mesmo que alguém não aceite seus princípios, por julgá-los em desacordo com suas convicções acerca da justiça, eles são princípios de justiça por assumirem dentro dessa estrutura o papel da justiça, pois propiciam “*uma atribuição de direitos e deveres fundamentais, e definem a divisão das vantagens decorrentes da cooperação social*” (RAWLS, 2016, p. 70, grifo nosso). Assim, não necessitam ser unanimemente aceitos para se constituírem na norma de legitimidade que rege as instituições da estrutura básica.

A primeira formulação experimental dos dois princípios é apresentada por Rawls no §11 de *TJ* nos seguintes termos:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar de liberdade para as outras pessoas.

Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal forma que tanto (a) se possa razoavelmente esperar que se estabeleçam em benefício de todos como (b) estejam vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos (RAWLS, 2016, p. 73).

Quanto às liberdades fundamentais, deve-se observar que figuram em uma lista de liberdades que o primeiro princípio impõe que sejam iguais:

Dentre elas, têm importância a liberdade política (o direito ao voto e a exercer cargo público) e a liberdade de expressão e reunião; a liberdade individual compreende a proteção contra a opressão psicológica, a agressão e a mutilação (integridade da pessoa); o direito à propriedade pessoal e a proteção contra a prisão e detenção arbitrárias, segundo o conceito de Estado de Direito (RAWLS, 2016, p. 74).

Quanto ao segundo princípio, em primeira análise, tem o propósito de ser aplicado à:

Distribuição de renda e riqueza e à estruturação de organizações que fazem uso de diferenças de autoridade e responsabilidade. Embora a distribuição de riqueza e de renda não precise ser igual, deve ser vantajosa para todos, e, ao mesmo tempo, os cargos de autoridade e responsabilidade devem ser acessíveis a todos. Aplica-se esse princípio mantendo-se abertos os cargos e, depois, dentro desse limite, dispondo as desigualdades sociais e econômicas de modo que todos se beneficiem deles (RAWLS, 2016, p. 74).

Deve-se observar também que, como os princípios são dispostos conforme uma ordenação serial, o primeiro terá prioridade sobre o segundo. É por haver essa prioridade que Rawls afirma que:

As violações das iguais liberdades fundamentais protegidas pelo primeiro princípio não podem ser justificadas nem compensadas por maiores vantagens sociais e econômicas. Essas liberdades têm um âmbito principal de aplicação, dentro do qual só é possível limitá-las ou comprometê-las quando entram em conflito com outras liberdades fundamentais (RAWLS, 2016, p. 74).

Quanto às liberdades fundamentais, é importante se ressaltar seu caráter relativo, pois, na esteira de Rawls, elas podem ser limitadas sempre que entrarem em conflito com outras liberdades fundamentais, daí que todas elas devem ser integradas em um único sistema que seja o mesmo para todos. Dessa forma, a prioridade do primeiro princípio de justiça não deve ser vista como uma tentativa de se transformar as liberdades fundamentais nele consagradas em pedra angular de um individualismo absoluto. A estrutura básica de uma sociedade bem ordenada nos termos da justiça como equidade não leva a isso (RAWLS, 2016, p. 75), pois ela, em seu desenho, não comporta tal individualismo. Assim, o holismo social rawlsiano começa a se evidenciar já em *TJ*, apresentando-se de forma mais pronunciada no *DP*. Ainda quanto às liberdades individuais, vale ressaltar que

... as liberdades ausentes da lista – por exemplo, o direito a certos tipos de propriedade (digamos, dos meios de produção) e a liberdade contratual como entendida pela doutrina do *laissez-faire* – não são fundamentais e, portanto, não estão protegidas pela prioridade do primeiro princípio (RAWLS, 2016, p. 75).

Esses princípios, no §46 de *TJ*, são apresentados com a seguinte formulação:

Primeiro princípio

Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas que seja compatível com um sistema similar de liberdades para todos.

Segundo princípio

As desigualdades econômicas e sociais devem ser dispostas de modo a que tanto:

- (a) se estabelecem para o máximo benefício possível dos menos favorecidos que seja compatível com as restrições do princípio de poupança justa, como
- (b) estejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades (RAWLS, 2016, p. 376).

Segundo Freeman, a concepção rawlsiana de justiça aponta para uma noção de liberalismo em que a manutenção das liberdades básicas terá precedência sobre as necessidades sociais e outros objetivos perseguidos pelos cidadãos, inclusive a vontade da maioria (FREEMAN, 2007, p. 64). Por conseguinte, na visão de Freeman, uma constituição liberal deve garantir primeiramente as liberdades básicas. Tal garantia deve ser tomada como um pressuposto de que uma sociedade está pronta para sustentar uma constituição liberal e que as necessidades básicas de todos podem ser satisfeitas (FREEMAN, 2007, p. 64). Há, porém, um ponto que merece destaque na lexicografia rawlsiana pensada no quadro da estrutura básica de uma sociedade liberal que é seu compromisso com a mitigação de desigualdades sociais próprias dessa estrutura através do princípio da diferença decorrente do segundo princípio de justiça. O compromisso com essa mitigação é condição para que tal sociedade possa vir a ser bem ordenada à luz da justiça como equidade.

Assim, enquanto o primeiro princípio de justiça se ocupa do desenho da estrutura política que garante as liberdades básicas, as duas partes do segundo princípio se voltam para o desenho de instituições que regulam o sistema social e as desigualdades econômicas a ele adstritas, ocupando-se, então, com a mitigação dessas desigualdades, mas não com sua supressão, já que a justiça como equidade não é formulada para pôr fim a essas desigualdades. Na esteira de Mandle, o princípio da diferença sustenta que desigualdades estruturais são justas apenas se as parcelas esperadas da posição menos favorecida forem maiores do que as ações esperadas da posição menos favorecida na ausência da desigualdade (MANDLE, 2009, p. 54). Assim, para esse autor, partindo-se de uma hipotética posição de igualdade, quanto mais ganhos houver para os mais favorecidos à custa dos menos favorecidos, o princípio de diferença será o instrumento adequado para corrigir essa disparidade (MANDLE, 2009, p. 54).

Na esteira de Rawls, pode-se concluir que, na perspectiva da justiça como equidade, há injustiça quando a estrutura básica gera desigualdades que não beneficiam a todos, pois a estrutura básica distribui entre os indivíduos, independentemente dos planos racionais de vida

que possuam, bens primários que todos eles, sendo racionais, desejam para si (RAWLS, 2016, p. 75). Os bens primários reservados são direitos, liberdades e oportunidades, renda e riqueza, que são considerados bens sociais primários (RAWLS, 2016, p. 75). Há também bens primários naturais como saúde, vigor, inteligência e imaginação, que, embora sua posse seja condicionada pela estrutura básica, não são totalmente controlados por ela (RAWLS, 2016, p. 76). Para Rawls, supondo-se um arranjo que possibilite uma distribuição equitativa de todos esses bens, com algumas desigualdades de riqueza e diferenças de autoridade permitidas para proporcionar a todos uma situação mais favorável, todos tenderão a aceitar tal arranjo. As desigualdades são, portanto, permitidas se vierem a favorecer a situação de todos (RAWLS, 2016, p. 76).

A justiça como equidade em sua formulação apresentada em *TJ* expressa a ideia de que uma sociedade bem ordenada é aquela em que a igualdade humana fundamental é reconhecida por todos os membros dessa sociedade. Dessa forma, no que concerne, especificamente, à liberdade de consciência que remete à problemática da tolerância, dado que as partes sob um véu de ignorância não podem saber quais serão suas convicções religiosas ou morais, parece evidente, segundo Rawls, que as partes devem escolher princípios que assegurem a integridade de sua liberdade religiosa e moral (RAWLS, 2016, p. 254). Para o autor, motivadas pela busca de condições que assegurem essa integridade e recorrendo à ideia de posição original como um modelo de convenção constitucional, presume-se que as partes são levadas a escolher um regime político que garanta as diversas liberdades (liberdade moral, liberdade de pensamento, de crença, de prática religiosa, etc) contidas no primeiro princípio de justiça, embora tais liberdades possam ser sempre objeto de regulação e limitação pelo interesse do Estado nas questões relativas à segurança e à ordem públicas (RAWLS, 2016, p. 260).

A limitação dessas liberdades pode ser compreendida à luz da ideia de posição original em que os princípios de justiça são escolhidos, pois a posição original mostra que tal limitação resulta do contrato que as partes realizam entre si. Todavia, para Rawls, não se trata de entender tal limitação como resultante da superioridade dos interesses públicos sobre os interesses privados dos pactuantes, como a prática de suas crenças religiosas ou a defesa de seus valores morais (RAWLS, 2016, p. 261). Trata-se apenas de o Estado resguardar a cada indivíduo o direito de exercer sua liberdade sem que isso implique uma ameaça à liberdade de outro indivíduo, o que certamente só é possível se o Estado for capaz de assegurar a ordem e

segurança públicas para todos os cidadãos, conforme às exigências de um contrato fundamentado numa concepção igualitária de justiça (RAWLS, 2016, p. 261). Assim,

(...), dados os princípios da justiça, o próprio Estado deve ser entendido como uma associação constituída de cidadãos iguais. O Estado não se ocupa de doutrinas religiosas ou filosóficas, e sim regula a busca de interesses espirituais e morais dos indivíduos, de acordo com os princípios com os quais eles próprios concordariam em uma situação inicial de igualdade (RAWLS, 2016, p. 261).

Dessa forma, devido à exigência de que o Estado seja imparcial, uma consequência importante é o reconhecimento de que não cabe ao Estado se ocupar de doutrinas religiosas ou filosóficas (RAWLS, 2016, p. 261). Com respeito a isso, é interessante se observar a preocupação que há em Rawls em demarcar diferenças entre o Estado não confessional que ele defende e o Estado laico que ele recusa, pois, exercendo seus poderes dessa maneira,

..., o Estado atua como agente dos cidadãos e satisfaz as exigências da concepção pública de justiça desses mesmos cidadãos. Por conseguinte, também é rejeitada a ideia de Estado laico com competências ilimitadas, uma vez que decorre dos princípios de justiça que o Estado não tem o direito nem o dever de fazer o que ele ou a maioria (ou qualquer grupo) quiser fazer em questões de religião ou moral. Seu dever limita-se a garantir as condições de igual liberdade moral e religiosa (RAWLS, 2016, pp. 261-262).

Por isso, Rawls argumenta que, quanto às crenças religiosas dos cidadãos, tendo seu papel limitado apenas a subscrever as condições de igual liberdade moral e religiosa, nenhuma religião poderá receber favorecimentos do Estado, pois favorecer uma determinada crença em detrimento de outras fere o princípio de liberdade igual e, na defesa deste princípio, cabe ao Estado intervir em situações em que o direito à liberdade de alguns membros constitua uma ameaça à liberdade de todos os membros (RAWLS, 2016, pp. 261-262). Assim, a ação do Estado em situações de conflito motivadas pela doutrina religiosa seguida pelos cidadãos se justifica como recurso para se preservar a tolerância entre eles. A limitação das liberdades de alguns só se justifica, pois, quando há expectativas de que não limitá-las resulta em prejuízo para as liberdades dos demais (RAWLS, 2016, p. 262). Com base neste entendimento,

... a liberdade de consciência só deve ser limitada quando há uma expectativa razoável de que não fazê-lo prejudicará a ordem pública que o Estado deve manter. Essa expectativa deve basear-se em evidências e formas de argumentar que são aceitáveis para todos. Devem apoiar-se na observação, em geral, reconhecidas como corretas (incluindo-se os métodos de investigação científica racional que não forem

controversos). A confiança naquilo que pode ser estabelecido e reconhecido por todos se fundamenta, ela mesma, nos princípios de justiça. Isso não envolve nenhuma doutrina metafísica específica ou teoria do conhecimento, pois esse critério apela ao que todos podem aceitar. Tal critério representa um acordo de só limitar a liberdade com base em conhecimento e entendimento comuns do mundo. A adoção desse critério não infringe a liberdade igual de ninguém (RAWLS, 2016, pp. 262-263).

Na esteira de Rawls, a concepção de justiça como equidade fundamenta as liberdades de tal forma que a tolerância não deriva de necessidades práticas nem de razões de Estado, mas tão somente das liberdades iguais asseguradas a todos no primeiro princípio de justiça, constituindo-se, assim, na essência deste princípio (RAWLS, 2016, p. 264). Entretanto, segundo Rawls, tomando-se como princípio elementar que “*A liberdade é regida pelas condições necessárias à própria liberdade*” (RAWLS, 2016, pp. 264-265, grifo nosso), conclui-se que razões de intolerância evocadas e aceitas em outros momentos da história estavam equivocadas, quando tomadas à luz da compreensão que atualmente se tem (RAWLS, 2016, p. 265). Por isso, para Rawls, devido a esse equívoco, Rousseau, premido pelas circunstâncias em que vivia, acreditava que os cidadãos julgariam impossível conviver em paz com aqueles que considerassem amaldiçoados, uma vez que amá-los equivaleria a odiar o Deus que os pune (RAWLS, 2016, p. 265). Rousseau acreditava, então, segundo Rawls, que aqueles que consideram outros amaldiçoados deveriam atormentá-los ou convertê-los e, por isso, não seria plausível se crer que as seitas que pregassem essa fé preservariam a paz na sociedade (RAWLS, 2016, p. 265). Movidas pelo desejo de atormentar ou de converter os que julgassem hereges, é presumível que tais seitas estariam constantemente promovendo perseguições e conflitos. Assim, para Rawls, Rousseau não toleraria as religiões que afirmassem não haver salvação fora da Igreja. Como é sabido, o *Extra Ecclesiam nulla salus* é um dos axiomas mais célebres do Catolicismo, tendo sua origem no século III D. C., e justificando durante um longo período da história a intolerância religiosa do Catolicismo, particularmente aquele de matriz romana, ante outras religiões. Não era, portanto, sem razão, que Rousseau e Locke defendiam uma tolerância restrita. Mas, para Rawls,

... as consequências de tal convicção dogmática, supostas por Rousseau, não são confirmadas pela experiência. Uma argumentação psicológica *a priori*, por mais plausível que seja, não basta para abandonar o princípio da tolerância, pois a justiça afirma que aquilo que conta como uma perturbação da ordem pública e da própria liberdade deve ser definido pela experiência comum. Há, no entanto, uma diferença importante entre Rousseau e Locke, que defendiam uma tolerância restrita, e Santo Tomás de Aquino e os reformadores protestantes, que não o faziam. Locke e Rousseau limitavam a liberdade com base no que supunham ser consequências

claras e evidentes para a ordem pública. Se católicos e ateus não poderiam ser tolerados, isso acontecia porque parecia evidente que não se poderia confiar que tais pessoas respeitassem os compromissos da sociedade civil (RAWLS, 2016, pp. 265-266).

Para Rawls, ao defenderem uma tolerância restrita, faltava, então, a Rousseau e Locke, devido ao contexto histórico em que viviam, uma maior experiência histórica e, condicionados por esse contexto, não lhes era possível ter uma compreensão das possibilidades mais amplas da vida política que os poderia ter convencido de que estavam equivocados ou que suas suposições eram verdadeiras apenas quando aplicadas a situações específicas (RAWLS, 2011, p. 266).

Na perspectiva de Rawls, limites à tolerância devem partir do pressuposto de que “*A justiça não exige que os homens que cruzem os braços enquanto outros destroem os alicerces de sua existência*” (RAWLS, 2011, p. 269, grifo nosso). Dessa forma, supondo-se que todos desejam preservar suas vidas, cabe impor limites à tolerância, recorrendo-se a um direito inferido do que é estabelecido na posição original, pois, geralmente, não há nenhuma vantagem em se renunciar ao direito à autopreservação (RAWLS, 2011, p. 269). Assim, é a própria concepção rawlsiana de justiça que – no que concerne ao primeiro princípio de justiça – aponta para a tolerância entre as partes como um imperativo inerente ao princípio da liberdade igual acolhido pelas partes pactuantes. Portanto, a escolha do primeiro princípio de justiça – que implica a liberdade igual para todos – é determinante para que a tolerância se apresente aos pactuantes como condição necessária para a edificação de uma sociedade liberal que, sendo bem ordenada, assumirá a prioridade deste princípio.

1.3 – PLURALISMO E TOLERÂNCIA EM *O LIBERALISMO POLÍTICO*

Na obra *O Liberalismo Político*, como sugere o qualificativo político, Rawls se propôs circunscrever à esfera do político os fundamentos de sua teoria da justiça, eliminando, dessa forma, a possibilidade de derivá-los de pontos de vistas particulares dos cidadãos, isto é, das muitas doutrinas abrangentes que comumente abraçam e que, conseqüentemente, fundamentam suas visões de mundo em diferentes áreas de suas vidas. É, pois, o fato de abraçarem diferentes doutrinas abrangentes que faz suas sociedades serem marcadamente plurais. Então, resulta daí o problema do pluralismo que Rawls tematiza em *LP*, mostrando

que, a despeito dos conflitos que possam existir em sociedades que são democracias liberais, essas sociedades, embora plurais, podem alcançar a estabilidade necessária para a cooperação entre seus membros. Para isso, é necessário que reconheçam que tal estabilidade resulta de uma concepção de justiça independente da doutrina filosófica, moral ou religiosa que afirmem. Assim, segundo Graham, o liberalismo político rawlsiano não é a mera reprodução do argumento liberal padrão que justifica a distinção entre público e privado, no sentido de que os indivíduos desfrutem de uma ‘esfera de liberdade’ na qual eles podem agir de modo que outros possam ‘razoavelmente’ aprovar suas ações, pois o que Rawls pretende é apontar que a base da justificação de seu liberalismo se limita à política e, portanto, sua concepção de justiça deverá ser vista como política, não metafísica, isto é, baseada em uma doutrina abrangente (GRAHAM, 2007, p. 125).

Todavia, para uma adequada compreensão do que motiva Rawls a circunscrever, em *LP*, sua concepção de justiça à esfera do político, é necessário remeter-se a *TJ*. Em *TJ*, Rawls afirmava que seu objetivo era generalizar e levar a um nível mais alto de abstração a doutrina tradicional do contrato social, mostrando que essa doutrina, tal como apresentada em *TJ*, resistiria às objeções mais óbvias que pudessem ser levantadas contra ela, com a expectativa de expor mais claramente os principais fundamentos dessa concepção – denominada *justiça como equidade* – e desenvolvê-la como uma explicação alternativa e sistemática da justiça, dando-lhe, assim, uma conformação que a tornasse superior a concepções rivais, como o utilitarismo (RAWLS, 1993a, p. XVII). É no quadro dessa problemática que Rawls pretendia que sua concepção de justiça fosse vista dentre todas as concepções morais tradicionais como a melhor aproximação às convicções de justiça até então consideradas, e que formavam a base mais adequada para as instituições de uma sociedade democrática (RAWLS, 1993a, p. XVII).

Entretanto, Rawls identifica em *TJ* um grave problema que seria, a seu ver, a ideia irrealista de uma sociedade bem ordenada, como aparece nessa obra. Em *TJ*, Rawls apresenta a tradição do contrato social como parte da filosofia moral, mas ali não faz nenhuma distinção entre filosofia moral e política (RAWLS, 1993a, p. XVII). Tal distinção, no entanto, é necessária para demarcar uma concepção estritamente política de justiça – como pretende ser o liberalismo político – de uma doutrina moral de justiça de alcance geral, já que fundamentada em uma doutrina abrangente (RAWLS, 1993a, p. XVII). Em *TJ*, como ele afirma, “*nada se faz quanto ao contraste entre doutrinas filosóficas e morais abrangentes e*

concepções limitadas ao domínio do político” (RAWLS, 1993a, p. XVII, grifo nosso), ou seja, não há tal distinção, pois ela só aparece em *LP*.

Assim, para Rawls, uma característica essencial de uma sociedade bem ordenada relacionada à justiça como equidade apresentada em *TJ* é que todos os cidadãos dessa sociedade endossam essa ideia com base no que se denomina doutrina filosófica abrangente. Por isso, em *TJ*, supõe-se que esses cidadãos aceitariam os dois princípios da justiça como equidade baseados em tal doutrina (RAWLS, 1993a, p. XVIII). Então, o sério problema a ser enfrentado é que:

Uma sociedade democrática moderna é caracterizada não apenas por um pluralismo de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes, mas por um pluralismo de doutrinas abrangentes incompatíveis, porém razoáveis. Nenhuma dessas doutrinas é afirmada pelos cidadãos em geral. Tampouco se deve esperar que no futuro previsível uma delas, ou alguma outra doutrina razoável, seja alguma vez afirmada por todos, ou quase todos, os cidadãos (RAWLS, 1993a, p. XVIII, tradução nossa).

Em *LP*, Rawls procura, então, enfrentar o fato do pluralismo que resulta inevitavelmente das diferentes e conflitantes doutrinas abrangentes religiosas, filosóficas e morais que os cidadãos livremente endossam em suas sociedades liberais (RAWLS, 1993a, p. XVIII). Rawls argumenta que o liberalismo político lida com o problema do pluralismo partindo de dois pressupostos: 1) para fins políticos, uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis, embora mutuamente incompatíveis, é o resultado normal do exercício da razão humana no quadro de instituições livres de um regime constitucional democrático; 2) uma doutrina abrangente, quando razoável, não rejeitará os princípios essenciais de um regime democrático. Para os casos em que uma sociedade contenha doutrinas abrangentes não razoáveis, irracionais e até absurdas, deve-se buscá-las, evitando que os conflitos que venham a causar não minem a unidade e a justiça dessa sociedade (RAWLS, 1993a, pp. XVIII-XIX), comprometendo, dessa forma, sua estabilidade.

É importante se recordar que a preocupação com a estabilidade das instituições já estava presente em autores modernos como Locke e Voltaire para os quais a tolerância se apresentava como condição necessária para que as sociedades, em meio aos conflitos religiosos que enfrentavam, pudessem alcançar a estabilidade. Para Rawls, o fato do pluralismo (RAWLS, 1993a, p. 34) deve ser entendido não como algo acidental nas democracias liberais, mas como algo que constitui a própria essência dessas sociedades. Assim, já que uma sociedade política é constituída, como afirma Sá, de “*várias comunidades*

que cooperam entre si, tal significa que esta pluralidade não pode deixar de se caracterizar como uma pluralidade tolerante” (SÁ, A. F., 2008, p. 6), daí que a tolerância seja condição para que uma sociedade política possa se manter estável e perdurar no tempo. A expressão *pluralidade tolerante* captura certamente aquilo que Rawls defendeu como ideia de tolerância para uma democracia liberal que tem no pluralismo uma de suas características mais marcantes.

Seguindo o argumento de Rawls, como o pluralismo deve ser entendido como algo que constitui a própria essência das democracias liberais, e não como um problema a ser superado em algum momento, para que essas sociedades se tornem estáveis, seus cidadãos necessitam recorrer à tolerância como princípio normativo e virtude política que possibilitam a convivência entre eles. O fato do pluralismo remete, então, ao problema da estabilidade que é formulado por Rawls nos seguintes termos:

Como é possível que possa existir ao longo do tempo uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, embora incompatíveis? Dito de outra forma: como é possível que doutrinas abrangentes profundamente opostas, embora razoáveis, possam viver juntas e todas afirmem a concepção política de um regime constitucional? Qual é a estrutura e o conteúdo de uma concepção política que pode ganhar o apoio de tal consenso sobreposto? Essas são algumas das questões que o liberalismo político tenta responder (RAWLS, 1993a, p. XX, tradução nossa).

São essas questões que explicam a necessidade de uma concepção de justiça essencialmente política – e não alicerçada em doutrinas abrangentes – e justificam, em *LP*, o uso do artifício da posição original para possibilitar que as partes, novamente moldadas pelas condições contratuais desse artifício, estabeleçam os princípios imparciais de justiça que regularão a cooperação social entre os cidadãos que elas representam no contexto das sociedades plurais em que vivem. Recorde-se que, em *TJ*, Rawls estabelece os princípios normativos da justiça recorrendo, para esse fim, a uma reatualização da teoria do contrato social. Entretanto, embora seja inegável a importância dos princípios de justiça para a edificação de uma sociedade justa, eles já não constituem, como em *TJ*, condição suficiente para tal. Por essa razão, em *LP*, Rawls desenvolve a ideia de consenso sobreposto para lidar com o problema da estabilidade das instituições de sociedades que são democracias liberais diante do pluralismo que lhes é característico e que resulta tanto em grandes divergências como em potenciais conflitos dentro dessas sociedades.

Dado que nas democracias liberais diferentes doutrinas podem vicejar no quadro das instituições livres em que vivem seus cidadãos, seu oposto aponta para o que constitui o fato da opressão, isto é, somente recorrendo ao uso do poder coercitivo do Estado é que uma sociedade poderia ser unificada em torno de uma única doutrina abrangente (RAWLS, 1993a, p. 37). Isso pode ser ilustrado pelo processo de formação dos Estados modernos que recorriam à intolerância religiosa como *raison d'État* julgada necessária para se alcançar sua unidade e estabilidade política e social. Por isso, Rawls entende que uma compreensão continuamente partilhada acerca de uma doutrina abrangente religiosa, filosófica ou moral só poderia ser mantida recorrendo-se ao uso opressivo do poder estatal (RAWLS, 1993, p. 37).

O consenso sobreposto, assim denominado para se demarcar de um consenso construído em torno de meras convenções, só é possível na esfera política se for capaz de evitar ou, pelo menos, diminuir conflitos entre as diferentes visões de mundo dos cidadãos, pois o pluralismo de doutrinas abrangentes pode implicar a fragmentação dos referentes normativos e essas visões de mundo constituem certamente diferentes referentes normativos (religiosos, filosóficos e morais) para os cidadãos. Em consequência das diversas doutrinas abrangentes que os cidadãos das sociedades democráticas liberais endossam, conclui-se, então, que a estabilidade dessas sociedades só possível na medida em que houver consenso em torno de questões fundamentais que possibilitem a convivência pacífica e a cooperação entre seus membros.

A importância do consenso sobreposto pode ser ilustrada pela convivência pacífica entre praticantes de diferentes religiões. Essa convivência, como registra a história, nem sempre foi possível, pois a emergência da tolerância religiosa que a possibilitou, somente ocorreu após inúmeros e sangrentos conflitos entre católicos e protestantes, desencadeados com a Reforma protestante, notadamente nos séculos XVI e XVII. Esses conflitos eram motivados pela ideia de que a sobrevivência de um determinado grupo religioso só seria possível eliminando-se grupos que professassem credos diferentes.

A intolerância religiosa por trás desses conflitos só chegou ao fim ou, pelo menos, arrefeceu, à medida que os diferentes grupos religiosos foram conseguindo estabelecer um consenso em torno de valores comuns que os levaram a uma relativização das causas de seus antagonismos e, assim, após alguns séculos, puderam caminhar para uma convivência pacífica. A propósito, o Conselho Mundial de Igrejas, fundado em 1948 e que nos dias atuais congrega mais de 340 igrejas e denominações cristãs, dentre elas a católica romana, a

luterana, a anglicana e igrejas reformadas (calvinistas), todas elas, como registra a história, envolvidas diretamente em sangrentos conflitos religiosos desencadeados após a Reforma protestante, mostra o longo caminho percorrido por cristãos até superarem a intolerância alimentada por suas divergências doutrinárias e se unirem em torno de valores comuns a suas crenças. Assim, o pluralismo religioso, impensável e inaceitável no século XVI, passou a ser tolerado, aceito e até mesmo promovido por esses grupos cristãos no século XX, podendo ilustrar o fato do pluralismo problematizado por Rawls em *LP*.

Para Rawls, a aceitação do fato do pluralismo razoável é parte da aparente complexidade do liberalismo político. Isto significa que sua aceitação supõe que, em condições ideais para um consenso sobreposto, todo cidadão afirma tanto uma doutrina abrangente quanto a concepção política de sua sociedade, que se unem em alguns aspectos (RAWLS, 1993a, p. XXI). Por essa razão:

Em alguns casos, a concepção política é simplesmente a consequência ou continuação da doutrina abrangente de um cidadão; em outros pode ser relacionada como uma aproximação aceitável, dadas as circunstâncias do mundo social. Em todo caso, uma vez que a concepção política é compartilhada por todos, enquanto as doutrinas razoáveis não o são, devemos distinguir entre uma base pública de justificação geralmente aceita pelos cidadãos em questões políticas fundamentais e as muitas bases não públicas de justificação pertencentes às muitas doutrinas e teorias abrangentes aceitáveis apenas para aqueles que as afirmam (RAWLS, 1993a, XXI, tradução nossa).

Vale ressaltar também que o liberalismo político de Rawls não se refere à sua concepção política de justiça como verdadeira, e sim como razoável. E o faz, como esclarece o autor, não apenas por uma mera questão de terminologia, mas para indicar duas coisas importantes:

Em primeiro lugar, indica o ponto de vista mais limitado da concepção política como articuladora de valores políticos e não de todos os valores, ao mesmo tempo em que fornece uma base pública de justificação. Em segundo lugar, indica que os princípios e ideais da concepção política baseiam-se em princípios da razão prática em união com concepções de sociedade e pessoa, elas próprias concepções da razão prática. Essas concepções especificam a estrutura dentro da qual os princípios da razão prática são aplicados (RAWLS, 1993a, XXII, tradução nossa).

A problemática do pluralismo tem sua origem na Reforma protestante que, para Rawls, foi um evento paradoxal, pois, se por um lado foi com ela que as sociedades modernas se viram na emergência de se tornarem plurais, característica que preservam até os dias de hoje, por outro lado, sua origem é marcada por dogmatismo e intolerância, no que não diferia do

Catolicismo romano que os reformistas combatiam. Assim, para Rawls, na Reforma protestante e em suas consequências – com as longas controvérsias sobre a tolerância religiosa marcante nos séculos XVI e XVII – encontram-se as origens históricas do liberalismo político e do liberalismo em geral, pois o conceito moderno de liberdade de consciência e de pensamento começará a ser gestado nessa época (RAWLS, 1993a, p. XXVI). Segundo Rawls, conquanto outras controvérsias que marcaram esse período e os princípios invocados para enfrentá-las tenham sido certamente de grande importância, merece maior destaque a cisão provocada pela Reforma protestante no interior da Cristandade. É como resultado da problemática característica do movimento reformista que o liberalismo político assume o fato do pluralismo razoável como um pluralismo de doutrinas abrangentes que inclui doutrinas religiosas e não religiosas (RAWLS, 1993a, p. XXVII). Considerando, pois, o contexto que propiciou seu surgimento, o problema do liberalismo político pode ser formulado nos seguintes termos:

Como é possível que exista ao longo do tempo uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais, profundamente dividida por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis? Este é um problema de justiça política, não um problema sobre o bem maior (RAWLS, 1993a, p. XXVII, tradução nossa).

As diferentes doutrinas abrangentes se ocupam, cada uma à sua maneira, de responder ao problema do bem maior. Mas um problema de justiça política – como aquele que concerne às condições necessárias para que uma sociedade possa ser estável e justa – não se resolve a partir de uma doutrina abrangente, qualquer que seja ela (RAWLS, 1993a, p. XXVII). Como uma sociedade democrática liberal é caracterizada pela diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais conflitantes e irreconciliáveis de seus cidadãos, o pluralismo que emerge dessas condições aponta para a necessidade de essa sociedade ser também tolerante. Contudo, os termos para essa tolerância devem ser dados por uma concepção de justiça que seja política, não metafísica. Dessa forma, no quadro dessa problemática,

... quais são os fundamentos da tolerância assim entendida e dado o fato do pluralismo razoável como o resultado inevitável de instituições livres? Combinando ambas as questões temos: como é possível que exista ao longo do tempo uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais, que permanecem profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis? (RAWLS, 1993a, p. 4, tradução nossa).

Na perspectiva de Rawls, o liberalismo político supõe que as lutas mais amargas são travadas em nome dos valores mais elevados contidos nas doutrinas abrangentes que os cidadãos abraçam, isto é, aqueles contidos na religião que professam, nas visões filosóficas de mundo e em diferentes concepções morais do bem que seguem (RAWLS, 1993a, p. 4). Para o autor, partindo-se do pressuposto de que os cidadãos estejam em tão profunda oposição nesses aspectos, uma cooperação justa entre eles não parece ser algo viável e, na verdade, olhando-se para a experiência histórica, ela sugere que essa cooperação raramente ocorre (RAWLS, 1993a, p. 4). É nesse contexto que emergem duas questões fundamentais para o liberalismo político sobre as quais Rawls se debruçou.

A primeira questão, segundo Rawls, é que o curso do pensamento democrático ao longo dos dois últimos séculos, aproximadamente, revela que, até aqui, não se chegou a um acordo quanto à forma ideal de organização das instituições básicas de uma democracia constitucional para que possam satisfazer os termos equitativos de cooperação entre cidadãos considerados livres e iguais (RAWLS, 1993a, p. 4). O desacordo quanto a isso fica patente nas ideias profundamente controvertidas quanto à forma ideal de materializar os valores da liberdade e da igualdade nos direitos e liberdades fundamentais dos cidadãos, de modo a satisfazer as exigências tanto da liberdade quanto da igualdade (Rawls, 1993a, p. 4).

Na esteira de Rawls, o quadro dessa problemática aponta que a tradição do pensamento democrático possui uma vertente que o associa a Locke, para quem maior importância deve ser dada às liberdades de pensamento e consciência, certos direitos fundamentais da pessoa e de propriedade, e o chamado império da lei, isto é, as chamadas “liberdades dos modernos”, conforme Constant. Outra vertente o associa a Rousseau, para quem importância maior deve ser dada às liberdades políticas iguais e aos valores da vida pública que constituíam as “liberdades dos antigos”, também segundo Constant (RAWLS, 1993a, pp. 4-5). Pode-se ver, então, nesse conflito, observa o autor, algo inerente às vertentes que se formaram no interior dessa tradição. Assim, é em resposta à primeira questão referente a esse conflito que Rawls explica que

... a justiça como equidade tenta arbitrar essas tradições conflitantes, primeiro, propondo dois princípios de justiça para servir como diretrizes de como as instituições básicas devem realizar os valores de liberdade e igualdade; e segundo, especificando um ponto de vista a partir do qual esses princípios possam ser vistos como mais apropriados do que outros princípios familiares de justiça à ideia de cidadãos democráticos vistos como pessoas livres e iguais. O que deve ser mostrado é que um certo arranjo de instituições políticas e sociais básicas é mais apropriado

para realizar os valores de liberdade e igualdade quando cidadãos são assim concebidos (RAWLS, 1993a, p. 5, tradução nossa).

Esse arranjo das instituições políticas e sociais básicas é feito com a aplicação dos dois princípios de justiça que, em *LP*, são formulados assim:

- a. Cada pessoa tem igual direito a um esquema totalmente adequado de direitos e liberdades fundamentais iguais, esquema esse que é compatível com o mesmo esquema para todos; e neste esquema as liberdades políticas iguais, e apenas as liberdades de escolha, devem ter seu justo valor garantido.
- b. As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade de oportunidades; e segundo, devem ser para o maior benefício dos membros menos favorecidos da sociedade (RAWLS, 1993a, p. 6, tradução nossa).

Cada um dos princípios mencionados é proposto por Rawls para reger as instituições da estrutura básica em uma área específica, tanto no que concerne a direitos, liberdades e oportunidades fundamentais, como também no que concerne a reivindicações de igualdade, cabendo à segunda parte do segundo princípio sustentar o valor dessas garantias institucionais. Os dois princípios, com o primeiro prevalecendo sobre o segundo, regem as instituições fundamentais que realizam esses valores (RAWLS, 1993a, p. 6). Embora apresentando em *LP* uma formulação dos dois princípios bastante resumida, vale registrar que nessa obra Rawls traz uma novidade em relação à *TJ* no que se refere à primazia do primeiro princípio sobre o segundo:

Em particular, o primeiro princípio que cobre a igualdade de direitos e liberdades básicos pode facilmente ser precedido por um princípio lexicalmente anterior que exige que as necessidades básicas dos cidadãos sejam atendidas, pelo menos na medida em que seu atendimento seja necessário para que os cidadãos compreendam e sejam capazes de exercer esses direitos e liberdades satisfatoriamente (RAWLS, 1993a, p. 7, tradução nossa).

Assim, tal com em *TJ*, os dois princípios de justiça são apresentados em *LP* com o propósito de reger as instituições da estrutura básica de uma sociedade liberal. A postulação rawlsiana de um princípio que antecederesse os dois princípios basilares da justiça como equidade para garantir o atendimento de necessidades básicas dos cidadãos – de modo que pudessem compreender e exercer satisfatoriamente seus direitos e liberdades básicas – mostra que formular uma concepção de justiça substantiva para as sociedades democráticas liberais é um compromisso incontornável da teoria da justiça rawlsiana proposta para essas sociedades.

No que concerne especificamente ao problema suscitado pelo pluralismo nas sociedades democráticas liberais, Rawls entende que é tarefa da filosofia política encontrar uma base comum para resolver a questão fundamental de saber quais instituições poderiam, em meio às divisões provocadas por esse pluralismo, assegurar a liberdade e a igualdade dos cidadãos nessas sociedades (RAWLS, 1993a, p. 8). Assim como em *TJ*, os dois princípios de justiça apresentados em *LP* são formulados para serem aplicados à estrutura básica de uma sociedade democrática liberal. Cabe, pois, às instituições da estrutura básica dessa sociedade assegurar liberdade e igualdade a seus cidadãos, da forma prescrita nesses princípios.

Dessa forma, ante o problema do pluralismo enfrentado em *LP*, a tolerância subjacente ao primeiro princípio de justiça se apresenta como condição para que uma sociedade possa se tornar estável e perdurar no tempo. É com esse propósito que ela se constitui em um instrumento apto para conciliar uma concepção de justiça cujos princípios são públicos e comuns com as concepções particulares de bem que os cidadãos possuem. Posto isso, conforme argumenta Rawls, o objetivo da justiça como equidade é, portanto, uma questão prática: ela é apresentada como uma concepção de justiça que os cidadãos podem compartilhar como base de um acordo político fundamentado, informado e voluntário que expressa sua razão política compartilhada e pública (RAWLS, 1993a, p. 9). Porém, por ser assim, Rawls aponta uma exigência para que uma concepção de justiça consiga se alçar à condição de razão compartilhada: ela deve ser, tanto quanto possível,

..., independente das doutrinas filosóficas e religiosas opostas e conflitantes que os cidadãos afirmam. Ao formular tal concepção, o liberalismo político aplica o princípio da tolerância à própria filosofia. As doutrinas religiosas que em séculos anteriores eram a base reconhecida da sociedade gradualmente cederam lugar a princípios de governo constitucional que todos os cidadãos, qualquer que seja sua visão religiosa, podem endossar. Do mesmo modo, doutrinas filosóficas e morais abrangentes não podem ser endossadas pelos cidadãos em geral, e também não podem mais servir como base reconhecida da sociedade (RAWLS, 1993a, pp. 9-10, tradução nossa).

Para enfrentar o problema da intolerância – sempre possível em sociedades plurais, mas com potencial conflitante para inviabilizar a cooperação entre os cidadãos e, conseqüentemente, a estabilidade dessas sociedades – o liberalismo político busca uma concepção política de justiça que possa obter o apoio de um consenso sobreposto de doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis em uma sociedade regulada por ele (RAWLS, 1993a, p. 10). Por serem razoáveis, essas doutrinas apontam para pontos de convergência entre elas e

são esses pontos que possibilitam tal consenso. Obter o apoio de doutrinas razoáveis, salienta Rawls, prepara o terreno para responder à questão acerca de como os cidadãos podem manter uma sociedade democrática justa e estável, a despeito de profundas divisões provocadas por essas doutrinas abrangentes (RAWLS, 1993a, p. 10). Para esse fim,

... normalmente é desejável que as visões filosóficas e morais abrangentes que costumamos usar no debate de questões políticas fundamentais cedam na vida pública. A razão pública – o raciocínio dos cidadãos no fórum público sobre fundamentos constitucionais e questões básicas de justiça – é agora melhor conduzido por uma concepção política cujos princípios e valores todos os cidadãos podem endossar (...). Essa concepção política deve ser, por assim dizer, política e não metafísica (RAWLS, 1993a, p. 10, tradução nossa).

Seguindo o argumento de Rawls, o liberalismo político tem como desiderato a formulação de uma concepção política de justiça capaz de se constituir em uma visão independente, isto é, uma visão que não se afigure a nenhuma doutrina metafísica ou epistemológica específica, objetivando se apresentar apenas como uma concepção política a que os cidadãos possam aderir deixando de lado suas doutrinas abrangentes (RAWLS, 1993a, p. 11). Nessa concepção política de justiça, são apresentados, então, os dois princípios de justiça que tanto especificam os termos de cooperação como também as exigências para que as instituições básicas de uma sociedade possam ser consideradas justas (RAWLS, 1993a, p. 11). Entendida como interpretação de valores políticos,

(...) uma concepção política independente não nega a existência de outros valores que se aplicam, digamos, à esfera pessoal, familiar e associativa; nem diz que os valores políticos são separados ou descontínuos com outros valores. Um objetivo, como eu disse, é especificar o domínio do político e sua concepção de justiça de tal forma que suas instituições possam obter o apoio de um consenso sobreposto. Nesse caso, os próprios cidadãos, no exercício de sua liberdade de pensamento e consciência, e olhando para suas doutrinas abrangentes, veem a concepção política como derivada, congruente ou, pelo menos, não conflitante com seus outros valores (RAWLS, 1993a, p. 11, tradução nossa).

Então, na esteira de Rawls, ao indicar as condições para que uma sociedade possa ser justa e estável, a despeito das divisões resultantes de seu pluralismo, o liberalismo político conduz à ideia de consenso sobreposto, isto é, como uma sociedade democrática bem ordenada nos termos da justiça como equidade pode estabelecer e preservar sua unidade e estabilidade, dado o pluralismo razoável que lhe é característico. Segundo Rawls, em tal sociedade, uma doutrina abrangente razoável não pode assegurar a base da unidade social

nem pode fornecer o conteúdo da razão pública sobre questões políticas fundamentais, pois, sendo sempre uma visão particular acerca do bem e do justo, não é capaz de gerar consenso (RAWLS, 1993a, p.134).

Em *LP*, Rawls tematiza, então, o problema da tolerância no quadro do pluralismo característico das democracias liberais modernas. Assim como em *TJ*, o primeiro princípio de justiça escolhido sob as condições da posição original em *LP* aponta para a liberdade igual. Isso mostra que a tolerância se impõe como uma condição normativa para uma sociedade política – assentada no ideal igualitário de Rawls – na medida em que, derivada da equidade entre as partes representantes dos cidadãos, ela emerge como condição para a realização da justiça que se expressa na forma de respeito mútuo entre partes que se reconhecem como iguais. Em *LP*, a tolerância se expressa não apenas na forma de princípio normativo, mas também como virtude política necessária para um consenso sobreposto em sociedades políticas liberais marcadas pelo pluralismo. Tal consenso é condição para que sejam estáveis. Mas uma estabilidade duradoura só é possível se resultar de um acordo sobre a concepção de justiça que todos os cidadãos podem endossar aliado a um consenso político entre as partes pactuantes. É, pois, buscando alcançar essas condições que Rawls apresenta, em *LP*, a distinção entre doutrinas abrangentes razoáveis que se baseiam na compreensão dos limites estabelecidos pela razão pública, e as simples doutrinas abrangentes que são aquelas que se fundamentam em uma compreensão de bem com pretensões de universalidade (RAWLS, 1993a, pp. 70-8). Com tal distinção, tem-se a diferença entre o pluralismo razoável e o pluralismo como tal. Assim, no interior de uma democracia liberal, pode-se deparar com a coexistência de duas formas de pluralismo resultantes da diversidade de doutrinas abrangentes dos cidadãos.

No pluralismo como tal, essas doutrinas carecem de razoabilidade, assumindo uma forma irracional ou mesmo agressiva que impossibilita a convivência pacífica e a cooperação entre os cidadãos. Mas, com o passar do tempo, a convivência entre os cidadãos os leva a uma lenta evolução política que resulta no pluralismo razoável, isto é, uma diversidade de doutrinas abrangentes razoáveis afirmadas por pessoas razoáveis (RAWLS, 1993a, pp. 70-8). A passagem de um para o outro só é possível através do aprendizado moral que se dá no contexto da convivência dos cidadãos com princípios de justiça liberal, primeiramente na forma de *modus vivendi* expresso no consenso constitucional. O que propicia tal aprendizado é o fato de os cidadãos poderem viver sob as instituições de uma sociedade bem ordenada.

Diante do pluralismo razoável, a tolerância se impõe, pois, como necessária para que os cidadãos possam considerar as doutrinas abrangentes razoáveis uns dos outros como igualmente válidas, a despeito das diferenças que existam entre elas, de tal forma que ela – a tolerância – seja a expressão da razoabilidade desses cidadãos que, ao endossarem os princípios de justiça, submetem a eles suas concepções particulares do bem:

Se alguém diz “eu não endosso princípios liberais porque não sou liberal”, então o que podemos dizer? Se não há nada que possamos dizer – se não podemos dar razões para endossar esses princípios – é difícil afirmar que estamos sendo razoáveis. Se podemos dizer algo, segue-se que os valores políticos têm uma força persuasiva independente de qualquer concepção abrangente do bem (GRAHAM, 2007, p. 135, tradução nossa).

Entretanto, para Graham, os dois princípios de justiça expressam valores políticos que terão força persuasiva independente das concepções abrangentes de bem dos cidadãos, à medida que esses cidadãos possam se mover para esses valores a partir da concepção de bem que possuem, daí a necessidade de as doutrinas abrangentes que os orientam serem razoáveis (GRAHAM, 2007, p. 135). Segundo Freeman, por diferirem em suas concepções do bem, os cidadãos não endossariam todos a mesma doutrina abrangente, pois não existe uma única doutrina ou concepção particular do bem a que todos possam recorrer, supondo-a capaz de fornecer os princípios de justiça para uma sociedade bem ordenada (FREEMAN, 2007, p. 342). Além disso, para esses cidadãos seria inadequado buscar um consenso apelando, por exemplo, a uma autoridade política ou religiosa que decidisse sobre uma concepção de justiça que fosse a melhor para eles, em vista de sua concepção de si mesmos como livres e iguais (FREEMAN, 2007, p. 342).

Vale ressaltar que a ideia de uma sociedade política alçada em torno de um consenso que prescindisse das doutrinas religiosas dos pactuantes não é nova e foi problematizada, de formas distintas, pelos contratualistas modernos. Locke (2007), por exemplo, em sua *Carta sobre a Tolerância*, já havia alertado para a necessidade de se evitar que o exercício do poder político viesse a se relacionar com as crenças religiosas dos cidadãos, uma vez que, dessa forma, seria impossível que esses cidadãos chegassem a um acordo sobre a verdadeira fé. Dada a impossibilidade de se chegar a um acordo no campo da fé, onde havia tantas divergências quanto à verdadeira doutrina religiosa a ser seguida, se tais divergências os conduzissem no campo da política, minariam qualquer possibilidade de consenso entre eles,

daí a necessidade, segundo Locke, de religião e política serem tratadas como domínios distintos.

Para Graham, o que Rawls intenta com sua ideia de consenso sobreposto é explicar que doutrinas abrangentes razoáveis podem endossar uma mesma concepção política de justiça, cada uma a partir de seu próprio ponto de vista (GRAHAM, 2007, p. 135). Pode-se concluir, então, que desse consenso sobreposto emerge uma concepção política de justiça que, em meio à pluralidade de visões de mundo dos cidadãos das sociedades liberais, oferece a esses cidadãos as condições necessárias para endossarem princípios – contidos nessa concepção – que consideram razoáveis para as questões políticas fundamentais das sociedades liberais onde vivem.

Então, partindo do fato do pluralismo razoável característico das sociedades políticas liberais, essa concepção política de justiça será erguida de modo a promover o consenso entre os cidadãos dessas sociedades. Mas, para se chegar a uma compreensão de sociedade nesses termos, é necessário se atentar para a distinção que Rawls apresenta entre sociedade política, comunidade e associação, pois com tal distinção se pode entender a tolerância como essencial para as sociedades liberais bem ordenadas, a despeito da pluralidade que as caracteriza e dos conflitos que elas são potencialmente capazes de produzir.

Seguindo o argumento de Rawls, concluí-se que uma sociedade política bem ordenada não é nem comunidade nem associação. Uma comunidade se fundamenta na doutrina abrangente que seus membros compartilham, como por exemplo, a doutrina de uma determinada confissão religiosa. Também difere das associações que se caracterizam por terem objetivos e fins últimos que devem ser entendidos como aqueles que ocupam lugar especial nas doutrinas abrangentes que seus membros endossam (RAWLS, 1993a, pp. 40-42). Dessa forma, tanto comunidades como associações são organizações sociais orientadas por algum tipo de doutrina abrangente. A sociedade política, no entanto, deve ser vista como um sistema social completo e fechado (RAWLS, 1993a, pp. 40-42). Como uma sociedade política abriga comunidades e associações orientadas por doutrinas abrangentes diversas, é necessário se enfrentar o problema da tolerância, uma vez que, dada a diversidade de doutrinas abrangentes encontradas em comunidades e associações, tem-se uma sociedade política essencialmente plural e potencialmente conflitante.

Dessa forma, conforme Petrucciani, o horizonte liberal de Rawls o leva a rechaçar princípios de justiça que expressassem apenas uma visão particular do bem, pois os princípios

de uma concepção de justiça que leva a sério o pluralismo devem vincular igualmente todos os cidadãos e, assim sendo, muitos desses cidadãos certamente não se reconheceriam em princípios de justiça cujo fundamento fosse uma doutrina abrangente específica (PETRUCCIANI, 2014, p. 181). Por isso, na esteira de Rawls, uma concepção de justiça compatível com o fato do pluralismo implicará a compreensão de que o justo deve ter primazia sobre o bem. Assim, concepções particulares do bem serão evitadas, dando lugar ao compromisso com princípios de justiça que podem ser aceitos por todos. Ao se comprometerem com esses princípios, os cidadãos fazem da tolerância a expressão desse compromisso, pois, a despeito de suas muitas doutrinas abrangentes, uma vez movidos pela tolerância, acolhem uma concepção de justiça que é política, não metafísica. Para Rawls, *“isso permite que a concepção política partilhada sirva de base à razão pública em debates sobre questões políticas, quando estão em jogo fundamentos constitucionais e questões de justiça básica”* (RAWLS, 1993a, p. 48, grifo nosso).

2 – DAS SOCIEDADES DOMÉSTICAS LIBERAIS À SOCIEDADE DOS POVOS: TOLERÂNCIA, PAZ MUNDIAL E JUSTIÇA GLOBAL NO *DIREITO DOS POVOS*

Em *TJ* e *LP*, Rawls problematiza justiça e tolerância no contexto de sociedades domésticas liberais bem ordenadas. Como foi visto, a concepção de justiça que Rawls apresenta nessas obras, fundamentada nos dois princípios da justiça como equidade, tem como objeto a estrutura básica dessas sociedades. Uma vez estabelecida uma concepção de justiça que dá conta da problemática das sociedades domésticas liberais, no *DP*, Rawls se volta para questões de justiça internacional para mostrar como uma sociedade liberal bem ordenada deve se orientar em suas relações com outras sociedades na esfera internacional, de modo particular com as sociedades hierárquicas decentes. A importância do *DP* reside, pois, em mostrar como Rawls entendia que as sociedades liberais bem ordenadas deveriam conduzir sua política externa. Assim, se Rawls apresenta em *TJ* e *LP* os pilares de sua concepção de justiça com o propósito de mostrar como seria uma sociedade bem ordenada conforme a justiça como equidade, no *DP*, seu propósito é apresentar os princípios a serem seguidos por sociedades bem ordenadas liberais na esfera internacional com vistas à realização de sua utopia realista. É, pois, dessa forma, que o *DP* completa a teoria da justiça rawlsiana e, partindo-se dessa compreensão, sem o *DP* a teoria da justiça rawlsiana teria ficado incompleta. O *DP* não se apresenta como um tratado de direito internacional e seus oito princípios não implicam uma concepção de justiça global. A rigor, esses princípios se aproximam muito mais de diretrizes propostas por Rawls para se lograr o objetivo específico de ensejar as condições para a construção de uma ordem internacional estável e pacífica. Quanto a isso, é importante se atentar que Rawls afirma já nas primeiras páginas do *DP* que o objetivo desta obra seria plenamente alcançado quando todos os povos tivessem conseguido estabelecer um regime liberal ou decente. Para alcançar esse objetivo, o *DP* é motivado por duas ideias principais:

Uma delas é que os grandes males da história humana – guerra injusta e opressão, perseguição religiosa e negação da liberdade de consciência, fome e pobreza, para não mencionar genocídio e assassinato em massa – decorrem da injustiça política, com suas próprias crueldades e insensibilidade. (Aqui a ideia de justiça política é a mesma discutida pelo liberalismo político, da qual se desenvolveu o Direito dos Povos). A outra ideia principal, obviamente ligada à primeira, é que, uma vez que as formas mais graves de injustiça política são eliminadas seguindo políticas sociais justas (ou pelo menos decentes) e estabelecendo instituições básicas justas (ou pelo menos decentes), esses grandes males acabarão por desaparecer (RAWLS, 1999b, pp. 6-7, tradução nossa).

Para alcançar esse objetivo, o *DP* se propõe estender para a ordem internacional uma determinada concepção liberal de justiça e, como consequência, estabelecer – inspirado no *foedus pacificum* da *Paz Perpétua* de Kant – os fundamentos para a criação de uma ordem internacional estável e pacífica. Kant, mais que qualquer outro pensador, tem seu nome ligado a um projeto de paz perpétua. Tal projeto começa a ser gestado em um contexto marcado por guerras de conquistas, conflitos religiosos entre católicos e protestantes decorrentes da Reforma protestante, e da consolidação dos Estados Nacionais perpetrada com a anexação de territórios e colonização de povos. Todos esses acontecimentos tensionaram os Estados europeus no período moderno, culminando com a realização de tratados internacionais e em alianças de paz que pusessem fim aos conflitos travados nesse contexto. Exemplos desses tratados são a *Paz de Augsburg*, de 1555, que estabelecia no Sacro Império Romano-Germânico a tolerância aos luteranos, e a *Paz de Vestfália*, de 1648, que apresentava uma série de acordos com o objetivo de pôr fim à Guerra dos Trinta Anos que conflagrou a Europa de 1618 a 1648, além do *Tratado de Basileia*, celebrado em 1795 para pôr fim às hostilidades entre França e Espanha.

Kant (2018), em sua obra *À Paz Perpétua*, argumenta que Estados constituídos na forma de Repúblicas seriam mais propícios à paz, pois povos sob uma constituição republicana – que assegura a separação de poderes e a representação popular – só consentiriam em entrar em guerra caso estivessem dispostos a arcar com os custos econômicos que as guerras inevitavelmente acarretam ou diante de ameaças que, de fato, justificassem esses custos. O princípio norteador do projeto kantiano é que a paz entre povos só pode ser alcançada se as relações entre eles refletirem as relações entre indivíduos livres que vivem em sociedades justas e, para Kant, uma república seria um modelo de sociedade justa. É, pois, orientando-se pela *Paz Perpétua* de Kant que Rawls propõe sua utopia realista:⁷ a união de povos liberais e decentes em uma Sociedade dos Povos que ensejaria as condições para o enfrentamento dos grandes males que se alastram pelo mundo (RAWLS, 1999b, pp. 6-7) e, conseqüentemente, para a construção de uma nova ordem internacional. Assim, para Rawls, guerra injusta, imigração e armas nucleares e outras armas de destruição em massa

⁷ Uma leitura do *DP* que faça justiça aos propósitos de Rawls com essa obra – seja para criticá-lo, seja para defendê-lo – deve considerar o importante papel das idealizações que alimentam a utopia realista rawlsiana e o quanto o *DP* é tributário da teoria ideal, o que se evidencia no forte apelo normativo presente nessa obra. Registro aqui minha gratidão ao prof. Dr. Luis Paulo Rouanet por haver chamado à atenção para isso em sua participação com examinador em minha banca de Qualificação.

seriam problemas passíveis de serem superados a partir de um concerto em torno dos princípios do *DP*, primeiramente entre povos liberais, para os quais a paz democrática não se mostra apenas viável, mas já uma realidade (RAWLS, 1999b, p. 8). Em seguida, dar-se-ia outro passo rumo à união desses povos com os povos decentes na Sociedade dos Povos:

O fato crucial para o problema da guerra é que as sociedades democráticas constitucionais não entram em guerra umas com as outras (§5). Isso não ocorre porque os cidadãos de tais sociedades sejam peculiarmente justos e bons, mas simplesmente porque eles não têm motivos para entrar em guerra uns com os outros. Compare as sociedades democráticas com os Estados-nação do início do período moderno na Europa. Inglaterra, França, Espanha, Habsburgo, Áustria, Suécia e outras travaram guerras dinásticas por território, religião verdadeira, poder e glória e um lugar ao sol. Estas foram guerras de monarcas e casas reais; a estrutura institucional interna dessas sociedades as tornava inerentemente agressivas e hostis a outros Estados. O fato crucial da paz entre as democracias repousa na estrutura interna das sociedades democráticas, que não são tentadas a ir à guerra exceto em legítima defesa ou em casos graves de intervenção em sociedades injustas para proteger os direitos humanos. Uma vez que as sociedades democráticas constitucionais estão a salvo umas das outras, a paz reina entre elas (RAWLS, 1999b, p. 8, tradução nossa).

Assim, pode-se concluir que Rawls traçou como objetivo para essa obra responder a um problema específico, qual seja: como os povos de sociedades bem ordenadas podem, associando-se uns aos outros na Sociedade dos Povos, alcançar as condições mínimas para eliminar os grandes males da história humana e, dessa forma, construir uma ordem internacional estável e pacífica? As condições mínimas para tal demandam, então, segundo Rawls, ideais e princípios próprios de uma concepção liberal de justiça que se mostrem razoáveis também para os povos das sociedades decentes:

A razão pela qual passamos a considerar o ponto de vista dos povos decentes não é prescrever princípios de justiça para eles, mas nos assegurar de que os ideais e princípios da política externa de um povo liberal também são razoáveis de um ponto de vista não liberal decente. A necessidade dessa garantia é uma característica inerente à concepção liberal. O Direito dos Povos afirma que existem pontos de vista decentes não liberais e que a questão de até que ponto os povos não liberais devem ser tolerados é uma questão essencial da política externa liberal (RAWLS, 1999b, p. 10, tradução nossa).

A razoabilidade dos oito princípios do *DP* leva povos liberais e decentes a honrá-los, pois constituem o fundamento normativo comum para suas relações. Além disso, também apontam os limites da tolerância liberal a outras sociedades. No entanto, esses princípios não são impostos aos povos decentes como condição para que sejam aceitos na Sociedade dos

Povos. Ou seja, é equivocado se concluir que os princípios do *DP* são usados para tornar liberais as sociedades decentes, embora Rawls assuma que as sociedades liberais são seu modelo ideal. O fato de serem honrados também por povos decentes confirma que sociedades liberais e decentes possuem, idealmente, na concepção de justiça que informa sua estrutura básica elementos que convergem e que, em outro momento, cimentarão a estrutura básica da Sociedade dos Povos de que serão membros. Que haja essa convergência, no entanto, é algo que só poderá ser constatado pelos povos liberais no momento em que os representantes dos povos decentes, submetidos às condições da posição original de segundo nível, vierem a endossar os mesmos princípios do *DP* já escolhidos pelos representantes dos povos liberais.

Isso mostra que a tolerância dos povos liberais aos povos decentes – necessária para sua convivência pacífica – se inicia em uma perspectiva vertical, já que claramente os povos liberais, ao traçar diretrizes para sua política externa, que são os oito princípios do *DP*, apontam as condições sob as quais poderiam tolerar outros povos, isto é, cabe a eles determinar até que ponto os povos decentes devem ser tolerados (RAWLS, 1999b, p. 10). Quais são essas condições? Que as sociedades decentes estejam dispostas a honrar os mesmos princípios do *DP* que as sociedades liberais honram. Uma vez que se confirma que as sociedades decentes, dada sua organização interna, oferecem os elementos mínimos para serem toleradas, a tolerância liberal, inicialmente esboçada em uma perspectiva vertical, assume a forma horizontal, pois tais sociedades se mostram dignas de serem tratadas com respeito e acolhidas como iguais pelas sociedades liberais. No *DP*, a tolerância se desvela, então, em uma dupla perspectiva: vertical e horizontal,⁸ nisso diferindo da ideia de tolerância contida em *TJ* e *LP* em que ela se apresenta sempre em uma perspectiva horizontal, já que por força do primeiro princípio de justiça escolhido na posição original, a liberdade igual assegurada às partes implica a tolerância entre elas na forma de respeito mútuo.

Uma vez que o *DP* propõe um concerto entre diferentes povos – liberais e decentes – como condição para a paz, é o fato do pluralismo razoável que aponta os limites da possibilidade política prática (RAWLS, 1999b, p. 12) para se alcançar os termos dessa paz. Pois, como esclarece Rawls, mesmo que tenha havido “*outras eras históricas quando,*

⁸ Agradeço ao prof. Dr. Cláudio Araújo Reis que, como examinador de minha banca de Defesa de Projeto e, depois, de Qualificação, apontou falta de clareza na forma como eu apresentava meu argumento sobre a problemática da tolerância liberal aos povos decentes. Neste e em outros pontos de minha argumentação, seus comentários sempre judiciosos foram de grande importância para que eu pudesse levar esta pesquisa a um bom termo.

costuma-se dizer; as pessoas dentro de uma sociedade doméstica estavam unidas (embora talvez nunca tenham realmente estado) na afirmação de uma doutrina abrangente” (RAWLS, 1999b, p. 12, grifo nosso). Como exemplo de união de pessoas na afirmação de uma doutrina abrangente comum, pode-se citar o que acontecia com a Cristandade antes da Reforma protestante, quando não havia cisões no campo da fé e o Catolicismo de matriz romana era a religião dominante em grande parte da Europa e em muitas colônias de países europeus, como era o caso do Brasil. Na atualidade, as sociedades tendem a ser plurais, particularmente aquelas que são democracias liberais. De certa forma, vê-se que o pluralismo também pode ser uma característica de sociedades hierárquicas que, sendo decentes, terão uma concepção de justiça do bem comum capaz de lidar com ele no interior de suas sociedades. A diversidade de povos implica, então, enfrentar o pluralismo da forma como o *DP* propõe: recorrendo-se à tolerância, pois ela é condição para se alcançar paz e justiça entre os povos. Assim, se no plano interno das democracias liberais, o pluralismo requer dessas sociedades o compromisso com a tolerância, no plano externo, em que diferentes sociedades travam relações entre si, a diversidade de povos que daí emerge expressa outra forma de pluralismo que também requer das sociedades liberais o compromisso com a tolerância com parte de sua política externa, evitando, dessa forma, todo intervencionismo naquelas que, mesmo não sendo liberais, não constituem uma ameaça à paz.

2.1 – A TEORIA IDEAL

O *DP* tem também como fundamento o artifício do contrato social como situação ideal para a escolha de princípios para o caso internacional. Mas, para este caso, a posição original se apresenta com propósitos distintos, se considerada a forma como é aplicada em *TJ* e *LP*. Por essa razão, o processo de extensão do contrato social para a Sociedade dos Povos se desdobra em três partes da teoria ideal. Na primeira parte, Rawls apresenta a extensão da ideia de contrato social geral para a sociedade de povos democráticos liberais. Na segunda parte, a extensão é feita à sociedade dos povos hierárquicos decentes que, mesmo não sendo liberais, possuem características que os tornam aceitáveis como membros de boa posição em uma Sociedade de Povos:

Eu uso o termo “decente” para descrever sociedades não liberais cujas instituições básicas atendem a certas condições específicas de direito político e justiça (incluindo o direito dos cidadãos de desempenhar um papel substancial, por exemplo, por meio de associações e grupos, na tomada de decisões políticas) e conduzem seus cidadãos para honrar um direito razoavelmente justo para a Sociedade dos Povos (RAWLS, 1999b, p. 3, tradução nossa).

Por fim, na terceira parte da teoria ideal, Rawls quer mostrar que ambos os tipos de sociedades, liberais e decentes, concordariam com o mesmo *DP*. Assim, a teoria ideal em sua função normativa aponta princípios ou ideias com o propósito de orientar ações em um contexto ideal, que é aquele onde há estrito cumprimento das normas prescritas ou as condições julgadas favoráveis para o cumprimento dessas normas contidas nos oito princípios do *DP*. Dessa forma, deve-se ter claro que a teoria ideal, no *DP*, é uma diretriz para uma meta que se quer alcançar: uma ordem internacional estável e pacífica. Sem se ter isso claro, as ideias reguladoras próprias da teoria ideal podem ser tomadas, equivocadamente, como descrição de situações factuais, quando, na verdade, ela não se ocupa em fazer tal descrição. Dessa forma, ao se referir, por exemplo, a características de povos liberais e de povos decentes, Rawls não está fazendo uma descrição de povos reais, mas apontando um ideal de sociedade, seja ela liberal ou decente.

Contrariamente, ao tratar da teoria não ideal, ver-se-á que Rawls aponta duas situações não ideais com as quais os povos bem ordenados devem lidar orientados pelos princípios do *DP*: a existência de Estados fora da lei e de sociedades sobrecarregadas. A existência de sociedades assim evidencia uma realidade não ideal que precisa ser transformada para que a ordem internacional idealizada pelo autor possa ser alcançada. Ou seja, a teoria não ideal se ocupa das condições em que não há cumprimento – total ou parcial – de normas já prescritas pela teoria ideal como necessárias para que os povos bem ordenados possam viver em um mundo ideal. Por ser assim, a teoria não ideal pressupõe, então, para sua elaboração, como esclarece Rawls, a existência de uma teoria ideal sob a qual orientará os cursos de ação necessários para se enfrentar as situações de incumprimento dos princípios do *DP* (RAWLS, 1999b, pp. 89-90). Atentar para o fato de que Rawls, no *DP*, desenvolve seus argumentos à luz da teoria ideal e da não ideal é importante para se sustentar, de forma judiciosa, tanto uma crítica quanto uma defesa da obra, pois a concepção rawlsiana de direito dos povos se apresenta como uma utopia realista, isto é, se move entre utopia e realismo, recorrendo, para tanto, à teoria ideal e à teoria não ideal.

É na primeira parte da teoria ideal que Rawls apresenta as ideias reguladoras de povos liberais e povos decentes, posição original e Sociedade dos Povos para substanciar os principais argumentos que informam sua concepção de direito dos povos. Por serem ideias reguladoras, devem ser vistas como o modelo daquilo que se quer alcançar. No caso específico dos povos liberais, não há grande dificuldade para se encontrar no mundo real sociedades liberais que, em sua organização interna, se aproximem, em alguma medida, da forma como Rawls as idealiza. O mesmo não vale para os povos decentes, já que no mundo real não há nada semelhante às sociedades desses povos que, conforme o *DP*, são hierárquicas. Por isso, tanto em um caso quanto no outro, os povos liberais e os povos decentes devem ser vistos, antes de tudo, como ideias reguladoras. Tendo isso em mente, pode-se saber para onde Rawls está dirigindo seu olhar. Em alguns momentos, é para o mundo real, que, dados seus grandes males, deve ser transformado. Em outros momentos, é para um mundo ideal, que pode ser alcançado debelando-se os grandes males que o assolam.

A teoria ideal mostra que as sociedades liberais constituem o melhor modelo de sociedade bem ordenada e pacífica que, dada estas características, assumem um papel de primazia na construção da Sociedade dos Povos. É também na teoria ideal que Rawls apresenta os oito princípios do *DP* a serem selecionados por representantes de povos liberais e, depois, endossados por representantes de povos decentes. Esses princípios fundamentam a concepção de justiça sob a qual os povos membros da Sociedade dos Povos deverão se pautar em suas relações mútuas e em suas ações ante as sociedades não bem ordenadas. Supondo-se que os princípios do *DP* são razoáveis para todos os povos bem ordenados, a teoria ideal quer evidenciar que sua aceitação cria as condições para uma ordem internacional estável e pacífica pelas razões certas, e não como equilíbrio de forças (RAWLS, 1999b, p. 44).

2.2 – O DIREITO DOS POVOS E A JUSTIÇA INTERNACIONAL

Uma compreensão adequada do *DP* pressupõe se partir, segundo Audard, de uma definição clara da expressão “justiça internacional”, dada sua ambiguidade, já que se refere tanto ao direito positivo quanto a regras ou princípios normativos (AUDARD, 2007, p. 229). Para a autora, a noção de justiça internacional de Rawls não está centrada na justiça institucional ou no direito internacional, mas nos princípios normativos que devem reger a política externa de uma sociedade doméstica liberal em suas interações econômicas, jurídicas

e políticas com outras sociedades (AUDARD, 2007, p. 229). Na esteira de Audard, isso explica por que Rawls, no *DP*, tem um objetivo mais específico e restrito que aquele comumente encontrado em teorias de justiça internacional. Deve-se notar também que o *DP*, como Rawls explica, é distinto do *jus gentium* clássico ou direito dos povos, que constitui o corpo atual do direito público internacional que se aplica a todas as nações (AUDARD, 2007, p. 229). Além disso, observa Audard, a Sociedade dos Povos idealizada pela utopia realista rawlsiana não se apresenta como um substituto para as Nações Unidas, uma vez que exclui aquelas consideradas não bem ordenadas como as sociedades sobrecarregadas que não têm capacidade de cooperar, os Estados fora da lei que se recusam a aquiescer a normas políticas e legais compartilhadas, além dos absolutismos benevolentes (AUDARD, 2007, pp. 229-30). No que concerne a estes últimos, não constituem sociedades bem ordenadas porque lhes falta uma hierarquia de consulta decente para possibilitar a seus súditos alguma forma de participação política. Assim, observa-se que os povos a serem incorporados à Sociedade dos Povos são apenas aqueles que, na organização interna de suas sociedades, alcançam as condições minimamente necessárias para serem bem ordenados, quais seja: os liberais e os decentes. É interessante se observar que, à luz do *DP*, os povos bem ordenados expressarão em suas relações com outros povos os valores da concepção de justiça sob a qual se organizam internamente.

O fato de a Sociedade dos Povos não incluir todos os atores da arena internacional mostra que o *DP* não se move em uma direção cosmopolita que resultasse em uma concepção de justiça global, mas por princípios políticos específicos de uma concepção de justiça liberal que são compartilhados, primeiramente, por todas as sociedades liberais e, depois, pelas sociedades decentes que os endossam por serem também bem ordenadas. Como os princípios do *DP* são compartilhados por sociedades liberais e decentes, devem orientá-las em suas relações entre si e também ante os atores da arena internacional que não fazem parte da Sociedade dos Povos, de modo particular, quanto ao enfrentamento de violações dos direitos humanos urgentes nos Estados fora da lei, da pobreza nas sociedades sobrecarregadas e nas situações extremas que os obriguem a travar guerras de autodefesa, conforme o 5º princípio da Carta dos Povos, observando, nessas situações, o *jus in bello* prescrito no *DP*.

Outro ponto apontado por Audard que merece atenção por sua relevância para pesquisas sobre o pensamento rawlsiano é que o *DP* é valioso como elemento de exegese interna do projeto inteiro de Rawls que começa com *TJ*, passando por *LP* e se concluindo com

o *DP*. Para a autora, trata-se de uma obra que atualiza e complementa o significado do princípio de reciprocidade e de imparcialidade contidos na concepção rawlsiana de justiça (AUDARD, 2007, p. 230). Audard também destaca no *DP* o que ela entende como conflitos entre o holismo social de Rawls e seu individualismo moral, particularmente quanto à proteção universal dos direitos humanos em que Rawls adota, em nome da tolerância às sociedades decentes, uma concepção limitada e controversa de direitos humanos urgentes, embora coerente com sua sensibilidade à estrutura social e à natureza idiossincrática dos povos (AUDARD, 2007, p. 230).

Essa concepção limitada de direitos humanos urgentes pode ter, se considerada em uma perspectiva pragmática, maior adesão de sociedades domésticas não liberais, mas decentes, além do que, expressa o respeito para com a autonomia dos povos e, conseqüentemente, com o pluralismo entre os povos. Assim, Rawls em suas postulações para lançar as bases de sua utopia realista, se considerado o campo teórico das relações internacionais, ora se aproxima do idealismo, ora se aproxima do realismo para construir uma concepção de direito dos povos que possa conduzir as sociedades liberais no cenário internacional, sem ter, no entanto, a pretensão de apresentar o *DP* como um tratado de direito internacional:

Esta monografia sobre o Direito dos Povos não é um tratado nem um manual de direito internacional. Em vez disso, é um trabalho que se concentra estritamente em certas questões relacionadas à possibilidade de uma utopia realista e às condições sob as quais ela pode ser obtida. Começo e termino com a ideia de uma utopia realista (RAWLS, 1999b, pp. 5-6, tradução nossa).

O *DP* não se apresenta como um tratado de direito internacional nem se move pela perspectiva de ser uma concepção abrangente de justiça global pressuposta em uma ideia de justiça cosmopolita que, dessa forma, poderia ser aceita pelos povos com base na afirmação de valores a serem compartilhados universalmente, tais como aqueles contidos na DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS (DUDH). Quanto a isso, é bastante ilustrativo que em todo texto do *DP* a palavra global seja mencionada várias vezes e a expressão *justiça global* uma única vez, mas aludindo ao cosmopolitismo, ao qual Rawls faz objeções, não para se referir aos ideais e princípios liberais que concernem à sua concepção de direito dos povos. Nas palavras de Rawls,

... é importante observar que o Direito dos Povos se desenvolve dentro do liberalismo político e é uma extensão de uma concepção liberal de justiça para um regime doméstico para uma Sociedade dos Povos. Ressalto que, ao desenvolver o Direito dos Povos dentro de uma concepção liberal de justiça, elaboramos os ideais e princípios da política externa de um povo liberal razoavelmente justo. Esta preocupação com a política externa de um povo liberal está implícita em tudo (RAWLS, 1999b, pp. 9-10, tradução nossa).

Resta claro que Rawls propõe o *DP* como projeção para a esfera internacional dos ideais e princípios que, idealmente, devem orientar a política externa de um povo liberal e é dessa forma que se trata da “extensão” “*de uma concepção liberal de justiça para um regime doméstico para uma Sociedade dos Povos de uma certa concepção liberal de justiça*” (RAWLS, 1999b, p. 9, grifo nosso). Tal extensão não deve ser vista, então, como o propósito de fundamentar uma concepção de justiça cosmopolita, de modo a ‘globalizar’ a justiça como equidade, embora seja possível se concluir que o *DP* também se move em alguns aspectos em uma direção cosmopolita. A esse respeito, pode-se ver na postulação rawlsiana do compromisso de todos os povos com a defesa de um conjunto de direitos humanos urgentes uma aproximação com o cosmopolitismo. E, em alguma medida, o dever de assistência, que obriga as sociedades bem ordenadas a socorrer aquelas sobrecarregadas, também caminha nessa direção, se bem que esse dever seja de alcance mais limitado que um princípio de distribuição global como pretendido por uma concepção de justiça cosmopolita. Mas, mesmo havendo essa aproximação com o cosmopolitismo, o *DP* não se apresenta como uma concepção de justiça global.

Assim, conquanto o *DP* tenha seu conteúdo desenvolvido a partir da concepção liberal de justiça contida no liberalismo político, seus princípios não são uma reprodução para a esfera internacional dos princípios da justiça como equidade concebidos para uma sociedade doméstica liberal (RAWLS, 1999b, p. 3). Conquanto a concepção liberal de justiça rawlsiana formulada para sociedades domésticas liberais se estenda do âmbito doméstico das sociedades liberais para a Sociedade dos Povos através dos oito princípios que informam o *DP*, tais princípios não se revestem propriamente de princípios de justiça, se comparados com os princípios da justiça como equidade. Vistos como diretrizes para orientar a política externa de uma sociedade liberal ante os demais atores do cenário internacional, ao seguir essas diretrizes, os povos liberais são levados a adotar uma política externa tolerante, pois a tolerância é condição para uma ordem internacional estável e pacífica da forma idealizada pela utopia realista rawlsiana. Essa política externa tolerante é voltada, particularmente, para

as relações dos povos liberais com os povos decentes com quem poderão se associar como membros iguais na Sociedade dos Povos:

Tanto *Uma Teoria da Justiça* quanto *Liberalismo Político* tentam dizer como uma sociedade liberal pode ser possível. O *Direito dos Povos* espera dizer como uma Sociedade mundial de Povos liberais e decentes pode ser possível. Claro, muitos diriam que isso não é possível, e que elementos utópicos podem ser um defeito sério na cultura política de uma sociedade (RAWLS, 1999b, p. 6, tradução nossa).

Em uma nota logo na introdução do *DP*, Rawls esclarece que a expressão “Direito dos Povos” se afasta de seu significado tradicional derivado do *ius gentium* e a expressão *ius gentium intra se* se refere aos Direitos que todos os povos compartilham, mas apenas com a intenção de designar quais princípios políticos particulares regulamentam as relações políticas dos povos entre si (RAWLS, 1999b, p. 3). O *DP* não pretende, portanto, fornecer uma teoria de direito internacional positivo, e sim uma “*concepção política particular de justiça e direito aplicável aos princípios e normas do direito e prática internacional*” (RAWLS, 1999b, p. 3, grifo nosso). Assim, afirma Rawls:

Por “Direito dos Povos” entendo uma concepção política particular de direito e justiça que se aplica aos princípios e normas do direito e prática internacionais. Usarei o termo “Sociedade dos Povos” para designar todos aqueles povos que seguem os ideais e princípios do Direito dos Povos em suas relações mútuas. Esses povos têm seus próprios governos internos, que podem ser constitucionais liberais democráticos ou não liberais, mas decentes. Neste livro, considero como o conteúdo do Direito dos Povos pode ser desenvolvido a partir de uma ideia liberal de justiça semelhante, mas mais geral do que a ideia que chamei de justiça como equidade em *Uma Teoria da Justiça* (RAWLS, 1999b, pp. 3-4, tradução nossa).

É essa concepção política particular de direito e justiça que Rawls define como “utopia realista” e à qual se pode chegar refletindo-se sobre os limites da possibilidade política prática. Expandir esses limites leva à reconciliação com a condição política e social (RAWLS, 1999b, p. 12). Assim, ao apresentar o *DP* como uma utopia realista, Rawls pretende que ela seja entendida como uma reflexão intelectual que pretende levar ao limite as possibilidades da teoria política para pensar em nível mundial, isto é, entre povos com concepções políticas distintas, os fundamentos normativos – que são os oito princípios do *DP* – para se criar um mundo de paz e justiça para esses povos. Assim entendida, a utopia realista rawlsiana se move pela esperança de que,

... o futuro de nossa sociedade repousa na crença de que a natureza do mundo social permite que sociedades democráticas constitucionais razoavelmente justas existam como membros da Sociedade dos Povos. Em tal mundo social, a paz e a justiça seriam alcançadas entre os povos liberais e decentes, tanto no país quanto no exterior. A ideia dessa sociedade é realisticamente utópica no sentido de que retrata um mundo social alcançável que combina direito político e justiça para todos os povos liberais e decentes em uma Sociedade dos Povos (RAWLS, 1999b, p. 6, tradução nossa).

Por ser assim, pode-se concluir que Rawls mantém no *DP* seu compromisso com a justiça como equidade, já que os princípios da Carta dos Povos são formulados visando, antes de tudo, a assegurar uma ordem internacional em que as democracias constitucionais razoavelmente justas possam existir. Em qual ordem internacional isso seria possível? Apenas em uma ordem internacional estável e pacífica, pois, em um mundo conflagrado, a existência de qualquer sociedade é ameaçada. Nesse sentido, a utopia realista rawlsiana em seu normativismo não se preocupa apenas em propiciar, no quadro das relações internacionais, paz e justiça para as sociedades dos povos liberais, mas dá um passo a mais, pois assume como questão premente garantir a todas as sociedades bem ordenadas – sejam liberais ou decentes – as condições para que possam vir a constituir a Sociedade dos Povos com a qual será construída a nova ordem internacional vislumbrada pelo *DP*. Os passos que Rawls propõe para tal podem não ser suficientes, pois a ordem internacional estável e pacífica que o autor almeja se mostra algo muito distante do mundo real, se considerados os problemas urgentes que afligem a humanidade e que devem ser enfrentados e solucionados. Entretanto, como a qualquer tempo e em qualquer lugar devem ser feitos esforços para se evitar guerras e se buscar a paz, o normativismo do *DP*, em que pese todo seu utopismo, é importante e conseqüente. Afinal, conforme a conclusão a que chegou o próprio Rawls:

Se uma Sociedade dos Povos razoavelmente justa, cujos membros subordinam seu poder a objetivos razoáveis, não é possível, e os seres humanos são em grande parte amorais, se não incuravelmente cínicos e egoístas, poder-se-ia perguntar, com Kant, se vale a pena para os seres humanos viverem na terra (RAWLS, 1999b, p. 128, tradução nossa).

2.3 – OS POVOS COMO ATORES DA NOVA ORDEM INTERNACIONAL

A ideia rawlsiana de povos constitui um dos pontos mais problemáticos do *DP* devido à ambigüidade que o termo povo pode suscitar. Contudo, tal ideia deve ser vista como parte

da teoria ideal e, dessa forma, como uma ideia reguladora, isto é, um modelo teórico com o qual Rawls trabalha. Ou seja, os ‘povos rawlsianos’ são uma ideia reguladora que aponta para um ideal: uma sociedade que possua os requisitos necessários para ensejar, na esfera internacional, o pacifismo almejado por Rawls. Uma sociedade assim, seja ela liberal ou decente, é necessariamente bem ordenada. Dessa forma, na primeira parte da teoria ideal, Rawls apresenta o *DP* como uma utopia realista em que a observância de seus princípios promoveria a paz entre povos, a começar pelos povos liberais, estendendo-se depois aos povos decentes. Esses povos – liberais e decentes – são, portanto, antes de tudo, uma ideia reguladora, não entidades reais. E, enquanto ideia reguladora, os ‘povos rawlsianos’ fazem parte da teoria ideal.

É na primeira parte da teoria ideal que Rawls problematiza a extensão da ideia geral de contrato social – recorrendo mais uma vez ao artifício da posição original – para tratar das condições que viabilizam, inicialmente, a constituição de uma sociedade apenas de povos democráticos liberais. Por essa razão, resta patente por que cabe aos povos liberais o protagonismo na criação da Sociedade dos Povos que é parte da utopia realista rawlsiana. Uma vez que ela seja criada, dá-se um novo passo para sua ampliação, o que é feito na segunda parte da teoria ideal cujo objetivo é a extensão do contrato social à sociedade dos povos decentes idealizados como dotados de certas características que os credenciam a serem também membros da Sociedade dos Povos razoável, mesmo que não sejam sociedades democráticas liberais, pois a razoabilidade é uma característica que povos liberais e decentes compartilham e que torna possível sua associação:

A parte da teoria ideal da extensão da ideia do contrato social é completada mostrando que ambos os tipos de sociedades, liberais e decentes, concordariam com o mesmo Direito dos Povos. Uma Sociedade de Povos é razoavelmente justa porque seus membros seguem o Direito dos Povos razoavelmente justo em suas relações mútuas (RAWLS, 1999b, p. 5, tradução nossa).

Com o propósito de apontar as condições para a realização de sua utopia realista, cinco tipos sociedades domésticas⁹ são consideradas por Rawls no *DP*:

⁹ Na tradução do *Direito dos Povos* de Luis Carlos Borges para a editora Martins Fontes a que recorri muitas vezes ao longo desta pesquisa, a expressão *domestic societies* é traduzida por sociedades nacionais. Ao traduzir o texto original para minhas referências, preferi manter uma tradução mais próxima da expressão original usada amplamente por Rawls. A rigor, no *DP*, Rawls usa as expressões *domestic society* e *domestic societies*, mas jamais usa as expressões *national society* e *national societies*. A preferência de Rawls pelo adjetivo *domestic* em

A primeira são os povos liberais razoáveis; a segunda, povos decentes (...). A estrutura básica de um tipo de povo decente tem o que chamo de “hierarquia de consulta decente”, e a esses povos chamo de “povo hierárquico decente”. Outros tipos possíveis de povos decentes não tento descrever, mas simplesmente deixo em reserva, admitindo que pode haver outros povos decentes cuja estrutura básica não se encaixa em minha descrição de uma hierarquia de consulta, mas que são dignos de pertencer a uma Sociedade dos Povos. (Povos liberais e povos decentes, aos quais me refiro juntos como “povos bem ordenados”). Existem, em terceiro lugar, Estados fora da lei e, em quarto lugar, sociedades sobrecarregadas por condições desfavoráveis. Finalmente, quinto, temos sociedades que são absolutismos benevolentes: elas honram os direitos humanos; mas, como é negado a seus membros um papel significativo na tomada de decisões políticas, elas não são bem ordenadas (RAWLS, 1999b, p. 4, tradução nossa).

Com sua distinção dos atores na arena internacional, Rawls aponta essas cinco sociedades domésticas para estabelecer as condições que os princípios do *DP* exigem para seu cumprimento. Assim, de acordo com essa distinção, essas sociedades são situadas em polos distintos e, por isso, tem-se, de um lado, “povos liberais” e “povos decentes”, que são as sociedades bem ordenadas e, de outro, “Estados fora da lei”, “sociedades sobrecarregadas por condições desfavoráveis” e “absolutismos benevolentes”, que são as sociedades não bem ordenadas. Como o *DP* se orienta pela *Paz Perpétua* de Kant, isso implica, conforme a leitura de Rawls, a rejeição de um governo mundial. E explica o propósito de se construir uma Sociedade dos Povos, a exemplo do ideal kantiano de “federação pacífica” de Estados republicanos. Dentre os cinco tipos de sociedades domésticas apontadas por Rawls, aquelas dos povos bem ordenados – liberais e decentes – se aproximam, de certa forma, dos Estados republicanos do *foedus pacificum* kantiano, pois, a exemplo desses Estados, reúnem as condições necessárias para, unidas, buscarem a paz.

Mas, uma vez que a utopia realista rawlsiana é movida pelo ideal de paz entre os povos – que, distintos dos Estados, são os atores da nova ordem internacional a ser construída – deve-se atentar para a forma como eles são definidos no *DP*. Assim, dada a ambiguidade que o termo povo traz, sem discernir seu significado, não se consegue entender de que forma Rawls constrói as principais premissas de sua concepção de direito dos povos, pois essa concepção pressupõe uma ideia de povo. Para Martha Nussbaum, a concepção de povos que Rawls apresenta nessa obra aponta para um problema quanto à sua definição (NUSSBAUM,

vez de *national* pode ter sido motivada por seu objetivo de apresentar os povos como entidades diferentes do Estado-nação.

2013, p. 301). Por esta razão, na esteira de Nussbaum, é pertinente se perguntar: o que Rawls define como povo e por que povos são distintos dos Estados?

Se um “povo” é um grupo de seres humanos que compartilham uma concepção abrangente de bem, ou pelo menos um conjunto de tradições que chegam perto disso, então é um conceito reconhecível, mas não devemos imaginar que encontraremos tantas vezes alguma coincidência entre um povo e fronteiras nacionais. Mesmo em uma nação com uma tradição religiosa forte, como a Itália, existem religiões minoritárias e cidadãos não religiosos. As religiões elas mesmas possuem importantes diferenças internas. Além disso, em qualquer grupo, as mulheres podem muito bem não compartilhar da doutrina abrangente dos homens em todos os aspectos. O que se apresenta como a tradição ou a doutrina de um grupo é, muitas vezes, um construto masculino, de cuja formulação as mulheres não participam (NUSSBAUM, 2013, p. 301).

O uso do termo *povos* em vez de *Estados* pode implicar confusão como aponta o questionamento de Nussbaum. No entanto, considerando-se as características de cada uma das cinco sociedades apontadas por Rawls e também a forma como o autor se refere a povos no *DP*, o termo “povos” concerne apenas – idealmente – às sociedades liberais e decentes, pois, atentando-se para como essas sociedades se organizam internamente, percebe-se que, apesar de diferenças quanto à forma como se organizam, seus membros participam em um grau minimamente aceitável dos processos de tomada de decisões políticas na condição de cidadãos ou súditos, conforme o caso. Uma vez que o *DP* não estabelece um padrão único sob o qual uma sociedade possa ser considerada bem ordenada, certas diferenças quanto a isso são aceitáveis, mas é justamente o grau de participação política de seus membros que confere a essas sociedades a condição de sociedades “bem ordenadas” e, conseqüentemente, o status de povos tão caro ao *DP*. Também é importante se ressaltar que tais sociedades são concebidas como situadas em um determinado território cujas fronteiras delimitam sua autonomia enquanto povos, todas elas possuindo um governo com legitimidade para agir em defesa de seus interesses. Entretanto, a autonomia de um povo é tributária da legitimidade de seu governo, ou seja, sem um grau mínimo de participação do povo nas decisões políticas, seu governo não terá legitimidade para agir em defesa de seus interesses. Compreender os ‘povos rawlsianos’ dessa forma explica por que eles devem ser vistos como uma ideia reguladora, e não como sociedades factuais. Os ‘povos rawlsianos’ são, portanto, um ideal a ser perseguido e, nesse sentido, deve-se atentar para o normativismo subjacente a esse ideal.

Partindo-se dessa compreensão do termo povos, pode-se concluir que os Estados fora da lei, as sociedades sobrecarregadas e os absolutismos benevolentes são carentes de

autonomia, não se constituindo como povos capazes de atuar como sujeitos da ordem internacional idealizada no *DP*. Estados fora da lei são definidos pelo exercício irrestrito do que Rawls chama de dois poderes clássicos de soberania – externo e interno – não respeitando os direitos humanos. As sociedades sobrecarregadas por condições desfavoráveis são aquelas que, seja por sua organização interna, seja por sua carência de recursos humanos e materiais ou pela ocorrência conjunta destes dois fatores, são incapazes de atingir um nível de desenvolvimento suficiente para poderem gerir racional e razoavelmente seus próprios assuntos. Por fim, os absolutismos benevolentes não podem ser considerados sociedades bem ordenadas porque, ainda que sejam sociedades que não sofrem restrições estruturais ou materiais e até mesmo possam respeitar adequadamente certos direitos humanos, carecem em sua organização interna de uma estrutura política consultiva minimamente aceitável, de modo que negam a seus membros um papel significativo na tomada de decisões políticas. Para Benfeld, essa distinção conceitual feita sobre as sociedades não bem ordenadas é importante para explicitar quais elementos da organização interna dessas sociedades devem ser corrigidos para que venham a ser bem ordenadas, a exemplo das sociedades dos povos liberais e decentes (BENFELD, 2011, p. 403). Como esses atores da arena internacional são claramente diferentes, Rawls apresenta uma distinção entre teoria ideal, que se ocupa das sociedades bem ordenadas, e teoria não ideal, voltada para orientações sobre o tratamento a ser dispensado pelas sociedades bem ordenadas àquelas não bem ordenadas e que constituem uma ameaça à paz e à estabilidade da ordem internacional, mas que podem se tornar bem ordenadas, pois o pacifismo rawlsiano almeja que o mundo possa vir a ser povoado apenas por sociedades bem ordenadas, por mais que isso seja utópico, já que somente em um mundo assim é que a paz e a estabilidade poderiam vicejar e ser asseguradas a todos os povos.

Os povos liberais são os principais artífices da nova ordem internacional idealizada por Rawls porque possuem uma estrutura básica organizada conforme uma concepção liberal de justiça – que não é necessariamente a justiça como equidade, deve-se ressaltar, mas qualquer uma da família de concepções liberais – e porque são eles que, orientando sua política externa por essa concepção, se movem na direção de outros povos para que, associados, lancem as bases para a construção dessa nova ordem internacional.

Como o *DP* se apoia no entendimento de que a natureza dos povos, assim como a dos cidadãos no liberalismo político, pode ser especificada através de suas concepções políticas, eles são retratados por Rawls como portadores de três características, quais sejam:

... um governo democrático constitucional razoavelmente justo que atenda a seus interesses fundamentais; cidadãos unidos pelo que Mill chamou de “simpatias comuns”; e, finalmente, uma natureza moral. A primeira é institucional, a segunda é cultural e a terceira requer um firme apego a uma concepção política (moral) de direito e justiça (RAWLS, 1999b, pp. 23-24, tradução nossa).

Ao apontar a primeira dessas características, Rawls faz referência ao elemento institucional que decorre naturalmente da concepção que orienta as sociedades liberais. Segundo essa concepção, seus membros são cidadãos livres e iguais, e a sociedade política é vista como um esquema de cooperação equitativa (RAWLS, 1999b, p. 24). O elemento institucional diz respeito a um regime político constitucional que consagra e protege um conjunto de direitos e liberdades individuais fundamentais e tende a garantir condições materiais mínimas para o efetivo exercício de direitos e liberdades de seus cidadãos (RAWLS, 1999b, p. 24). A esse respeito, vale lembrar que em *LP* Rawls sugere a possibilidade de um princípio que preceda os dois princípios de justiça para assegurar aos cidadãos as condições materiais mínimas que necessitam para exercer efetivamente seus direitos e liberdades (RAWLS, 1993a, p. 7). Quanto a ter um governo democrático constitucional razoavelmente justo, isso significa, para Rawls, que o povo tem eficazmente o controle político e eleitoral sobre o governo que, dessa forma, responde por seus interesses fundamentais e o protege da forma especificada em uma constituição, seja escrita ou não escrita, e em sua interpretação (RAWLS, 1999b, p. 24). Tendo essa forma institucional, o regime não é

... uma agência autônoma perseguindo suas próprias ambições burocráticas. Além disso, não é dirigido pelos interesses de grandes concentrações de poder econômico privado e corporativo velado do conhecimento público e quase totalmente livre de responsabilidade (RAWLS, 1999b, p. 24, tradução nossa).

Quanto à segunda característica, que informa o elemento cultural, deve-se entender, seguindo Rawls, que as “simpatias comuns” que moldam esses povos significam, entre outras coisas, a unidade que a cooperação voluntária gera, o desejo de serem governados por si mesmos, a língua e cultura comuns que possuem, o território que traça os limites dentro dos quais as vidas dos indivíduos se desenvolvem, etc. (RAWLS, 1999b, p. 24). E, em particular, concerne à identidade derivada de uma herança política comum, a posse de uma história nacional específica com seus triunfos e humilhações, prazeres e ameaças, tudo em constante relação com o passado, presente e futuro da vida compartilhada (RAWLS, 1999b, p. 24). Mas,

embora um povo liberal deva estar unido por afinidades comuns e pelo desejo de viver sob o mesmo governo democrático, Rawls não supõe que essas afinidades dependam totalmente de uma linguagem, história e cultura política comuns, com uma consciência histórica compartilhada, pois, se assim o fosse, essa característica raramente ou mesmo nunca seria totalmente satisfeita (RAWLS, 1999b, p. 24):

As conquistas históricas e a imigração provocaram a mistura de grupos com diferentes culturas e memórias históricas que hoje residem no território da maioria dos governos democráticos contemporâneos. Não obstante, o Direito dos Povos parte da necessidade de simpatias comuns, seja qual for sua origem. Minha esperança é que, se começarmos dessa maneira simplificada, possamos elaborar princípios políticos que, no devido tempo, nos permitam lidar com casos mais difíceis em que todos os cidadãos não estão unidos por uma língua comum e memórias históricas compartilhadas. Um pensamento que encoraja esse modo de proceder é que dentro de uma organização política liberal (ou decente) razoavelmente justa é possível, creio eu, satisfazer os interesses e necessidades culturais razoáveis de grupos com diversas origens étnicas e nacionais (RAWLS, 1999b, pp. 24-25, tradução nossa).

Por fim, quanto à terceira característica relativa à natureza moral, os povos liberais, assim como os cidadãos em uma sociedade doméstica, se caracterizam por serem razoáveis e racionais (RAWLS, 1999b, p. 25). Por isso, na esteira de Rawls, tal como os cidadãos em uma sociedade doméstica, deve-se presumir que os povos liberais são ao mesmo tempo razoáveis e racionais e que sua conduta racional, organizada e expressa em suas eleições, votos, leis e políticas de seu governo, é, de modo semelhante, limitada por seu senso do razoável (RAWLS, 1999b, p. 25). Como sua conduta racional é orientada por sua compreensão do que é razoável, essa razoabilidade torna os povos capazes de limitar a satisfação de seus interesses próprios em favor do estabelecimento de termos justos de cooperação com outros povos, assim como os cidadãos razoáveis na sociedade doméstica oferecem condições justas de colaboração a outros cidadãos (RAWLS, 1999b, p. 25). Mas quais seriam os interesses racionais que movem os povos liberais? Para Rawls, são os interesses que incluem a proteção de seu território, a segurança e o cuidado de seus habitantes, a preservação de suas instituições políticas livres, a liberdade cultural dentro do sistema e a liberdade individual (RAWLS, 1999b, p. 25). Além disso, se o conceito de justiça é razoável, deve buscar condições justas de colaboração social entre os povos, reconhecendo sua liberdade e igualdade. Porém, para que um povo cumpra essas condições, deve ter certeza de que outros povos farão o mesmo, ou

seja, os povos, da mesma forma que os indivíduos, devem ser guiados pela reciprocidade (RAWLS, 1999b, p. 25):

Assim como os cidadãos razoáveis na sociedade doméstica se oferecem para cooperar em termos justos com outros cidadãos, os povos (razoáveis) liberais (ou decentes) oferecem termos justos de cooperação a outros povos. Um povo honrará esses termos quando tiver certeza de que outros povos também o farão. Isso nos leva aos princípios da justiça política no primeiro caso e do Direito dos Povos no outro (RAWLS, 1999b, p. 25, tradução nossa).

A descrição dos povos com essas três características sugere um elemento nacionalista na ideia rawlsiana de povos. No entanto, esse elemento nacionalista não deve ser visto associado ao nacionalismo tal como comumente se apresenta, em suas diferentes versões, alimentando a ideia de superioridade de um povo sobre outros como se vê no nazismo e no fascismo. No quadro da teoria ideal, o elemento nacionalista que Rawls apresenta em sua descrição dos povos, recorrendo a Mill, é necessário para essa descrição das características dos povos liberais e, portanto, tem como propósito apenas:

... apontar que Rawls reconhece que existem certas características culturais e históricas de um povo que permitem a identificação coletiva de seus membros como um povo distinto. E não há nada censurável sobre essa visão em si. Esta é uma forma de nacionalismo que liberais como Mill endossaram (TAN, 2006, p. 92, tradução nossa).

Ao fazer uso do termo “povos” no *DP*, Rawls pretende realçar características singulares dos povos que os fazem distintos dos Estados – entendidos conforme a concepção tradicional oriunda da Paz de Westfália, particularmente no que concerne à ideia de soberania – e, para isso, procura ressaltar o caráter moral e a natureza razoavelmente justa ou decente dos regimes desses povos para evidenciar o quanto se afasta dessa concepção tradicional de soberania:

Outra razão pela qual uso o termo “povos” é para distinguir meu pensamento daquele sobre os Estados políticos como tradicionalmente concebidos, com seus poderes de soberania incluídos no direito internacional (positivo) durante os três séculos após a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648). Esses poderes incluem o direito de ir à guerra em busca de políticas estatais – a busca política de Clausewitz por outros meios – com os fins da política dados pelos interesses prudentes racionais de um Estado. Os poderes de soberania também conferem ao Estado certa autonomia (...) ao lidar com seu próprio povo. De meu ponto de vista, essa autonomia está errada (RAWLS, 1999b, pp. 25-26, tradução nossa).

O *DP*, em seu desiderato de ser um marco normativo para a paz mundial, aponta como principal ameaça para essa paz a existência de Estados fora da lei que são as sociedades que melhor encarnam, com seu caráter agressivo e suas práticas expansionistas, a ideia de soberania tradicional que mina a paz entre os povos e à qual o pacifismo rawlsiano se contrapõe. Como tais Estados são uma ameaça real, dispor de um exército para fins de defesa contra eles acaba sendo necessário e justificado (RAWLS, 1999b, p. 26). Aqui, no entanto, é importante se destacar que, para Rawls, embora os princípios para a justiça doméstica sejam consistentes com um direito qualificado que um povo tem de ir à guerra, não são esses princípios que estabelecem tal direito, pois o fundamento desse direito é subjacente ao *DP* que, em sua formulação, limitará a soberania e a autonomia política interna do Estado, bem como sua pretensão de ter o direito de dispor da vida das pessoas dentro de suas fronteiras, da forma como lhe aprouver (RAWLS, 1999b, p. 27). É partindo, pois, dessa premissa que se deve entender a seguinte afirmação de Rawls:

(...), na elaboração do Direito dos Povos, um governo, como organização política de seu povo, não é, por assim dizer, o autor de todos os seus poderes. Os poderes de guerra dos governos, quaisquer que possam ser, são apenas aqueles aceitáveis dentro de um Direito dos Povos razoável. Presumir a existência de um governo pelo qual um povo é organizado no âmbito doméstico conforme instituições de justiça de fundo não prejudica essas questões. Devemos reformular os poderes de soberania à luz de um Direito dos Povos razoável e negar aos Estados os direitos tradicionais à guerra e à autonomia interna (RAWLS, 1999b, p. 26, tradução nossa).

Ademais, para Rawls, propor a reformulação desses poderes atende a uma mudança dramática recente na compreensão do Direito internacional resultante da Segunda Guerra Mundial (RAWLS, 1999b, p. 27), como se pode inferir da seguinte passagem:

Desde a Segunda Guerra Mundial, o Direito internacional se tornou mais rígido. Ele tende a limitar o direito de um Estado de fazer a guerra a casos de autodefesa (também no interesse da segurança coletiva), e também tende a restringir o direito de um Estado à soberania interna. O papel dos direitos humanos se conecta mais obviamente com a última mudança como parte do esforço para fornecer uma definição adequada e limites para a soberania interna de um governo. Neste ponto, deixo de lado as muitas dificuldades de interpretação desses direitos e limites, e considero seu significado geral e tendência bastante claros. O essencial é que nossa elaboração do Direito dos Povos se encaixe nessas duas mudanças básicas e lhes dê uma justificativa adequada (RAWLS, 1999b, p. 27, tradução nossa).

Assim, com o termo “povos”, Rawls pode destacar as características singulares dos povos que os distinguem dos Estados, da forma como foram tradicionalmente concebidos.

Para isso, lhes atribui um caráter moral e a natureza razoavelmente justa ou decente de seus regimes, reformulando, à luz dos princípios do *DP*, a ideia de soberania (RAWLS, 1999b, p. 27):

É significativo que os direitos e deveres dos povos em relação à sua pretensa soberania decorram do próprio Direito dos Povos, com o qual concordariam com outros povos em circunstâncias convenientes. Como povos justos ou decentes, as razões de sua conduta estão de acordo com os princípios correspondentes. Eles não são movidos apenas por seus interesses de busca prudentes ou racionais, as chamadas razões de Estado (RAWLS, 1999b, p. 27, tradução nossa).

Como já apontado, o *DP* não se ergue sobre uma ideia de justiça universal, pois se propõe traçar apenas os princípios que devem orientar a política externa de um povo liberal em suas relações com outros povos. Mas, uma vez que se trata de política externa de um povo, não se deve obliterar a importância do pragmatismo¹⁰ por trás dos objetivos das relações internacionais dos diferentes povos. Partir deste pressuposto é importante para se compreender a ideia de Sociedade dos Povos e seu papel na utopia realista rawlsiana. Como a política externa de um povo liberal se volta para outros povos, particularmente para os povos decentes com os quais se associam, esses princípios devem se mostrar razoáveis para esses povos que, dessa forma, poderão endossá-los. Assim, esses princípios constituem o fundamento normativo que estabelece os limites da tolerância liberal aos povos decentes, bem como as condições sob as quais se espera reciprocidade entre eles.

Vistas as principais características dos povos, Rawls apresenta também razões que reforcem a distinção entre povos e Estados. Para isso, aponta o que entende como características básicas dos Estados. Em muitas teorias de política internacional, ampla literatura o comprova, os Estados são apresentados como os principais artífices da guerra e da paz e vistos muitas vezes como,

¹⁰ Refiro-me ao pragmatismo enquanto corrente filosófica com seus postulados apresentados nos pensamentos de Charles Sanders Peirce, William James e John Dewey. É plausível que Rawls tenha tido contato com a filosofia desses pensadores de inegável e relevante influência na tradição filosófica dos Estados Unidos. Para mim, o pragmatismo se faz presente na concepção rawlsiana de direito dos povos, conferindo-lhe, para além de todo seu idealismo, grande funcionalidade à luz do postulado pragmatista de se buscar conhecer o mundo para melhor se agir sobre ele. Comprometer-se com uma política externa tolerante é certamente uma forma de uma sociedade bem ordenada melhor agir em um mundo marcado por grande diversidade de povos. Afinal, ao mover-se pela tolerância, diferentes povos podem se aproximar uns dos outros e, assim, construir relações de paz. Nos termos do *DP*, uma política externa tolerante tem, antes de tudo, o objetivo de construir tais relações. É dessa forma que vejo um elemento pragmático na proposta rawlsiana de uma política externa tolerante. Trata-se, portanto, de se buscar o melhor curso de ação possível para se alcançar a paz entre os povos.

... racionais, preocupados com seu poder – sua capacidade (militar, econômica, diplomática) de influenciar outros Estados – e sempre guiados por seus interesses básicos. A visão típica das relações internacionais é fundamentalmente a mesma da época de Tucídides e não foi superada nos tempos modernos, quando a política mundial ainda é marcada pelas lutas dos Estados por poder, prestígio e riqueza em uma condição de anarquia global. O quanto os Estados diferem dos povos depende de como a racionalidade, a preocupação com o poder e os interesses básicos do Estado são preenchidos (RAWLS, 1999b, p. 28, tradução nossa).

Para Rawls, a racionalidade que move os Estados pode implicar a exclusão do razoável se estes forem levados pelos interesses prudentes ou racionais que conformam a *raison d'État*, tratando outras sociedades sem atentar para o critério da reciprocidade (RAWLS, 1999b, p. 28). Dessa forma, se a preocupação predominante de um Estado for com o poder, incluindo em seus interesses coisas como,

... converter outras sociedades à religião do Estado, ampliar seu império e conquistar território, ganhar prestígio e glória dinástica, imperial ou nacional e aumentar sua força econômica relativa – então a diferença entre Estados e povos é enorme. Interesses como estes tendem a colocar um Estado em desacordo com outros Estados e povos, e a ameaçar sua segurança e proteção, sejam eles expansionistas ou não. As condições de fundo também prenunciam guerra hegemônica (RAWLS, 1999b, pp. 28-29, tradução nossa).

Partindo da compreensão de que os Estados, mesmo hodiernamente, devem ser assim caracterizados, outra diferença entre Estados e povos liberais é que apenas estes limitam suas ações na busca de seus interesses básicos ao que é exigido pelo razoável, ou seja, a razoabilidade é um atributo apenas dos povos, não dos Estados, e esta é a perspectiva de Rawls acerca dos povos idealizados na primeira parte da teoria ideal, quando tematiza o papel que eles desempenham no *DP* (RAWLS, 1999b, p. 29). Por isso, interesses fundamentais desses povos são aqueles que suas concepções de direito e justiça permitem e, com base nesses interesses, procuram

... proteger seu território, garantir a segurança de seus cidadãos e preservar suas instituições políticas livres e as liberdades e cultura livre de sua sociedade civil. Além desses interesses, um povo liberal procura assegurar uma justiça razoável para todos os seus cidadãos e para todos os povos; um povo liberal pode conviver com outros povos de caráter semelhante na defesa da justiça e na preservação da paz. Qualquer esperança que tenhamos de alcançar uma utopia realista repousa na existência de regimes constitucionais liberais razoáveis (e decentes) suficientemente estabelecidos e eficazes para resultar em uma Sociedade dos Povos viável (RAWLS, 1999b, pp. 29-30, tradução nossa).

Conforme a utopia realista rawlsiana, cabe, pois, aos povos bem ordenados o protagonismo tradicionalmente conferido aos Estados, observando-se, todavia, quanto a isso, que exercerão seu protagonismo de outra forma. Recorde-se que com a Paz de Westfália (1648) o conceito de “Estado” é vinculado à concepção clássica de soberania elaborada por Bodin e Hobbes, entendida como o poder atribuído ao Estado para agir movido unicamente por seus interesses racionais. De acordo com essa concepção, cabe ao Estado usar de sua soberania, no plano externo, para travar guerras com outros Estados e, no plano interno, ter um certo grau de liberdade para ações relativas a seu próprio povo. Segundo Benfeld, contrastando com essa concepção, Rawls concebe a ideia de “povo” de uma forma que ela possa se apresentar desprovida do conteúdo teórico de soberania atribuída tradicionalmente aos Estados, possibilitando, dessa forma, uma reformulação da ideia clássica de soberania em suas dimensões externa e interna (BENFELD, 2011, p. 405), pois os ‘povos rawlsianos’ a exercerão da forma como ela é idealizada no *DP*.

No entanto, com base nesse esclarecimento, pode-se concluir que, mesmo diante da indeterminação conceitual que o termo povo pode acarretar, o *DP* não concebe os povos como grupos que já não sejam sociedades organizadas na forma de Estados. Para Tan, um povo, da forma como Rawls emprega o termo, é um Estado-nação idealizado, e sua preferência pela ideia de povo à de Estado se deve, possivelmente, a seu propósito de trabalhar com uma descrição idealizada do Estado (TAN, 2006, p. 77), o que seria coerente com o normativismo do *DP*. Conseqüentemente, os ‘povos rawlsianos’ são sociedades políticas organizadas na forma de Estados, possuindo governo, território e fronteiras definidas, mas desprovidas dos poderes de soberania atribuídos tradicionalmente aos Estados.

Além de poder conceber os povos como dotados de uma natureza moral para, assim, contrastá-los com os Estados, a ideia de povo também ressalta o reconhecimento por parte de Rawls da importância da diversidade, igualdade e autonomia dos povos para a nova ordem internacional que ele vislumbra. Esse reconhecimento tem como consequência o compromisso com a tolerância aos povos decentes que, da forma como são concebidos, materializam a ideia de diversidade, igualdade e autonomia dos diferentes povos bem ordenados. Entretanto, reconhecer essa diversidade implica também, de forma coerente com a ideia de reciprocidade, não admitir a possibilidade de um Estado supranacional, pois, para Rawls, uma autoridade mundial minaria, inevitavelmente, o respeito à autodeterminação dos povos que devem ser concebidos como os legítimos atores da nova ordem internacional. Em sua recusa a um

Estado supranacional, Rawls segue, como já se apontou, o que entende ser uma orientação da *Paz Perpétua* de Kant para quem um governo mundial acabaria se tornando um “despotismo global” ou, malogrando, se assemelharia a um império fraco assediado por frequentes guerras civis.

Outra razão para o uso do termo povo por Rawls é aduzida por Audard para quem o uso do termo povos pode ter relação com uma escolha metodológica de Rawls visando a se afastar de três correntes tradicionais de justiça internacional:

... o realismo, que considera a justiça irrelevante para resolver conflitos internacionais, o relativismo cultural, que geralmente desconfia de qualquer tipo de princípio universal ou instituições globais e o cosmopolitismo, que afirma que o fim do Estado-nação significa que pessoas individuais, e não os Estados, são agora os principais atores do mundo global. Em contraste, Rawls argumenta que a justiça, devidamente definida, é um fator importante na paz internacional, que o acordo sobre princípios normativos internacionais entre povos muito diferentes é possível e pode ser alcançado sem desprezar suas identidades distintas, e que os povos, não apenas pessoas individuais, têm um status moral e merecem consideração, mesmo que não sejam totalmente democráticos (AUDARD, 2006, p. 59, tradução nossa).

Contudo, em consequência de se conceber os povos como os sujeitos da nova ordem internacional, pode-se notar, segundo Benfeld, que, no *DP*, há um afastamento em relação à justiça como equidade, pois ela é duplamente afetada: por um lado, seu conteúdo muda, já que os sujeitos não são mais os indivíduos, e sim os povos. Por outro lado, o conceito de uma sociedade de povos composta por povos liberais e decentes – entidades claramente diferentes – implica que sejam tratados em momentos distintos – na primeira e na segunda parte da teoria ideal – a fim de justificar de que forma esses atores, embora diferentes, podem participar de uma mesma sociedade de povos, propondo-se então o uso da posição original de segundo nível em dois momentos distintos (BENFELD, 2011, p 407). Segundo Benfeld, isso explica porque a primeira parte da teoria ideal se preocupa com o tratamento dos povos liberais que representam o modelo ideal de sociedade bem ordenada, enquanto a segunda parte da teoria ideal se ocupa da extensão do *DP* aos povos decentes (BENFELD, 2011, p 407).

Como, no *DP*, a autodeterminação dos povos implica concebê-los como entidades dotadas de autonomia, que é certamente a principal característica da ideia rawlsiana de povos, essa ideia de autonomia merece atenção, pois, da forma como é apresentada no *DP*, aponta para uma ontologia social que plasma a ideia rawlsiana de povo, repercutindo na concepção de justiça que cada povo bem ordenado ‘desenvolve’ e ‘acolhe’ como legítima. Ocorre que

essa ontologia que explica o *holismo social* rawlsiano nem sempre é percebida e, por essa razão, os ‘povos rawlsianos’ acabam suscitando grande ambiguidade e incompreensão. Dado, pois, o importante papel da ontologia social rawlsiana para se compreender sua concepção de povo no *DP*, é de grande relevância se seguir, neste ponto, Philip Pettit, que, em suas pesquisas sobre a teoria da justiça de Rawls, oferece uma importante contribuição para se discernir como se constrói a ontologia social rawlsiana e, assim, pode ajudar a se entender as objeções de Rawls ao cosmopolitismo em outra perspectiva, qual seja: Rawls se opõe ao cosmopolitismo porque as premissas de que parte para construir sua concepção de direito dos povos o levam coerentemente a isso.

A ontologia social que informa a concepção rawlsiana de povos, segundo Pettit, implica a ideia de que:

Um povo bem ordenado é aquele cujos assuntos são regulados com base em ideias ou razões compartilhadas a partir das quais é possível “trabalhar” uma concepção de justiça. Equivalentemente, é “uma sociedade efetivamente regulada por alguma concepção pública de justiça, qualquer que seja essa concepção de justiça” (PETTIT, 2006, p. 40, tradução nossa).

Assim, para Pettit, partindo-se do pressuposto de que a concepção de justiça de um povo é fruto de noções compartilhadas no interior da sociedade desse povo acerca do justo, princípios de justiça aceitos como justos para uma sociedade de povos implicam se conceber a existência de princípios substantivos de justiça que já estariam amplamente presentes dentro de cada um dos povos bem ordenados membros dessa sociedade (PETTIT, 2006, p. 40). Os povos bem ordenados são aqueles dotados da autonomia decorrente do que Pettit denomina capacidade de *agência dos povos*, que tanto pode se manifestar de forma direta como indireta (PETTIT, 2006, p. 42). Por definir os povos como autônomos, Pettit entende que Rawls os trata como capazes de agência e possuidores de algo que se assemelha à psicologia de um agente individual (PETTIT, 2006, p. 42). Isso explica porque, no *DP*, Rawls concebe os povos democráticos liberais (e os povos decentes, em alguma medida) como os atores da Sociedade dos Povos, da mesma forma que os cidadãos são os atores da sociedade doméstica. Segundo Pettit, é a capacidade de agência que leva os povos, conforme apontam as três características com que Rawls os descreve, a atuar em três frentes diferentes. Em relação ao governo, isto é, na frente constitucional, os povos atuam “coordenando” a ação governamental, e “autorizando” os poderes do governo. Essas ações,

... envolvem presumivelmente cidadãos que atuam em conjunto, por exemplo, em referendos, eleições ou ações coletivas, ou que atuam individualmente na contestação ou não de acordos recebidos. A maior parte do que os povos fazem, no entanto, é feita em duas outras frentes: na frente doméstica, em relação a seus próprios cidadãos e, na frente internacional, em relação a outros povos (PETTIT, 2006, p. 42, tradução nossa).

Porém, segundo Pettit, para que um povo exista como agente nessas duas últimas frentes, há uma condição a ser atendida: o governo deve agir adequadamente em seu papel de representante do povo, dando voz e presença ao povo (que representa) nessas frentes (PETTIT, 2006, p. 43). E como saber se um povo age adequadamente? Agir adequadamente implica ser internamente limitado por uma concepção pública de justiça, seja de caráter liberal ou meramente decente, mas que constitui sua ideia de justiça do bem comum (PETTIT, 2006, p. 43). Assim, na esteira de Pettit, pode-se concluir com base na imagem que Rawls faz dos povos bem ordenados que, se um governo não segue a concepção de justiça de seu povo, isto é, se não for bem ordenado nesse sentido, então não pode ser considerado o representante de um povo (PETTIT, 2006, p. 43), pois carece de legitimidade:

Esta é uma afirmação impressionante. Deixe o governo ser internamente injusto, sugere Rawls, e não haverá povo presente em suas ações. O governo deverá ser visto como um órgão que age apenas em seu próprio nome e, diria ele, como um órgão que não tem legitimidade perante o direito dos povos. As normas que nos dizem como o governo deve se comportar em relação a seus cidadãos são normas constitutivas que determinam o que é representar um povo, não normas reguladoras que meramente nos instruem sobre como a representação é melhor alcançada. Suponha que um governo viole essas normas por não se comportar com respeito para com seus próprios cidadãos. Nesse caso, podemos ser tentados a dizer que, embora o governo ainda represente seu povo, ele o representa mal. Mas Rawls sempre fala como se não representasse um povo. É apenas uma agência livre sem pretensões a tal papel: chega a constituir um Estado fora da lei ou, na melhor das hipóteses, um absolutismo benevolente. Ele usurpa a posição do povo (PETTIT, 2006, p. 43, tradução nossa).

Embora não haja nenhuma menção à teoria do *ultra vires* no *DP*, Pettit recorre a ela para fundamentar seu argumento segundo o qual, à luz dessa teoria, Rawls estaria explicando que, quando um governo age *ultra vires*, o povo não está mais presente, não está mais representado no que é dito ou feito pelo governo que deveria representá-lo, pois um usurpador tomou seu lugar, já que esse governo não mais o representa, pois não tem mais legitimidade para tal. Mesmo quando seu governo se torna um usurpador, o povo ainda pode existir como um agente potencial, já que mantém um poder residual na frente constitucional. Trata-se de um poder supostamente capaz de estabelecer e controlar um governo representativo (PETTIT, 2006, p. 43):

Mas o povo não estará presente – não estará representado – nas ações do governo usurpador. Isso presumivelmente explica por que Rawls tende a usar a palavra “povo” apenas para sociedades bem ordenadas. O povo que corresponde a um Estado fora da lei ou a um absolutismo benevolente – ou mesmo a uma sociedade sobrecarregada – quase não existe como agente. Ele estará lá para ser invocado ao vislumbrar melhores maneiras de organizar as coisas em frentes domésticas ou internacionais, mas não estará lá como um poder com o qual os cidadãos ou outros povos possam esperar argumentar em uma relação de respeito mútuo (PETTIT, 2006, pp. 43-44, tradução nossa).

Da forma como Rawls apresenta as características básicas dos povos, vê-se que estes não devem ser entendidos como um amontoado de pessoas ocupando o mesmo território. Os ‘povos rawlsianos’ possuem, idealmente, certas características que permitem que sejam identificados como povos. No caso dos povos liberais, foi visto que são concebidos como dotados de “*um governo democrático constitucional razoavelmente justo que sirva seus interesses fundamentais; cidadãos unidos pelo que Mill chamou de “simpatias comuns”; e, finalmente, uma natureza moral* (RAWLS, 1999b, p. 23, grifo nosso). Para o caso dos povos decentes, conquanto não sejam democráticos, sua estrutura básica assegura que sejam sociedades bem ordenadas de acordo com uma concepção de justiça que, entre outras coisas, garante a existência de uma hierarquia de consulta decente, “*pois uma hierarquia de consulta decente permite que diferentes vozes sejam ouvidas*” (RAWLS, 1999b, p. 72, grifo nosso). Dessa forma, sendo uma sociedade associacionista, garante alguma representatividade a seus diferentes grupos. São essas, portanto, as características básicas que conformam a estrutura de um povo bem ordenado. Assim, seguindo o argumento de Pettit, o que Rawls está afirmando – ao explicitar as características básicas de um povo no quadro do que entende como uma sociedade bem ordenada – é que os indivíduos devem ser mais do que apenas uma coleção não estruturada de pessoas se quiserem ser um povo, pois claramente não é qualquer coleção de pessoas que constituirá um povo ou mesmo qualquer tipo de grupo. Então, para que as pessoas possam constituir um povo, devem estar relacionadas umas com as outras de tal maneira que se possa dizer que sua sociedade é bem ordenada (PETTIT 2006, p. 44). Para Pettit, a ideia de que pessoas possam vir a constituir um povo desse tipo, isto é, vivendo sob a estrutura de uma sociedade bem ordenada, representa, de certa forma, um ideal político em Rawls (PETTIT, 2006 p. 45):

De fato, Rawls a trata como um ideal em *A Theory of Justice* (1971), onde ele nos pede para considerar em qual entre uma gama de possíveis sociedades bem ordenadas nós gostaríamos de viver, se não soubéssemos como estaríamos

pessoalmente situados dentro da candidata escolhida; ele ignora as candidatas que não satisfazem o ideal bem ordenado. Na época de *Political Liberalism* (1993) e escritos posteriores, no entanto, Rawls sugere que há uma divisão empírica entre as sociedades entre aquelas que são bem ordenadas e aquelas que não são. Ele nunca sugere que qualquer sociedade seja perfeitamente bem ordenada, mas pensa que algumas se aproximam desse ideal – está lá em embrião, esperando para ser mais plenamente realizado – enquanto em outras o ideal está completamente ausente (PETTIT, 2006, p. 45, tradução nossa).

Assim, para Pettit, que certas sociedades venham, com o tempo, a ser mais ou menos bem ordenadas que outras e, dessa forma, constituir povos da forma como Rawls os idealiza não é, portanto, algo accidental, já que isso é uma possibilidade latente em algumas delas. Para esse autor, encontra-se aí, em particular, a explicação para o argumento de Rawls de que a emergência de instituições democráticas tende a dar origem ao que ele considera uma ordem liberal (PETTIT, 2006, p. 45). Em sua obra *Justiça como Equidade: uma reformulação*, Rawls, de fato, afirma que:

... a cultura política de uma sociedade democrática que funcionou razoavelmente bem durante um período de tempo considerável normalmente contém, pelo menos implicitamente, certas ideias fundamentais a partir das quais é possível elaborar uma concepção política de justiça adequada a um regime constitucional (RAWLS, 2001, pp. 34-5, tradução nossa).

Assim, na esteira de Pettit, Rawls sugere que, uma vez que certas ideias fundamentais sejam valorizadas pelos membros de determinada sociedade, tenderão, com o passar do tempo, a alcançar o status de razões publicamente aceitas para regular as ações dos governantes. O status de razões publicamente aceitas para tais ideias significa que elas estão cimentadas na cultura política dessa sociedade, pois são compartilhadas por seus membros que as valorizam (PETTIT, 2006, p. 45).

A contribuição de Pettit trazida à baila é importante por esclarecer que os ‘povos rawlsianos’ são aqueles que, por possuírem certas características, podem conferir, em maior ou menor grau, legitimidade a seu governo. Conferindo-lhe legitimidade, fazem com que ele seja o agente representativo e efetivo desses povos. Como os povos podem conferir essa legitimidade dependerá certamente da forma como uma sociedade bem ordenada se organiza internamente, pois é essa organização que pode determinar o grau de participação de um povo na conformação de seu governo. No caso das sociedades dos povos liberais, por serem democráticas, as eleições asseguram a forma ideal de participação dos cidadãos nas decisões políticas, pois permitem a escolha daqueles que exercerão o poder político no parlamento e no

executivo dessas sociedades legitimados pelo voto dos cidadãos da forma prevista em suas constituições. Já no caso das sociedades dos povos hierárquicos decentes, a representação dos diferentes grupos se dá através de uma hierarquia de consulta decente. Ela, embora muito distante dos instrumentos próprios de uma democracia¹¹, garante que os povos decentes não são absolutismos, já que é assegurada aos representantes dos diferentes grupos que constituem esses povos alguma forma de representatividade.

A contribuição de Leif Wenar também é importante para a problemática envolvendo a ideia de povo contida no *DP* e, assim como Pettit, aponta a legitimidade como elemento que substancia tal ideia. Para Wenar, ao contrário do que sustentam alguns críticos de Rawls, nomeadamente Thomas Pogge e Charles Beitz, o *DP* apresenta um argumento coerente e poderoso, podendo até mesmo resistir à crítica. Nesse sentido, o autor assevera que há dois pontos a serem considerados:

O primeiro é que Rawls neste trabalho está mais preocupado com a legitimidade da coerção global do que com a arbitrariedade dos destinos dos cidadãos de diferentes países. Isso conecta *The Law of Peoples* muito mais intimamente ao *Liberalismo Político* do que a *Uma Teoria da Justiça*. O segundo refere-se à concepção incomum de Rawls sobre a natureza e os interesses dos povos. Um povo, na visão de Rawls, é surpreendentemente indiferente à sua própria prosperidade material, e esse fato dá ao direito dos povos de Rawls muito de seu aspecto distinto (WENAR, 2006, p. 95, tradução nossa).

Para Wenar, ao propor uma sociedade de povos bem ordenados, a visão de Rawls, em essência, é que cada povo deve ser justo para si mesmo dentro das restrições básicas da legitimidade política e que os povos devem ser bons vizinhos uns dos outros (WENAR, 2006, p. 98). Na esteira de Wenar, isso significa que há condições mínimas a serem atendidas no plano doméstico e no plano internacional. Assim, pode-se concluir que, domesticamente, essas condições são atendidas quando o governo assegura, entre outras coisas, o respeito aos direitos humanos básicos, garante uma justiça imparcial e o direito de manifestação a seus cidadãos ou súditos, em conformidade com a ideia de sociedade bem ordenada própria de cada sociedade. Internacionalmente, essas condições são atendidas quando há respeito aos oito princípios do *DP* (WENAR, 2006, p. 98) que constituem o fundamento normativo da Sociedade dos Povos.

¹¹ Ao fazer referência a esses instrumentos, deve-se ter em mente eleições direitas para a escolha daqueles que exercerão o poder político nos termos da constituição do país, e também referendos e plebiscitos. (N. A.)

Mas em que consiste propriamente essa legitimidade? Para Wenar, há uma norma fundamental de legitimidade em Rawls que se pode encontrar em sua teoria da legitimidade política elaborada entre os anos 80 e 90. Cabe esclarecer que Rawls não emprega em nenhuma parte de sua obra a expressão ‘norma fundamental de legitimidade’ e Wenar se refere a ela certamente para explicar que a teoria da justiça rawlsiana – de modo particular, em *LP* – tem um fundamento normativo que aponta para isso. De acordo com essa teoria, pouco conhecida e bem diferente de sua proeminente justiça como equidade, a legitimidade define,

... os critérios mínimos para o uso aceitável do poder político coercitivo. A legitimidade é um padrão mais permissivo do que a justiça: as instituições podem ser legítimas sem serem totalmente justas e, sem dúvida, as instituições de muitas nações são exatamente assim. No entanto, as leis de uma estrutura básica legítima são suficientemente justas para que seja justificável aplicá-las. Além disso, as leis de uma estrutura básica legítima são suficientemente justas para que estrangeiros não possam intervir para tentar mudar essas leis. A legitimidade é, assim, um conceito primitivo de reconhecimento normativo tanto para os que estão dentro quanto para os que estão fora de uma estrutura básica. Cidadãos que reconhecem as leis como legítimas verão essas leis como apropriadas, em vez de meramente aplicadas coercivamente; e os estrangeiros que reconhecem um governo como legítimo verão esse governo como uma autoridade legítima, em vez de apenas uma gangue poderosa fazendo ameaças (WENAR, 2006, p. 100, tradução nossa).

Assim, para Wenar, a chave para se interpretar a concepção rawlsiana de direito dos povos e, conseqüentemente, para se perceber que há coerência entre ela e seus escritos anteriores, está em se atentar para a preocupação de Rawls com o uso legítimo do poder coercitivo. A ideia de povos contida no *DP* só faz sentido quando interpretada à luz de uma norma fundamental de legitimidade – que é uma generalização do princípio liberal de legitimidade encontrado em *LP* – com a qual se estabelece as condições mínimas que justificam o uso do poder político coercitivo em qualquer lugar (WENAR, 2006, p. 100). Em *LP*, Rawls afirma que:

Nosso exercício do poder político só é plenamente adequado quando é exercido de acordo com uma constituição cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos, como livres e iguais, endossem à luz de princípios e ideais aceitáveis para sua razão humana comum (RAWLS, 1993a, p. 137, tradução nossa).

Dessa forma, na esteira de Rawls, deve-se entender que o que dá legitimidade ao exercício do poder político coercitivo sobre as pessoas é o fato de esse poder estar de acordo

com as leis que regem a estrutura básica de uma sociedade – seja ela liberal ou decente – que as pessoas julgam aceitável porque a reconhecem como legítima. Assim, essa norma fundamental de legitimidade

... baliza as explicações de Rawls sobre os mínimos normativos para todas as três estruturas básicas que seu trabalho posterior discute: a estrutura básica de uma sociedade liberal, a estrutura básica de uma sociedade decente e não liberal e a estrutura básica global que regula as relações entre povos decentes e liberais (WENAR, 2006, pp. 100-101, tradução nossa).

Essa observação é importante, embora, a rigor, nos termos do *DP*, não se deva falar de uma estrutura básica global, mesmo em referência à Sociedade dos Povos. A Sociedade dos Povos tem, de fato, sua estrutura básica, mas essa estrutura básica não tem o mesmo escopo de uma estrutura básica global, pois é limitada a seus povos membros, os liberais e os decentes, deixando de fora três outros atores da ordem internacional: Estados fora da lei, sociedades sobrecarregadas e absolutismos benevolentes. Além disso, a estrutura básica da Sociedade dos Povos não reproduz a mesma ideia de estrutura básica que Rawls emprega para o caso das sociedades domésticas liberais. Feita essa observação, no que concerne à ideia de estrutura básica, o *DP*, segundo Wenar, apresenta quatro características gerais que as estruturas básicas de sociedades domésticas, liberais ou decentes, devem atender para serem consideradas válidas:

Essas estruturas básicas devem reconhecer os direitos humanos básicos; devem impor deveres e obrigações legais de boa-fé a todas as pessoas dentro do território; devem ser conscientemente administradas; e devem dar aos cidadãos um papel significativo nas discussões políticas. Qualquer estrutura básica nacional que atenda a essas quatro condições será aceitável para todas as pessoas decentes. O cumprimento dessas quatro condições também é necessário (embora não suficiente) para que uma estrutura básica nacional seja aceitável para todas as pessoas razoáveis (liberais). Essas quatro condições, portanto, estabelecem critérios universais de legitimidade dentro da norma fundamental de legitimidade (WENAR, 2006, p. 101, tradução nossa).

Vale destacar também que, segundo Wenar, além dos critérios universais estabelecidos nessas quatro condições a serem satisfeitas pela estrutura básica de cada sociedade específica – e cada sociedade terá uma constituição cujas disposições essenciais vão além deles – a coerção só será legítima se estiver de acordo com princípios que sejam aceitáveis para os cidadãos dessa sociedade específica (WENAR, 2006, p. 101). Entretanto, para Wenar, se, por um lado, encontrar tais princípios aceitáveis em uma sociedade tradicional ou hierárquica

decente pode não ser um problema tão sério, já que os súditos dentro de suas sociedades hierárquicas decentes tendem, em sua maioria, a aderir, por exemplo, à mesma religião, pois a religião geralmente se apresenta como o principal referente de valor em sociedades hierárquicas, por outro lado, nas as sociedades liberais modernas, o problema de encontrar princípios geralmente aceitáveis tende a ser mais sério, pois os cidadãos razoáveis dessas sociedades mantêm uma diversidade maior de pontos de vista e lealdades (WENAR, 2006, p. 101). É justamente dessa diversidade maior de pontos de vista e lealdades que florescem as diferentes doutrinas abrangentes, como aponta Rawls em *LP* (RAWLS, 1993a, pp. XVI-XVIII) e que explica por que as sociedades liberais tendem a ser plurais. Nesse sentido, segundo Wenar, em *LP*, Rawls afirma como norma fundamental de legitimidade que a estrutura básica de uma sociedade liberal moderna é legítima apenas quando seu desenho se mostra aceitável para todos os cidadãos razoáveis (WENAR, 2006, p. 101). Por isso, dentro de uma sociedade pluralista, como é o caso das sociedades liberais, não é razoável que os cidadãos se submetam a instituições coercitivas que se fundamentam nas doutrinas abrangentes de qualquer grupo (WENAR, 2006, p. 101).

Aqui, algumas questões podem ser levantadas. Como nenhuma doutrina abrangente pode fornecer o conteúdo da estrutura básica de uma sociedade liberal, onde se pode encontrar uma base aceitável para ordenar suas instituições? Para Rawls, essa base se encontra na cultura política pública dessa sociedade que abrange suas instituições políticas e as interpretações tradicionais que fazem delas, bem como textos e documentos históricos que se tornaram de conhecimento comum (RAWLS, 1993a, pp. 8-15). E por que os cidadãos podem aceitar razoavelmente a coerção baseada em ideias da cultura política pública dessa sociedade, isto é, por que a veem como legítima? Para Rawls, eles a veem assim porque a cultura pública é – nos termos do *Liberalismo Político* – um fundo compartilhado de ideias básicas implicitamente reconhecidas que provavelmente serão compatíveis com suas convicções mais firmemente sustentadas (RAWLS, 1993a, p. 8). Assim, ante o pluralismo das sociedades liberais, é na cultura política pública que seus cidadãos encontrarão, segundo Wenar, o único fundo de ideias que poderão razoavelmente considerar como um ponto comum para todos. Para o autor, em uma democracia liberal,

... a cultura política pública conterá no nível mais profundo a ideia abstrata de que os cidadãos, vistos como livres e iguais, devem se relacionar de forma justa entre si dentro de um esquema de cooperação social. Rawls acredita que essas ideias

abstratas de justiça, liberdade e igualdade impõem três condições de legitimidade para uma estrutura básica liberal que vão além das quatro condições gerais de legitimidade afirmadas acima. Essas três condições estabelecem que uma estrutura básica legítima atribuirá a todos os cidadãos um conjunto de direitos e liberdades básicos familiares; atribuirá uma prioridade especial a esses direitos e liberdades; e assegurará a todos os cidadãos os meios adequados para usufruir desses direitos e liberdades (WENAR, 2006, p. 102).

Dessa forma, conforme Wenar, uma estrutura básica se torna aceitável para todos os cidadãos razoáveis quando consegue satisfazer essas três condições, e assim se resolve o problema da legitimidade das instituições de uma sociedade liberal (WENAR, 2006, p. 102). Todavia, como a pluralidade de doutrinas abrangentes é maior entre povos do que intra povos, as ideias que podem ser aceitáveis para todos devem considerar a pluralidade de povos que aponta para uma cultura política voltada para as relações entre povos, não entre indivíduos (WENAR, 2006, p. 102). Seguindo o argumento de Wenar, para ser coerente com essa visão da primazia das relações entre povos na esfera internacional é que Rawls propõe, então, uma posição original com representantes de povos, e não de indivíduos, para nela serem selecionados os princípios da estrutura básica da Sociedade dos Povos (WENAR, 2006, p. 102).

Embora tais princípios não sejam tão coercitivos quanto aqueles da estrutura básica de uma sociedade doméstica bem ordenada, já que a adesão das sociedades bem ordenadas à Sociedade dos Povos é voluntária e, igualmente, sua permanência, eles também expressam a ideia de norma fundamental de legitimidade e, por isso, devem ser acolhidos por todos aqueles sobre quem exercerão coerção (WENAR, 2006, p. 103). Segundo WENAR, por haver entre povos uma pluralidade de doutrinas abrangentes maior que intra povos, Rawls deve recorrer – como faz no caso das sociedades domésticas liberais – à cultura política pública global para encontrar ideias que possam ser aceitáveis para todos, pois tal cultura é a única fonte de doutrina que pode servir de base para se construir um fundamento normativo comum a todos os indivíduos (WENAR, 2006, p. 103). Quanto a isso, é ilustrativo que os oito princípios do *DP* se fundamentem largamente em princípios tradicionais e comuns ao Direito e à prática internacionais (RAWLS, 1999b, p. 40). Assim, segundo Wenar,

As ideias que regulam as instituições da sociedade global estão preocupadas principalmente com a natureza das nações e suas relações adequadas – não com a natureza das pessoas e suas relações adequadas. Isso pode ser visto não apenas na estrutura das principais instituições políticas e econômicas, como as Nações Unidas e a Organização Mundial do Comércio, mas também nas leis que regulam a cooperação e a competição global em quase todas as áreas (comércio, aplicação da

lei, meio ambiente, e assim por diante). Mesmo aqueles documentos da cultura política pública global que proclamam a liberdade e a igualdade de todos os indivíduos, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos, preocupam-se quase exclusivamente em estabelecer limites sobre como os governos nacionais podem tratar os indivíduos dentro de seus territórios. Esses documentos não estabelecem nenhuma concepção substantiva de como os “cidadãos do mundo” devem se relacionar diretamente uns com os outros (WENAR, 2006, p. 103, tradução nossa).

Seguindo Wenar, como as instituições políticas internacionais consideram livres e iguais os povos, não os indivíduos, Rawls faz dos povos o objeto de sua concepção de direito dos povos e propõe o segundo nível da posição original para representantes de povos, não de indivíduos (WENAR, 2006, p. 103). Disso não se deve concluir, assevera o autor, que Rawls não considere todos os seres humanos como livres e iguais, mas apenas que, conforme sua compreensão de coerção legítima que substancia sua concepção de povo, os indivíduos devem ser coagidos apenas de acordo com uma autoimagem que aceitam e essa autoimagem é aquela que lhes é dada pela estrutura básica da sociedade em que vivem, seja ela liberal ou decente (WENAR, 2006, p. 103).

Na esteira de Wenar, admitindo-se que há uma cultura política pública global que exige que os povos – concebidos como livres e iguais – devem se relacionar de forma justa uns com os outros, Rawls recorre a ideias fundamentais de liberdade, igualdade e justiça para construir o que acredita ser um argumento de posição original que possa atender às demandas de legitimidade (WENAR, 2006, p.103) para as relações entre povos. Somente uma posição original construída a partir de ideias contidas na cultura política pública global pode produzir princípios para a ordem global que sejam aceitáveis para todos (WENAR, 2006, p.103). Para Wenar, como sua concepção de direitos dos povos é focada nos povos e não nos indivíduos, Rawls é capaz de atender aos requisitos de legitimidade da forma como os entende (WENAR, 2006, p. 104). No entanto, por estar focada nos povos, a concepção de direitos dos povos rawlsiana produz, para Wenar,

... uma versão completamente estatista do internacionalismo liberal. A perfeição do estatismo de Rawls dá à sua teoria um alto grau de coerência interna, mas essa coerência tem um preço. Como a teoria global de Rawls funciona exclusivamente em termos de povos, ela não pode mostrar nenhuma preocupação direta com os indivíduos. Isso fica mais claro no relato de Rawls sobre os direitos humanos e a intervenção humanitária. Quando um povo rawlsiano intervém nos assuntos de outro povo, para acabar com os abusos dos direitos humanos ou para fornecer ajuda alimentar, a intervenção não é pelo bem-estar dos oprimidos ou dos famintos no outro país. Em vez disso, o interventor visa a trazer o povo “fora-da-lei” ou “sobrecarregado” ao patamar de legitimidade, para que possa desempenhar seu papel

na sociedade dos povos. É como se as sociedades fossem indivíduos, com seus membros sendo apenas as células de seus corpos, e uma sociedade intervisse para dar tratamento médico à outra para permitir que ela voltasse ao esquema de cooperação social. O fato de que as preocupações dos povos não “gotejam” para se tornarem preocupações dos indivíduos dá aos relatos de Rawls sobre os direitos humanos e a intervenção humanitária um caráter institucional inexpressivo (WENAR, 2006, p. 104, tradução nossa).

Conquanto se possa concordar que, no termos do *DP*, a preocupação precípua que move qualquer tipo de intervenção dos povos bem ordenados em sociedades não bem ordenadas – Estados fora da lei e sociedades sobrecarregadas são sempre os alvos dessas ações – seja para assegurar o respeito aos direitos humanos urgentes ou para ajudá-las a (r)estabelecer as instituições necessárias para que possam se tornar bem ordenadas, é importante se ter claro que a razão de ser dessas instituições são as pessoas que habitam as sociedades onde elas devem funcionar adequadamente para que tais sociedades sejam bem ordenadas. A ser assim, pode-se concluir que há, em Rawls, uma preocupação com o florescimento e funcionamento de instituições que assegurem a uma sociedade uma estrutura básica que a torne bem ordenada porque são essas instituições que possibilitam – como ele afirma em defesa do dever de assistência – *“elevant os pobres do mundo até que sejam cidadãos livres e iguais de uma sociedade razoavelmente liberal ou membros de uma sociedade hierárquica decente”* (RAWLS, 1999b, p. 119, grifo nosso).

Pelo exposto nos argumentos de Pettit e Wenar, pode-se concluir que as características básicas dos povos traçadas por Rawls – sua natureza constitucional, cultural e moral – substanciam o que Pettit denomina capacidade de agência dos povos e que para Wenar se apresenta como norma fundamental de legitimidade. Embora o próprio Rawls não faça uma alusão explícita a esses elementos apontados por Pettit e Wenar, eles estão presentes em sua descrição dos povos e trazê-los à luz leva a uma melhor compreensão acerca do que são os ‘povos rawlsianos’, pois a concepção rawlsiana de povo, dada sua centralidade no *DP*, é essencial para se entender a obra e seu propósito de possibilitar, como utopia realista, as condições para a paz e a justiça entre povos. Assim, o holismo social de Rawls, bastante acentuado em sua concepção de direito dos povos, o afasta certamente do individualismo moral que norteia, em grande medida, a justiça como equidade, podendo enfraquecer sua defesa da inviolabilidade da pessoa humana (RAWLS, 2016, p. 4) no contexto das relações entre povos, mas explica sua proposta de uma concepção minimalista de direitos humanos. Rawls, no entanto, pode argumentar que sua defesa da inviolabilidade da pessoa humana deve

ser entendida no contexto específico de sociedades liberais bem ordenadas sob os princípios da justiça como equidade, e não no contexto mais amplo das relações entre povos, pois este deve ser problematizado à luz dos princípios do *DP*. Se este for seu argumento, deve-se reconhecer que é coerente, partindo-se da premissa de que o *DP* não globaliza a justiça como equidade.

2.3 – O SEGUNDO NÍVEL DA POSIÇÃO ORIGINAL: O CONTRATO INTERNACIONAL NO *DIREITO DOS POVOS*

O artifício da posição original usado em *TJ* e *LP* pretende justificar o que leva as partes – submetidas às condições impostas pela posição original – a escolherem os dois princípios de justiça que substanciam a concepção liberal de justiça rawlsiana para o caso de uma sociedade doméstica liberal. A ideia de um contrato internacional para tratar de justiça e relações entre nações é esboçada pela primeira em *TJ*. Nessa obra, com o nome de *direito das nações*, esse contrato requer a participação de representantes de nações, não de indivíduos. Nele, de forma semelhante ao que acontece na posição original para representantes de povos, no *DP*, as partes são motivadas apenas por interesses das nações que representam, os quais são principalmente de ordem moral, isto é, manter a concepção de justiça da estrutura básica de suas nações cujos princípios reconhecem. Por essa razão, esses representantes, em uma posição original internacional, concordariam com os princípios de justiça conforme estes se aplicam à sua própria sociedade e a si mesmos como membros dela. Assim, para Rawls,

... o interesse nacional de um Estado justo é definido pelos princípios de justiça que já foram reconhecidos. Por conseguinte, tal nação almejará, sobretudo, manter e preservar suas instituições justas e as condições que as tornam possíveis. Não é movida pelo desejo de poder mundial ou glória nacional; nem trava guerras com a finalidade de obter vantagens econômicas ou aquisição de território. Esses fins são contrários à concepção de justiça que define os interesses legítimos de uma sociedade, por mais predominantes que sejam na conduta real dos Estados (RAWLS, 2016, pp. 471-72).

Essa mesma visão dos objetivos da posição original internacional é mantida, em sua essência no *DP*. Observando essa primeira versão de um contrato internacional esboçada em *TJ*, percebe-se que nele as partes na posição original internacional diferem daquelas no contrato para o caso doméstico porque, como observa Freeman, são moralmente motivadas a

preservar e manter a concepção de justiça que orienta seu próprio povo de acordo com os princípios liberais de justiça que já foram escolhidos pelas partes na posição original para o caso doméstico (FREEMAN, 2007, p. 418). As partes são também racionais na medida em que são indiferentes à justiça e aos interesses que movem outras nações, exceto no que diz respeito a seus próprios interesses em alcançar a justiça – da forma como a concebem – em sua própria sociedade (FREEMAN, 2007, p. 418). Coerente com a ideia de autonomia dos povos a ser enfatizada no *DP*, pode-se observar nessa proposta de contrato internacional esboçada em *TJ* que um povo se interessa por manter sua própria concepção de justiça, dada a importância que ela tem para sua estrutura básica, mas nada tem a dizer sobre a concepção de justiça de outros povos. Por isso, segundo Freeman,

... é importante que os representantes na posição original internacional não representem diretamente pessoas individuais, mas sim nações separadas, ou “povos”. Por que é isso? Rawls está preocupado principalmente com os princípios para as instituições necessárias para estabelecer relações morais de justiça entre as nações (FREEMAN, 2007, p. 418, tradução nossa).

Assim, na esteira de Freeman, supondo-se nações ou povos como agentes independentes, como devem se relacionar uns com os outros, respeitando-se a autonomia própria desses agentes? A resposta a esta questão pressupõe que há, portanto, uma moralidade que deve orientá-los em suas relações enquanto atores da arena internacional (FREEMAN, 2007, p. 418). Dessa forma, segundo o autor, ao levantar a problemática do direito das nações em *TJ*, ainda que lateralmente, Rawls já apontava que um contrato internacional não teria o propósito de abordar diretamente os direitos e deveres dos indivíduos ou quais seriam as relações e deveres desses indivíduos entre si, qualquer que fosse sua nacionalidade (FREEMAN, 2007, p. 418). Para Freeman, esse problema já é tratado e respondido, de certa forma, na justiça como equidade quando Rawls afirma que:

... os deveres naturais – de justiça, respeito mútuo e ajuda mútua – acordados na posição original doméstica são deveres que os indivíduos devem a todas as pessoas no mundo, não apenas aos membros de suas próprias sociedades. Uma maneira de ver o direito das gentes em *TJ* é que ele estende os deveres naturais dos indivíduos às relações entre as nações (...). As nações também têm deveres de justiça, respeito mútuo e ajuda mútua. O problema do direito das gentes (e do direito dos povos) é definir a natureza e o alcance desses deveres (FREEMAN, 2007, p. 418, tradução nossa).

Em *TJ*, o contrato internacional envolve representantes de *nações* e, no *DP*, envolve representantes de *povos*, ou seja, a ideia de um contrato internacional no pensamento de

Rawls nunca pressupõe a participação dos representantes de indivíduos. No primeiro e segundo níveis da posição original, as partes pactuantes são distintas, e isso se deve à forma como devem ser concebidas em cada circunstância, isto é, no primeiro nível, são representantes de indivíduos ou cidadãos e, no segundo nível, representantes de povos. É importante se atentar para o fato de que a posição original em seus dois níveis envolve participantes distintos devido ao objetivo que cada nível tem. Não se trata, portanto, de se negar a importância dos indivíduos na esfera internacional. Os interesses dos indivíduos são ‘contemplados’ na concepção de justiça que endossam e que baliza as instituições da estrutura básica de suas sociedades. Por isso, de modo semelhante à ideia de contrato para o direito das nações apresentada em *TJ*, no *DP*, os princípios de justiça devem considerar os interesses fundamentais dos povos liberais e decentes – conforme a concepção de justiça de cada um desses povos – e não os interesses de cidadãos livres e iguais, para o caso das sociedades domésticas liberais ou os interesses dos súditos, para o caso das sociedades hierárquicas decentes, pois esses ‘interesses particulares’, isto é, os interesses dos indivíduos, já estão, idealmente, contemplados na concepção de justiça das sociedades liberais e decentes a que pertencem. Assim, no *DP*, a ideia de posição original é retomada por sua importância como instrumento para a seleção dos oito princípios que asseguram na esfera internacional esses interesses particulares na medida em que eles estejam contidos na concepção de justiça do bem comum de seus povos.

Em *TJ*, como já mencionado, a posição original com o véu de ignorância é apresentada como o modelo de representação que Rawls entende apropriado para se alcançar os dois princípios de justiça para as sociedades domésticas liberais, pois é ela que modela as condições consideradas justas e razoáveis para que as partes possam especificar, em seu primeiro nível, os termos justos de cooperação que regulam a estrutura básica de uma sociedade doméstica liberal. Em seu segundo nível, no entanto, a ideia da posição original é retomada para estender uma concepção liberal ao *DP*. Assim, para Rawls:

Como no primeiro caso, é um modelo de representação, uma vez que modela o que consideraríamos – você e eu, aqui e agora – como condições justas sob as quais as partes, desta vez os representantes racionais dos povos liberais, devem especificar o Direito dos Povos, guiado por razões apropriadas. Tanto as partes como representantes quanto os povos que representam estão situados simetricamente e, portanto, imparcialmente. Além disso, os povos são modelados como racionais, pois as partes selecionam dentre os princípios disponíveis para o Direito dos Povos guiadas pelos interesses fundamentais

das sociedades democráticas onde esses interesses são expressos pelos princípios liberais de justiça para uma sociedade democrática (RAWLS, 1999b, p. 32, tradução nossa).

O processo de extensão da concepção liberal de justiça de uma sociedade doméstica liberal para a Sociedade dos Povos requer, então, um segundo nível para a ideia de posição original que será usada duas vezes. O primeiro uso da posição original do segundo nível envolve apenas as partes representantes de povos liberais. O véu de ignorância deve ser adequadamente ajustado para essa situação, de modo que as partes possam, encobertas por ele, desempenhar o mesmo papel dos representantes dos cidadãos, como visto em *TJ* (RAWLS, 1999b, p. 32). Assim, sob essas condições,

... não conhecem, por exemplo, a dimensão do território, nem a população, nem a força relativa do povo cujos interesses fundamentais representam. Embora saibam que existem condições razoavelmente favoráveis que tornam possível a democracia constitucional – já que sabem que representam sociedades liberais –, não conhecem a extensão de seus recursos naturais, nem o nível de seu desenvolvimento econômico, nem outras informações semelhantes (RAWLS, 1999b, pp. 32-33, tradução nossa).

Nesse segundo nível, as partes devem selecionar os princípios que informarão o conteúdo do *DP* pautadas pelos interesses das sociedades democráticas liberais que representam, pois esses princípios são selecionados com esse propósito, já que se trata de estender ao *DP* a concepção de justiça formulada para o âmbito doméstico de uma sociedade democrática liberal. Por essa razão, para Rawls, os interesses dos povos liberais, supostos como livres e iguais, são especificados pela concepção razoável de justiça política liberal que possuem e sob a qual seus representantes deliberam no segundo nível da posição original. “Assim, eles se esforçam para proteger sua independência política e sua cultura livre com suas liberdades civis, para garantir sua segurança, território e bem-estar de seus cidadãos” (RAWLS, 1999b, p. 34, grifo nosso). A extensão de uma concepção liberal de justiça de uma sociedade doméstica liberal para a Sociedade dos Povos implica, portanto, selecionar para a Carta dos Povos princípios que expressem valores inerentes a essa concepção para, assim, assegurar no plano internacional a existência das sociedades que se orientam por ela (RAWLS, 1999b, p. 6). Rawls apresenta o autorrespeito ou *amour-propre*, conforme a acepção de Rousseau, como outro interesse também importante a constar entre os princípios do *DP*. Trata-se, aqui, do autorrespeito que um povo, idealmente, deve ter por si mesmo,

..., baseado em sua consciência comum de suas provações durante sua história e de sua cultura com suas realizações. Totalmente distinto de sua preocupação com sua segurança e a segurança de seu território, esse interesse se manifesta na insistência de um povo em receber de outros povos o devido respeito e reconhecimento de sua igualdade (RAWLS, 1999b, pp. 34-35, tradução nossa).

Esse autorrespeito pressupõe a reciprocidade que deve existir entre povos bem ordenados, implicando, de modo particular, que esses povos se reconheçam como iguais, pois

... os povos justos estão totalmente preparados para conceder o mesmo devido respeito e reconhecimento a outros povos como iguais. Sua igualdade não significa, porém, que desigualdades de certa natureza não sejam pactuadas em diversas instituições cooperativas entre os povos, como as Nações Unidas, idealmente concebidas. Esse reconhecimento das desigualdades, ao contrário, é paralelo ao fato de os cidadãos aceitarem as desigualdades sociais e econômicas funcionais em sua sociedade liberal (RAWLS, 1999b, p. 35, tradução nossa).

Seguindo o argumento de Rawls, no *DP*, a reciprocidade implica que povos bem ordenados estão prontos para oferecer uns aos outros termos justos de cooperação política e social. Esses termos devem ser entendidos como aqueles que um povo razoável e racional e, por isso, justo acredita verdadeiramente que outros povos poderiam aceitar, a depender certamente do quanto sejam razoáveis e racionais (RAWLS, 1999b, p. 35). Este argumento de Rawls é importante por esclarecer que o critério de reciprocidade tanto se aplica aos princípios de justiça elaborados para uma democracia constitucional como também aos princípios do *DP*. Como consequência da reciprocidade, há respeito entre os povos:

Esse senso razoável de devido respeito, voluntariamente concedido a outros povos razoáveis, é um elemento essencial da ideia de povos que estão satisfeitos com o *status quo* pelas razões certas. É compatível com a cooperação contínua entre eles ao longo do tempo e a aceitação e adesão mútuas ao Direito dos Povos. Parte da resposta ao realismo político é que esse senso razoável de respeito adequado não é irreal, mas é ele próprio o resultado de instituições domésticas democráticas (RAWLS, 1999b, p. 35, tradução nossa).

Há dois pontos a se destacar na passagem acima. O primeiro deles é que essa ideia de respeito entre povos é uma resposta ao realismo político que concebe a natureza humana como essencialmente egoísta e, por isso, inclinada a conflitos que resultam do desejo humano de alcançar o poder. No quadro das relações internacionais, é a satisfação desse desejo egoísta que, em diferentes épocas e lugares, tem levado os povos a viverem em um mundo conflagrado. Quanto ao segundo ponto, embora nessa passagem haja uma menção explícita à reciprocidade entre sociedades dotadas de instituições democráticas, como a decência se

assemelha à razoabilidade, pode-se concluir que a reciprocidade se aplica também às relações entre povos liberais e decentes, pois esses povos são igualmente chamados a cooperar uns com os outros e igualmente endossam o *DP*.

2.4 – OS PRINCÍPIOS DO *DIREITO DOS POVOS*: A CARTA DOS POVOS E SUAS DIRETRIZES PARA A PAZ

O *DP* é elaborado inicialmente apenas para as sociedades democráticas liberais, o que implica a adoção de certos princípios já conhecidos de igualdade entre os povos bem ordenados dessas sociedades. Supondo-se que são princípios que irão orientá-los em sua política externa, cabe aos representantes dos povos liberais selecioná-los no primeiro uso da posição original de segundo nível. Como esclarece Rawls, embora esses princípios possam deixar espaço para várias formas de associações e federações cooperativas entre os povos, não resultarão em um Estado mundial ou em algo semelhante (RAWLS, 1999b, p. 36). Este é um dos pontos em que Rawls se acerca da *Paz Perpétua* de Kant:

Aqui, sigo o exemplo de Kant na *Paz Perpétua* (1795) ao pensar que um governo mundial – com o qual me refiro a um regime político unificado com os poderes legais normalmente exercidos pelos governos centrais – seria um despotismo global ou então governaria um império frágil dilacerado por conflitos civis frequentes, enquanto várias regiões e povos tentassem obter sua liberdade e autonomia política (RAWLS, 1999b, p. 36, tradução nossa).

A utopia realista rawlsiana não se move, pois, pelo desiderato de um Estado mundial, o que não impede a existência de tipos diferentes de organizações, que, em conformidade com os princípios do *DP*, terão a incumbência de regular a cooperação entre os povos e cumprir deveres reconhecidos (RAWLS, 1999b, p. 36). Para Rawls, as Nações Unidas, idealmente imaginadas, poderiam assumir esse papel e ter autoridade para expressar, em nome da Sociedade dos Povos bem ordenados, sua condenação a instituições domésticas injustas e a casos claros de violações de direitos humanos praticadas pelos Estados fora da lei. Em casos graves, pode-se buscar corrigi-los através de sanções econômicas ou mesmo intervenção militar nesses Estados (RAWLS, 1999b, p. 36).

Na segunda posição original, são selecionados, então, pelos representantes de povos liberais os oito princípios de justiça familiares e tradicionais entre povos livres e democráticos que constituirão a carta básica do Direito dos Povos:

1. Os povos são livres e independentes e sua liberdade e independência devem ser respeitadas pelos outros povos.
2. Os povos devem observar os tratados e compromissos.
3. Os povos são iguais e fazem parte dos acordos que os vinculam.
4. Os povos cumprem o dever de não intervenção.
5. Os povos têm o direito de autodefesa, mas nenhum direito de instigar a guerra por motivos que não sejam de autodefesa.
6. Os povos devem honrar os direitos humanos.
7. Os povos devem observar certas restrições especificadas na condução da guerra.
8. Os povos têm o dever de assistir outros povos que vivem em condições desfavoráveis que os impeçam de ter um regime político e social justo ou decente (RAWLS, 1999b, p. 36, tradução nossa).

É importante se ressaltar que Rawls não via essa lista como exaustiva e, por isso, deveria ser completada com outros princípios (RAWLS, 1999b, p. 37). Dentre os oito princípios elencados nessa Carta dos Povos, alguns são destacados por Rawls para certas qualificações. Assim, o sétimo princípio sobre a guerra e o sexto princípio sobre direitos humanos, por exemplo, são claramente desnecessários em uma sociedade de povos bem ordenados, da mesma forma que o quarto princípio – que trata da não intervenção – necessita ser qualificado para os casos que envolvem Estados fora da lei e graves violações de direitos humanos, pois, embora seja adequado para sociedades de povos bem ordenados, não se aplica a sociedades não bem ordenadas, onde guerras e graves violações dos direitos humanos são comuns (RAWLS, 1999b, p. 38):

O direito à independência, e igualmente o direito à autodeterminação, mantêm-se apenas dentro de certos limites, ainda a serem especificados pelo Direito dos Povos para o caso geral. Assim, nenhum povo tem direito à autodeterminação, ou direito à secessão, à custa da subjugação de outro povo. Um povo também não pode protestar contra sua condenação pela sociedade mundial quando suas instituições domésticas violam os direitos humanos ou limitam os direitos das minorias que vivem entre eles. O direito de um povo à independência e autodeterminação não é um escudo contra essa condenação, nem mesmo contra a intervenção coercitiva de outros povos em casos graves (RAWLS, 1999b, p. 38, tradução nossa).

Outra qualificação apontada por Rawls concerne à necessidade de se estabelecer princípios para a formação e regulamentação de federações (associações) de povos e normas de justiça voltadas para o comércio e outras instituições cooperativas (RAWLS, 1999b, p. 38). De grande importância é a preocupação de Rawls em garantir que certos dispositivos serão incluídos visando à ajuda mútua entre os povos em tempos de fome e seca e, no que for possível, que também sejam incluídos dispositivos para garantir que em todas as sociedades liberais (e decentes) razoáveis, as necessidades básicas das pessoas sejam atendidas. Em

determinadas situações, esses dispositivos estabelecerão deveres de assistência que variarão conforme a gravidade do caso (RAWLS, 1999b, p. 38), isto é, a assistência pode ser feita de diferentes formas.

Por fim, outro ponto a se destacar é que o *DP* reserva um importante papel às fronteiras, pois, na ausência de um Estado mundial, elas são necessárias para delimitar o território de cada povo. Por isso, mesmo que as fronteiras de uma sociedade possam parecer arbitrárias, quem se responsabiliza por seu território e sua integridade ambiental, bem como pelo tamanho de sua população é o representante e agente efetivo de um povo, isto é, seu governo (RAWLS, 1999b, pp. 38-39). Recorde-se, neste ponto, a capacidade de agência dos povos apontada por Pettit como parte da ontologia social rawlsiana. A esse respeito, Rawls argumenta que, se um determinado agente não tiver a responsabilidade de manter um bem e de arcar com sua perda, a tendência desse bem é se deteriorar. O bem a que Rawls se refere é o território de um povo e sua capacidade de mantê-lo ao longo do tempo, e o agente responsável por esse bem é o próprio povo, politicamente organizado. Um povo que não cuida de seu próprio território não tem o direito de buscar compensação recorrendo à guerra para conquistar território ou pela migração para o território de outros povos sem o consentimento destes (RAWLS, 1999b, pp. 38-39). Quanto à migração, o *DP* restringe as circunstâncias em que ela pode ser permitida, pois entende que na maior parte dos casos ela seria evitada em sociedades bem ordenadas liberais ou decentes, já que nessas sociedades estariam ausentes razões que comumente justificam a migração.

Seguindo o argumento de Rawls, ao participarem da posição original entre representantes de povos, as partes devem especificar quais ideais, princípios e normas serão os elementos constitutivos do *DP* e de que forma se aplicam às relações entre os povos. Como um pluralismo razoável de doutrinas abrangentes é uma característica básica de uma democracia constitucional que possui instituições livres, uma diversidade ainda maior de doutrinas abrangentes será afirmada entre as muitas sociedades, que com suas diversas culturas e tradições, constituem a Sociedade dos Povos (RAWLS, 1999b, p. 40). Para Rawls, em tal contexto, um princípio utilitário clássico ou médio, presumivelmente não seria adotado pelos representantes desses povos, porquanto nenhum povo organizado por seu governo está disposto a considerar como primeiro princípio o benefício de outro povo, sabendo que isso implicará dificuldades impostas a si mesmo. Como povos bem ordenados, insistirão na igualdade entre si como povos, não admitindo, pois, nenhum tipo de princípio de utilidade

(RAWLS, 1999b, p. 40). Mas, embora Rawls argumente que os representantes dos povos insistirão na igualdade entre seus povos, essa igualdade não concerne ao desenvolvimento econômico de suas sociedades, pois os princípios do *DP* claramente se referem apenas à igualdade política entre os membros da Sociedade dos Povos. Isso sugere que os povos, da forma como Rawls os idealiza, seriam indiferentes à sua prosperidade material, satisfazendo-se apenas com o fato de serem sociedades bem ordenadas, pois, para tal, não precisam alcançar um alto padrão material de vida. Essa possível indiferença à prosperidade material dos povos não é uma novidade trazida pelo *DP*, pois é encontrada também em *TJ* na seguinte passagem:

É um equívoco acreditar que uma sociedade boa e justa tem de aguardar o advento de um alto padrão material de vida. O que as pessoas querem é um trabalho significativo em livre associação com outras, com essas associações regendo suas relações mútuas dentro de uma estrutura de instituições básicas justas. Para que se atinja tal estado de coisas, não há necessidade de grande riqueza. Na verdade, além de certo ponto, é mais provável que a riqueza se torne um verdadeiro obstáculo, na melhor das hipóteses, uma distração sem sentido, se não uma tentação à indulgência e à falta de objetivos (RAWLS, 2016, pp. 257-8).

Resta claro porque, no *DP*, Rawls se inclina para um modelo de sociedade que pode prescindir de um alto padrão material de vida para ser bem ordenada, pois a grande riqueza de uma sociedade não era vista por Rawls, já em *TJ*, como condição para que ela viesse a ser bem ordenada do ponto de vista da justiça como equidade. No *DP*, essa visão é mantida por Rawls, substanciando seu argumento em defesa do dever de assistência e sua recusa de um princípio de distribuição global, mas suas reticências quanto à prosperidade material não devem ser vistas como conformismo ante a pobreza, já que as instituições da estrutura básica de uma sociedade bem ordenada só podem vicejar em um quadro de escassez moderada, como o próprio Rawls asseverava (RAWLS, 2016, p. 154 e seg.).

Quanto aos princípios do *DP*, Rawls os considera superiores a quaisquer outros, esclarecendo que são princípios familiares e em grande parte tradicionais encontrados na história e nos usos do direito e da prática internacionais (RAWLS, 1999b, p. 41). Assim, vale ressaltar que, dentre eles, o respeito aos direitos humanos (6º princípio) e o dever de assistência (8º princípio) são os únicos princípios que não reproduzem princípios clássicos retirados dos usos do direito e da prática internacional. Na seleção desses princípios, não é dado aos representantes dos povos, como acontece em *TJ* e *LP*, um menu de princípios e

ideais alternativos dentre os quais possam escolher quais constituirão a Carta dos Povos. Dessa forma,

..., os representantes dos povos bem ordenados simplesmente refletem sobre as vantagens desses princípios de igualdade entre os povos e não veem razão para se afastar deles ou propor alternativas. Esses princípios devem, é claro, satisfazer o critério de reciprocidade, uma vez que esse critério é válido em ambos os níveis – tanto entre os cidadãos como cidadãos quanto entre os povos como povos (RAWLS, 1999b, p. 41, tradução nossa).

Ao usar o artifício da posição original no *DP*, Rawls pretende que ele desempenhe a mesma função que em *TJ* e *LP*, ou seja, que modele as condições ideais para as partes julgarem se os princípios de justiça selecionados são apropriados para as relações entre os povos. Como não se trata de selecionar princípios que informem a estrutura básica das sociedades dos povos liberais, pois elas já possuem uma concepção de justiça para tal, o que se busca aqui é selecionar quais princípios devem regular as relações de um povo liberal com outros povos liberais ou não liberais, mas decentes. Esses princípios, por serem razoáveis para esses diferentes povos, tanto devem promover a proteção de seus interesses como se mostrar capazes de possibilitar uma ordem internacional estável e pacífica pelas razões certas (RAWLS, 1999b, p. 29). Assim, devem satisfazer o critério de reciprocidade entre os povos em dois níveis: no nível interno das sociedades desses povos envolvendo as relações entre seus membros e também no nível externo em que ocorrem as relações desses povos uns com os outros. Ou seja, como a abordagem contratualista expressa a ideia de igualdade liberal, seu uso no *DP* quer evidenciar que os povos bem ordenados liberais e decentes se reconhecem como iguais, havendo assim reciprocidade entre eles.

Uma questão que a posição original entre povos pode suscitar é: por que a posição original de segundo nível requer a participação de representantes de povos e não de indivíduos, como propõem pensadores cosmopolitas? Aqui, pode-se concluir que, como os princípios a serem selecionados no segundo nível da posição original são selecionados para informar a estrutura básica da Sociedade dos Povos, que toma os povos como os legítimos atores da nova ordem internacional, as partes presentes no segundo nível da posição original devem ser representantes de povos, não de indivíduos. E por que é assim? Uma ‘posição original global’ com representantes de indivíduos, não de povos, não encontra espaço no *DP*, partindo-se da mesma premissa de que parte Rawls, porque haveria aí um duplo contrato com

representantes de indivíduos: um em nível doméstico e outro em nível internacional. Entretanto, os princípios de justiça que as partes representantes de indivíduos viessem a selecionar nessa hipotética ‘posição original global’, se fossem conflitantes com aqueles já selecionados para a concepção de justiça de suas sociedades domésticas, implicariam a segunda posição original sobrepondo-se à primeira? A ser assim, qual seria o sentido do primeiro contrato? E, se fosse o contrário, qual seria o sentido do segundo? Mesmo que não fossem conflitantes, justificar uma posição original de segundo nível apenas para ratificar a concepção de justiça elaborada no primeiro contrato também não pode ser aceita no *DP*, pois implicaria se conceber essa ‘posição original global’ como um ‘instância contratual’ acima da autonomia dos povos.

Da forma como Rawls justifica a posição original em dois níveis, o primeiro, ao demandar a participação de representantes de indivíduos, propõe o desenho normativo para uma sociedade doméstica liberal conforme os dois princípios da justiça como equidade e, o segundo, com representantes de povos, propõe os princípios do *DP* que balizam as relações entre sociedades liberais e decentes, e sua conduta diante de sociedades não bem ordenadas. Ou seja, o segundo nível da posição original no *DP* não é proposto para modelar a organização interna dos povos bem ordenados. Assim, como cada nível do contrato rawlsiano tem uma finalidade distinta, o segundo nível da posição original apenas com representantes dos povos bem ordenados é coerente com o argumento a que Rawls recorre para justificar quais ‘atores’ participam dos dois níveis da posição original.

Disso, no entanto, deve-se concluir que entre os oito princípios do *DP* não se pode incluir outros voltados para questões de justiça distributiva e de direitos humanos mais próximos de uma perspectiva cosmopolita? Essa inclusão é problemática, pois, dado que Rawls concebe os povos como autônomos e situa os povos decentes como parte da teoria ideal, ele teria dificuldade para se mover nessa perspectiva, já que, para isso, sua ideia de povos deveria admitir que uma ‘instância contratual’ de segundo nível pudesse interferir no desenho normativo das sociedades domésticas, no caso específico, daquelas consideradas decentes, de modo a fazê-las aceitar princípios de justiça distributiva e de direitos humanos mais próximos de uma concepção liberal. Como a concepção de justiça do bem comum que orienta essas sociedades não inclui a ideia de igualdade entre seus membros, obrigá-las a aceitar um princípio de distribuição global ou a assegurar a seus membros um conjunto mais amplo de direitos humanos, como defendem os cosmopolitas, só seria possível se sua

autonomia enquanto povos não fosse reconhecida na teoria ideal ou se fosse relativizada a ponto de se poder obrigá-las a aceitar a interferência de outros povos no desenho normativo de suas sociedades. Mas, no *DP*, as únicas sociedades cuja autonomia não é reconhecida ou que é relativizada a esse ponto – pelo menos, nas situações em que essa interferência se justifica por ser necessária – são aquelas que fazem parte da teoria não ideal, quais sejam: os Estados fora da lei e as sociedades sobrecarregadas. Nota-se, pois, o peso da autonomia dos povos na concepção rawlsiana de direito dos povos.

2.5 – A PAZ DEMOCRÁTICA

Uma vez selecionados, os princípios do *DP* evidenciam que a utopia realista rawlsiana tem como principal desiderato a construção de uma ordem internacional estável e pacífica pelas razões certas, isto é, aquela em que os povos, sendo idealmente bem ordenados, honram e seguem esses princípios (RAWLS, 1999b, p. 29) que os levam a ser povos pacíficos. Assim, a paz democrática já constatada entre povos de sociedades liberais bem ordenadas pode se ampliar e alcançar também os povos das sociedades hierárquicas decentes. No *DP*, essa paz quer expressar, portanto, o passo que se dá do realismo para a utopia. Como já esclarecido, os povos liberais, pela concepção de justiça que adotam para a organização interna de suas sociedades, são os principais artífices da paz almejada pela utopia realista rawlsiana. Rawls completa, então, sua visão geral do *DP* para as sociedades liberais bem ordenadas, apontando os dois passos que encaminhariam seus povos para a realização dessa utopia que não é um mero equilíbrio de forças (RAWLS, 1999b, p. 44).

No primeiro passo, Rawls propõe considerar-se que, de forma semelhante ao caso doméstico, em que os cidadãos desenvolvem um senso de justiça à medida que vão crescendo e participando de seu mundo social justo, admitindo-se que o *DP* seja justo, ele também implica um processo que leva os povos, liberais e decentes, a aceitar e agir voluntariamente conforme suas normas (RAWLS, 1999b, p. 44). Este processo, que se assemelha ao caso doméstico, implica, segundo Rawls, que quando o *DP* é observado pelos povos durante um período de tempo com a clara intenção de aquiescê-lo, e essas intenções são reconhecidas por todos os povos em razão da reciprocidade que há entre eles, esses povos inclinam-se a desenvolver confiança mútua entre si (RAWLS, 1999b, p. 44). Ademais, para Rawls,

presume-se que os povos entendem essas normas como benéficas para si e para aqueles por quem se interessam e, assim, com o tempo, estarão inclinados a aceitar essa lei como um ideal de conduta (RAWLS, 1999b, p. 44). Esse processo psicológico, que Rawls denomina aprendizado moral, constitui elemento essencial da ideia de utopia realista para o *DP*. Por essa razão, como já visto, os povos, ao contrário dos Estados, têm uma certa natureza moral e devem ter interesses. Afinal, sem interesses, seriam inertes e passivos ou guiados por paixões e impulsos irracionais, muitas vezes inconsequentes (RAWLS, 1999b, pp. 44-45). Quais são, porém, os interesses que movem os povos?

Os interesses que movem os povos (e que os distinguem dos Estados) são interesses razoáveis guiados e congruentes com uma igualdade justa e um devido respeito por todos os povos. Como observarei mais tarde, são esses interesses razoáveis que tornam possível a paz democrática, e a falta deles faz com que a paz entre os Estados seja, na melhor das hipóteses, um *modus vivendi*, um equilíbrio de forças apenas momentaneamente estável (RAWLS, 1999b, pp. 44-45, tradução nossa).

No segundo passo, Rawls responde ao realismo político como teoria da política internacional e aos que concebem a ideia de uma utopia realista entre os povos como algo quixotesco. Para Rawls, a ideia de uma paz democrática liberal combina pelo menos duas ideias: 1) a ideia de que entre as misérias inalteráveis da vida, como pestes e epidemias, de um lado, e causas remotas e imutáveis, como o destino e a vontade de Deus, de outro, as pessoas, para se tornarem mais felizes e satisfeitas, podem alterar as instituições políticas e sociais de suas sociedades e foi essa ideia que resultou no movimento em direção à democracia no século XVIII (RAWLS, 1999b, p. 46), já que tais instituições não são imutáveis; 2) a ideia de *moeurs douces* de Montesquieu, isto é, uma sociedade comercial tende a formar em seus cidadãos certas virtudes como, assiduidade, diligência, pontualidade e probidade e que o comércio entre povos leva à paz (RAWLS, 1999b, p. 46). Assim, juntando-se essas duas ideias – que as instituições sociais, por não serem imutáveis, podem ser revisadas para tornar as pessoas mais contentes e felizes, e que o comércio, por possibilitar a aquisição com mais facilidade e menor preço de bens de que carecem alguns povos, leva à paz – conclui-se que povos democráticos que fazem comércio geralmente não têm motivos para entrar em guerra uns com os outros (RAWLS, 1999b, p. 46):

Entre outras razões, isto acontece porque o que lhes falta em bens poderiam adquirir mais fácil e mais barato através do comércio; e porque, sendo democracias

constitucionais liberais, não seriam levados a tentar converter outros povos a uma religião estatal ou a outra doutrina dominante abrangente ((RAWLS, 1999b, p. 46, tradução nossa).

Eles são, para Rawls, povos satisfeitos, conforme a expressão de Raymond Aron que denomina de “paz por satisfação” esse estado de paz, contrariamente à “paz por poder” ou “paz por impotência” (RAWLS, 1999b, p. 47). Seguindo Aron, Rawls entende que as condições para a “paz por satisfação” são: essas unidades políticas não devem procurar expandir seu território nem governar outros povos, assim como não devem procurar expandir-se, seja para aumentar seus recursos materiais ou humanos, seja para difundir suas instituições, ou para desfrutar do orgulho inebriante de governar (RAWLS, 1999b, p. 47). Para Rawls, essas condições apontadas por Aron como necessárias para uma paz duradoura são cumpridas por povos que vivem em democracias constitucionais liberais e que são também povos que não se inflamam pelo que Rousseau diagnosticou como “*orgulho arrogante ou ferido, ou por falta do devido autorrespeito*” (Rawls, 1999b, p. 47, grifo nosso). Não falta a esses povos o devido autorrespeito, pois este

... repousa na liberdade e integridade de seus cidadãos e na justiça e decência de suas instituições políticas e sociais domésticas. Baseia-se também nas conquistas de sua cultura pública e cívica. Todas essas coisas estão enraizadas em sua sociedade cívica e não fazem referência essencial a serem superiores ou inferiores a outros povos. Respeitam-se mutuamente e reconhecem a igualdade entre os povos como consistente com esse respeito (RAWLS, 1999b, pp. 47-48, tradução nossa).

Portanto, a ideia de paz democrática quer provar, segundo Rawls, que os povos liberais só são levados a guerras quando constringidos pela circunstância de terem que enfrentar sociedades insatisfeitas ou Estados fora da lei, e o fazem quando as políticas desses Estados ameaçam sua segurança, já que devem defender a liberdade e a independência de sua cultura liberal e resistir aos Estados que ameacem subjugar-los e dominá-los (RAWLS, 1999b, p. 48). Conquanto as democracias reais sejam sociedades que podem fracassar em vários aspectos, isso, para Rawls, não infirma sua tese de que elas tendem à paz, pois,

... a possibilidade de paz democrática não é incompatível com democracias reais – marcadas, como são, por considerável injustiça, tendências oligárquicas e interesses monopolistas – intervindo, muitas vezes de forma encoberta, em países menores ou mais fracos, e mesmo em democracias menos bem estabelecidas e seguras (RAWLS, 1999b, pp. 48-49, tradução nossa).

O ideal rawlsiano de paz democrática como algo factível parte do pressuposto de haver evidências para tal encontradas na história. Por isso, embora conflitos entre sociedades democráticas liberais e Estados não democráticos tenham sido frequentes, não há, desde 1800, registro de guerras entre democracias firmemente estabelecidas (RAWLS, 1999b, p. 52). A favor dessa hipótese, Rawls cita o fato de que nenhuma das guerras mais famosas registradas pela história tenha sido entre povos democráticos liberais estabelecidos:

As grandes guerras do século XIX – as guerras napoleônicas, a guerra de Bismarck e a Guerra Civil Americana – não ocorreram entre povos democráticos liberais. A Alemanha sob Bismarck nunca teve um regime constitucional devidamente estabelecido; e o sul dos Estados Unidos, com quase metade de sua população escrava, não era uma democracia, embora pudesse se considerar como tal. Em guerras em que várias grandes potências estiveram envolvidas, como as duas Guerras Mundiais, os Estados democráticos lutaram como aliados do mesmo lado (RAWLS, 1999b, p. 52, tradução nossa).

Seguindo o argumento de Rawls, esses registros forneceriam um dado importante para a hipótese da paz democrática, pois a ausência de guerras entre as principais democracias estabelecidas não seria, para ele, uma mera regularidade empírica nas relações entre as sociedades, mas uma evidência de que uma sociedade de povos democráticos, cujas instituições básicas são todas bem ordenadas por concepções liberais de direito e justiça, ainda que com diferenças entre si, é estável pelas razões certas (RAWLS, 1999b, pp. 52-3). Entretanto, Rawls admite que uma enumeração de casos históricos favoráveis não é suficiente para sustentar essa hipótese, pois a ideia de paz democrática por vezes fracassa. Por ser assim, deve-se admitir que, mesmo havendo instituições e práticas de apoio fundamentais para as sociedades que são democracias liberais, elas poderão apresentar inúmeras falhas (RAWLS, 1999b, p. 53). Por isso, na perspectiva de Rawls, não é surpreendente que, na atualidade, regimes supostamente democráticos e constitucionais frequentemente intervenham em nações menores, incluindo aquelas que exibem características de uma democracia ou mesmo que eles devam travar guerras por razões expansionistas:

Quanto à primeira situação, os Estados Unidos derrubaram as democracias de Allende no Chile, Arbenz na Guatemala, Mossadegh no Irã e, alguns acrescentariam, os sandanistas na Nicarágua. Quaisquer que sejam os méritos desses regimes, operações encobertas contra eles foram realizadas por um governo motivado por interesses monopolistas e oligárquicos sem o conhecimento ou a crítica do público. Esse subterfúgio foi facilitado pelo recurso prático à segurança nacional no contexto da rivalidade entre as superpotências, que permitiu que tais democracias fracas fossem consideradas, ainda que implausivelmente, um perigo. Embora os povos democráticos não sejam expansionistas, eles defendem seus interesses de segurança,

e um governo democrático pode facilmente invocar esse interesse para apoiar intervenções encobertas, mesmo quando realmente movido por interesses econômicos nos bastidores (RAWLS, 1999b, p. 53, tradução nossa).

De fato, no contexto da Guerra Fria (1945-1991) em que o mundo foi tensionado por conflitos potenciais ou mesmo reais que envolviam, de um lado, o bloco comunista liderado pela antiga União Soviética e, do outro lado, o bloco ocidental liderado pelos EUA, muitos governos foram derrubados e, no lugar desses governos, ditaduras instaladas. Na América latina, por exemplo, países como o Brasil, a Argentina, o Paraguai, o Uruguai e o Chile foram palco de golpes militares patrocinados pelos EUA que viam em qualquer governo não alinhado com seus interesses geopolíticos um inimigo a ser derrotado. As ditaduras militares, onde se instalavam, perseguiram, prendiam, torturavam e matavam os opositores sob o argumento de que eram comunistas e que, por isso, deveriam ser eliminados. Os efeitos nefastos dessas ditaduras são sentidos até hoje. Diante do mal que essas intervenções dos EUA causaram aos países onde foram realizadas, é de grande importância o posicionamento de Rawls condenando-as no *DP*.

Ainda em defesa da tese da paz democrática, e mais uma vez recorrendo à história para sustentá-la, Rawls argumenta que nações que agora são democracias constitucionais estabelecidas, já foram construtoras de impérios e promoveram guerras. Isso, de fato, como aponta Rawls, ocorreu com nações europeias nos séculos XVIII e XIX, bem como durante as rivalidades entre o Reino Unido, França e Alemanha que antecederam a Primeira Guerra Mundial (RAWLS, 1999b, pp. 53-54). Esses exemplos remetem ao argumento rawlsiano de que os limites do possível não são dados pela realidade, pois ela não é imutável. Por isso, nações que no passado foram imperialistas, podem, com o passar do tempo, se transformar em democracias.

O argumento da paz democrática tem sua importância no quadro da teoria ideal, pois, em que pese haver evidências de que sociedades democráticas não travam guerras entre si, as democracias do mundo real não devem ser vistas como promotoras da paz, uma vez que, embora não travem guerras entre si, promovem guerras a partir de si sempre que incentivam e alimentam guerras entre sociedades que não se enquadram na categoria de sociedades democráticas, além de intervirem, como o próprio Rawls reconheceu, na organização interna de muitas sociedades. Idealmente, sociedades democráticas, além de não travarem guerras entre si, deveriam se comprometer, então, em promover, efetivamente, a paz entre aquelas que

não são democráticas. A paz democrática é, portanto, um ideal que se deve buscar alcançar, mas não se trata de algo que história confirma, pois as democracias reais, até aqui, não têm se mostrado totalmente comprometidas com a paz entre os povos ou, pelo menos, têm promovido essa paz apenas na forma de *modus vivendi*, o que é algo muito distante daquilo que Rawls vislumbrava com seu pacifismo.

3 – A TOLERÂNCIA LIBERAL AOS POVOS DECENTES

Os princípios do *DP* constituem o fundamento normativo que baliza a estrutura básica da Sociedade dos Povos e que estabelece os limites da tolerância liberal aos povos decentes. A temática da tolerância liberal aos povos decentes é enunciada na segunda parte da teoria ideal e constitui um dos pontos mais discutidos da concepção rawlsiana de direito dos povos. Partindo de uma perspectiva que se opõe àquela dos que consideram problemático ou mesmo inaceitável se estender a tolerância liberal a sociedades que não se orientam por uma concepção liberal de justiça, esta investigação sustenta que a contribuição mais importante do *DP* consiste em conceber a Sociedade dos Povos abrigando povos com culturas políticas distintas, dado o importante papel da tolerância para a paz entre povos. Mas, conquanto parta dessa perspectiva, esta investigação também sustenta que a tolerância liberal, da forma como Rawls a apresenta, não é a mera reprodução no plano internacional da mesma concepção de tolerância rawlsiana encontrada em *TJ* e *LP*.

No *DP*, a tolerância se desvela em uma dupla perspectiva, pois é tanto vertical como horizontal. Inicialmente, se apresenta como uma disposição unilateral dos povos decentes, pois estes, dado o fato de que devem se relacionar com outros povos, elaboram sua política externa apontando as condições sob as quais aceitariam se associar a outros povos. Essas condições estão contidas nos critérios de decência apresentados unilateralmente pelos povos de sociedades liberais para julgar se os povos de sociedades não liberais poderão ser considerados decentes à luz da concepção de justiça que orienta uma sociedade liberal. Na medida em que essas sociedades possam ser consideradas decentes, passam a ser dignas da tolerância liberal e, assim, respeitadas e tratadas como iguais. Este é um ponto a se ressaltar: o *DP* problematiza se as sociedades decentes podem ser dignas da tolerância das sociedades liberais, mas não o contrário, isto é, se as sociedades liberais, em razão da concepção de justiça que as orientam, podem ser dignas da tolerância das sociedades decentes. Nesse sentido, a tolerância liberal aos povos decentes se apresenta, primeiramente, como um *modus vivendi*, na medida em que se desvela em uma perspectiva vertical. Depois, conforme os passos propostos pelo *DP*, se apresenta como respeito mútuo entre os povos, isto é, em uma perspectiva horizontal e assim se mantém. Vale observar, quanto a isso, que na conclusão do *DP*, Rawls faz a seguinte afirmação:

Ao desenvolver o Direito dos Povos, afirmei que as sociedades liberais perguntam como devem comportar-se em relação às outras sociedades do ponto de vista de suas próprias concepções políticas. Devemos sempre começar de onde estamos agora, assumindo que tomamos todas as precauções razoáveis para rever os fundamentos de nossa concepção política e para nos proteger contra preconceitos e erros. À objeção de que proceder assim é etnocêntrico ou meramente ocidental, a resposta é: não, não necessariamente. Se assim for, depende do conteúdo do Direito dos Povos que as sociedades liberais adotam (RAWLS, 1999b, p. 121, tradução nossa).

As sociedades liberais se aproximam, então, de outras sociedades a partir do ponto de vista das concepções políticas que lhes são próprias, e não poderia ser diferente, já que se começa sempre de onde se está. Nesse sentido, como são os povos das sociedades liberais traçando as diretrizes para sua política externa, cabe a eles determinar como deverão se comportar ante os outros atores da arena internacional. Então, como parte dessas diretrizes, esses povos apontam os critérios de decência sob os quais poderão tolerar os povos de outras sociedades e acolhê-los como membros iguais na Sociedade dos Povos que, idealmente, deve se ampliar incorporando outros povos bem ordenados. Assim, construído em torno de valores de sociedades liberais para orientar sua política externa, o *DP* especifica até que ponto os povos liberais devem tolerar os povos não liberais (RAWLS, 1999b, p. 59). Há, portanto, um limite – estabelecido pelos povos liberais – para que sejam tolerantes com outras sociedades. Não se trata, pois, de tolerar essas sociedades simplesmente porque existem e sim de tolerá-las se atendidas determinadas condições. Como aponta Tan, a conclusão de Rawls de que a tolerância liberal deve se estender a certas sociedades não liberais denominadas “povos decentes” é uma das reivindicações mais controversas do *DP*:

O problema de como os povos liberais devem se relacionar com os “povos decentes” representa um desafio importante para qualquer construção de uma teoria liberal de justiça internacional. Isso ocorre porque a justiça liberal está comprometida com a proteção e promoção da liberdade individual; ainda assim, o liberalismo também é definido por seu compromisso com o ideal de tolerância. Como os povos liberais devem se relacionar com os não liberais, mas decentes, uma questão central no *DP*, traz à tona uma questão fundamental dentro da moralidade liberal: como equilibrar a proteção da liberdade individual com a tolerância da diversidade – neste caso particular, a das diversas formas que diferentes nações têm de organizar sua própria vida política (TAN, 2006, p. 76, tradução nossa).

Segundo Tan, uma das muitas realizações significativas de Rawls no *DP* são os argumentos convincentes contra a crença complacente de que a democracia liberal é o tipo de estrutura política mais correta e apropriada para todos os povos (TAN, 2006, p. 76). Rawls não nega sua preferência por uma democracia liberal como modelo ideal de sociedade política

e o fato de sua utopia realista se abrir para a possibilidade de uma paz mundial construída por povos bem ordenados liberais e decentes não contradiz essa preferência. Na esteira de Freeman, uma vez que a alternativa a uma ordem mundial que não seja apenas liberal é uma intenção permanente de intervir, se não desestabilizar, todos os regimes não liberais para que se convertam em liberais, a posição de Rawls faz sentido. Mas isso não deve levar à conclusão de que sua posição implica que o liberalismo político endossa sociedades hierárquicas decentes como justas e acima de qualquer crítica (FREEMAN, 2003, p. 46). Além de não endossá-las totalmente, também é importante se considerar que as sociedades decentes a serem toleradas não devem ser confundidas como governos tirânicos e essa confusão pode estar presente em parte da crítica dirigida a Rawls por sua defesa da tolerância liberal a sociedades não liberais, mas decentes. Deve-se recordar que uma sociedade decente e uma sociedade liberal são ideias reguladoras, isto é, são concebidas como parte do normativismo que permeia o *DP*. Assim, vale a observação de Freeman:

Talvez nenhuma sociedade existente satisfaça a descrição de Rawls de uma sociedade hierárquica decente (tal como nenhuma sociedade existente satisfaça sua descrição de uma sociedade liberal bem ordenada). Então, qual é o objetivo dele? O objetivo principal de Rawls no Direito dos Povos é definir os limites da tolerância dos povos liberais para com os povos não liberais. A ideia de uma sociedade hierárquica decente é uma construção teórica desenvolvida para esse fim (FREEMAN, 2003, p. 46, tradução nossa).

Em que consiste, porém, a tolerância liberal aos povos decentes no *DP*? Rawls afirma, quanto a isso, que

..., tolerar significa não apenas abster-se de exercer sanções políticas – militares, econômicas ou diplomáticas – para fazer um povo mudar suas atitudes. Tolerar também significa reconhecer essas sociedades não liberais como membros participantes iguais e de boa reputação da Sociedade dos Povos, com certos direitos e obrigações, incluindo o dever de civilidade que exige que ofereçam a outros povos razões públicas apropriadas à Sociedade dos Povos para suas ações (RAWLS, 1999b, p. 59, tradução nossa).

Essa passagem confirma que a concepção rawlsiana de direito dos povos não se move por um ideal de conversão de todas as sociedades ao liberalismo. Por isso, uma concepção liberal de justiça como o liberalismo político deve se mostrar capaz de ser tolerante para com outras sociedades que, abraçando outras concepções de justiça do bem comum, são aceitáveis na forma como são ordenadas. O que torna, então, certas sociedades não liberais aceitáveis?

Reconhecemos que uma sociedade liberal deve respeitar as doutrinas abrangentes de seus cidadãos – religiosas, filosóficas e morais – desde que essas doutrinas sejam seguidas de maneira compatível com uma concepção política razoável de justiça e com sua razão pública. Da mesma forma, dizemos que, desde que as instituições básicas de uma sociedade não liberal satisfaçam certas condições específicas de direito político e justiça e levem seu povo a honrar um direito razoável e justo para a Sociedade dos Povos, um povo liberal deve tolerar e aceitar essa sociedade. Na falta de um nome melhor, chamo as sociedades que satisfazem essas condições de povos *decentes* (...) (RAWLS, 1999b, pp. 59-60, tradução nossa).

Os povos decentes possuem formas aceitáveis de ordenar suas sociedades, na medida em que suas instituições básicas conseguem satisfazer certas condições de direito político e justiça, permitindo, assim, que seu povo honre um direito dos povos para a Sociedade dos Povos. Há, portanto, condições para uma sociedade não liberal ser aceitável e essas condições são apontadas a partir da perspectiva de uma concepção liberal de justiça, o que confirma que a tolerância liberal se apresenta, inicialmente, como uma disposição unilateral de um povo em relação a outro. Afinal, não são os povos decentes que apontam as condições para que possam ser considerados aceitáveis pelos povos liberais, dada a forma como organizam suas sociedades, mas o contrário.

Assim, a tolerância liberal, nos termos do *DP*, sugere um ‘movimento’ de um povo em direção a outro povo, restando claro, no entanto, que não são os povos decentes que se ‘movem’ em direção aos povos liberais. São os povos liberais que, seguindo diretrizes traçadas para sua política externa, se ‘movem’ em direção aos povos decentes, entendendo-se esse ‘movimento’ como a posição original de segundo nível em que os povos bem ordenados liberais e decentes participam através de seus representantes. Não são os povos decentes que se propõem a participar dessa posição original de segundo nível, são os povos liberais que os convidam para saber se endossam os mesmos princípios do *DP*. Nesses princípios, Rawls desenvolve uma concepção de tolerância que estabelece as condições minimamente razoáveis para que os povos liberais possam tolerar e acolher os povos decentes na Sociedade dos Povos, pois ela, que primeiramente abriga apenas os povos liberais, deve abrigar também os povos decentes.

Segundo Rawls, a tolerância liberal a sociedades não liberais pode não encontrar pronta aceitação por parte de cidadãos de sociedades liberais, pois, dado o pluralismo inerente às sociedades liberais, seus cidadãos afirmam uma família de concepções políticas de justiça razoáveis, havendo entre eles discordâncias quanto a qual dessas concepções é a mais razoável (RAWLS, 1999b, p. 60). Apesar disso,

..., eles concordam que as sociedades não liberais não tratam pessoas que possuem todos os poderes da razão, intelecto e sentimento moral como verdadeiramente livres e iguais e, portanto, dizem eles, as sociedades não liberais estão sempre devidamente sujeitas a alguma forma de sanção – política, econômica ou mesmo militar – dependendo do caso. Nesta visão, o princípio orientador da política externa liberal é gradualmente moldar todas as sociedades ainda não liberais em uma direção liberal, até que eventualmente (no caso ideal) todas as sociedades sejam liberais (RAWLS, 1999b, p. 60, tradução nossa).

Entretanto, Rawls argumenta que partir dessa premissa implica presumir que o *DP* não necessita desenvolver uma concepção de tolerância, pois caberia aos cidadãos de uma sociedade liberal julgar outras sociedades com base em quão bem os ideais e as instituições dessas sociedades conseguem expressar e realizar uma concepção política liberal razoável. Assim, a política externa das sociedades liberais deveria adotar medidas que levassem sociedades não liberais a se tornarem liberais (RAWLS, 1999b, p. 60). Mas, para Rawls,

Como sabemos, antes de tentar elaborar um Direito dos Povos razoável, que as sociedades não liberais são sempre, em igualdade de circunstâncias, o objeto adequado de sanções políticas? Como vimos ao discutir os argumentos da segunda posição original em que são selecionados os princípios do Direito dos Povos para os povos liberais, as partes são os representantes de povos iguais, e os povos iguais vão querer manter essa igualdade entre si. Além disso, o que os representantes dos povos selecionam são interpretações dos oito princípios listados (...). Nenhum povo estará disposto a considerar as perdas para si mesmo como compensadas pelos ganhos para outros povos; e, portanto, o princípio da utilidade e outros princípios morais discutidos na filosofia moral não são nem mesmo candidatos a um Direito dos Povos. (...), essa consequência, que está implícita no próprio procedimento de estender a concepção liberal de justiça política do caso interno ao Direito dos Povos, também valerá para a extensão posterior aos povos decentes (RAWLS, 1999b, pp. 60-61, tradução nossa).

Dessa forma, a tolerância liberal aos povos decentes é uma medida de respeito que a estrutura básica da Sociedade dos Povos – erguida em torno da observância dos oito princípios do *DP* – exige de seus membros que, dada a reciprocidade que há entre eles, se reconhecem como iguais. Assim,

(...) se os povos liberais exigem que todas as sociedades sejam liberais e sujeitam aquelas que não são a sanções politicamente impostas, então os povos não liberais decentes – se houver – terão a devida medida de respeito negada pelos povos liberais. Essa falta de respeito pode ferir o autorrespeito de povos não liberais decentes como povos, bem como de seus membros individuais, e pode levar a grande amargura e ressentimento. Negar respeito a outros povos e seus membros requer fortes razões para ser justificado (RAWLS, 1999b, p. 61, tradução nossa).

Para Rawls, à luz do *DP*, não cabe, portanto, a exigência de que todas as sociedades sejam liberais sob a alegação de que os povos decentes negam a seus membros os direitos humanos, o direito de serem consultados ou um papel político significativo nos processos de tomada de decisões, pois, em conformidade com os critérios de decência, os povos decentes reconhecem e protegem os direitos humanos, bem como incluem em sua estrutura básica uma hierarquia de consulta decente ou algo semelhante (RAWLS, 1999b, p. 61). Além disso, a estrutura básica de um povo decente permite algum nível de dissidência. Assim, havendo dissidência, os funcionários do governo e do judiciário devem responder respeitosamente, abordando os méritos da questão de acordo com a interpretação dada pelo sistema judiciário (RAWLS, 1999b, p. 61). Isso implica a aceitação de certo grau de aceitação da dissidência e, dado que a concepção de justiça do bem comum dos povos decentes não é imutável, essas sociedades podem – impulsionadas pela dissidência – sofrer mudanças graduais ao longo do tempo, pois as sociedades decentes, como quaisquer outras, são passíveis de passar por essas mudanças (RAWLS, 1999b, p. 61). Por isso:

Os povos liberais não devem supor que as sociedades decentes são incapazes de se reformar à sua maneira. Ao reconhecer essas sociedades como membros *bona fide* da Sociedade dos Povos, os povos liberais encorajam essa mudança. Eles não sufocam, de forma alguma, tal mudança, como negar o respeito aos povos decentes poderia bem fazer. Deixando de lado a profunda questão de saber se algumas formas de cultura e modos de vida são boas em si mesmas (como acredito que sejam), é certamente, *ceteris paribus*, um bem para indivíduos e associações se apegarem à sua cultura particular e tomarem parte em sua vida pública e cívica comum. Dessa forma, a sociedade política se expressa e se realiza (RAWLS, 1999b, p. 61, tradução nossa).

Ao incentivar os povos liberais a acolherem particularidades de povos não liberais, o *DP* defende a preservação de um espaço significativo que a autodeterminação dos povos requer, bem como alguma forma frouxa ou confederativa de Sociedade dos Povos (RAWLS, 1999b, p. 61), evidenciando com isso o compromisso de Rawls com o respeito à diversidade de povos. Como já mencionado, os povos, segundo Rawls, têm uma natureza moral que os distingue dos Estados, nela incluídos um certo orgulho e um adequado senso de honra. Para Rawls, isso pode levá-los a sentir orgulho de suas histórias e realizações, da forma permitida por um “patriotismo adequado” – distinto, portanto, de um nacionalismo chauvinista – que os impele a buscar serem devidamente respeitados por outros povos:

O devido respeito que eles pedem é o devido respeito consistente com a igualdade de todos os povos. Os interesses que movem os povos (e os distinguem dos Estados)

são congruentes com uma igualdade justa e o devido respeito pelos outros povos. Os povos liberais devem tentar encorajar os povos decentes e não frustrar sua vitalidade insistindo coercivamente que todas as sociedades sejam liberais. Além disso, se uma democracia constitucional liberal é, de fato, superior a outras formas de sociedade, como acredito que seja, um povo liberal deve ter confiança em suas convicções e supor que uma sociedade decente, quando lhe é oferecido o devido respeito pelos povos liberais, pode com mais probabilidade, com o tempo, reconhecer as vantagens das instituições liberais e tomar medidas para se tornar mais liberal por conta própria (RAWLS, 1999b, p. 62, tradução nossa).

O respeito entre povos não é uma questão de estrutura básica interna (liberal ou decente) de cada povo visto separadamente:

Pelo contrário, manter o respeito mútuo entre os povos na Sociedade dos Povos constitui uma parte essencial da estrutura básica e do clima político dessa sociedade. O Direito dos Povos considera que essa estrutura básica de fundo mais ampla e os méritos de seu clima político em encorajar reformas em uma direção liberal superam a falta de justiça liberal em sociedades decentes (RAWLS, 1999b, p. 62, tradução nossa).

Mas o argumento de Rawls em defesa do respeito entre povos apresenta pontos a serem problematizados, dada a ambiguidade que podem suscitar: 1º) vê-se que, para a estrutura básica da Sociedade dos Povos, é de grande importância que todos os povos decentes mantenham seu autorrespeito e tenham o respeito de outros povos liberais ou decentes, conquanto se admita que povos liberais e decentes não vivam em um mundo totalmente justo, à luz de princípios liberais, e que, por essa razão, permitir as injustiças que essas sociedades consentem, não insistindo, para tanto, em princípios liberais para todas as sociedades, é algo que exige fortes razões (RAWLS, 1999b, p. 62). 2º) Tanto o autorrespeito dos povos como o respeito mútuo entre eles são elementos necessários à estrutura básica que rege suas relações na Sociedade dos Povos. Rawls, no entanto, afirma que vê em uma democracia constitucional liberal uma forma de sociedade superior a outras sociedades (RAWLS, 1999b, p. 62), no caso, superior às sociedades decentes. Além disso, ele também menciona os méritos do clima político da estrutura básica da Sociedade dos Povos por encorajarem reformas em uma direção liberal que superam a falta de justiça liberal em sociedades decentes (RAWLS, 1999b, p. 62). Essas afirmações levam à qual conclusão? Deve-se supor que Rawls julga as sociedades decentes moralmente inferiores e, por isso, tem a expectativa de que, com o tempo, todos os povos venham a viver sob instituições liberais cuja emergência será consequência de reformas liberais incentivadas pela estrutura básica da Sociedade dos Povos, ainda que sua utopia realista não proponha, como já afirmado, uma

ordem mundial apenas liberal? Se esta suposição se confirma, pode-se concluir que o *DP* se traveste, na verdade, de uma forma de *modus vivendi*, pois, assim, as sociedades liberais podem se associar a outras sociedades que assimilam os valores liberais e, com o passar do tempo, tornar-se-ão bem ordenadas conforme uma concepção liberal de justiça?

Dado seu respeito à diversidade dos povos, Rawls apresenta, em diferentes passagens do *DP*, uma clara defesa do respeito mútuo entre os povos bem ordenados e expressa sua convicção de que são atores com igual *status* na Sociedade dos Povos. A rigor, não há, no *DP*, nenhuma evidencia textual de que a paz mundial – da forma como é proposta na utopia realista rawlsiana – só possa ser lograda se todos os povos vierem a se converter em povos liberais. Entretanto, afirmar a superioridade das democracias liberais sobre outras sociedades e ter a expectativa de que as sociedades decentes passem por reformas em uma direção liberal pode suscitar contra Rawls a acusação de etnocentrismo e, como se viu, ele próprio se antecipa a essa acusação ao levantar a questão quanto ao *DP* ser etnocêntrico. Sua resposta para a questão de o *DP* ser etnocêntrico é: “*não, não necessariamente. Se assim for, depende do conteúdo do Direito dos Povos que as sociedades liberais adotam*” (RAWLS, 1999b, p. 121, grifo nosso). Embora tal acusação possa se sustentar na ambiguidade presente nas passagens citadas, tal etnocentrismo pode se manifestar em qualquer proposta de justiça entre povos que tenha como desiderato a universalização de valores ou princípios que fundamentam uma concepção particular de justiça, qualquer que seja ela. Assim, a mesma acusação pode se aplicar, por exemplo, à concepção de justiça cosmopolita que, contrariamente ao *DP*, propõe a universalização de valores liberais em seu desiderato de ubiquidade da DUDH. Trata-se, pois, de uma problemática com a qual Rawls e o cosmopolitismo precisam lidar – já que não conseguem ficar imunes a essa acusação – por terem ambos a pretensão de universalizar valores contidos na concepção liberal que os orienta, diferenciando-se apenas quanto à perspectiva que adotam. E não ficam imunes porque, como o próprio Rawls reconhece: “*Devemos sempre começar de onde estamos agora, assumindo que tomamos todas as precauções razoáveis para rever os fundamentos de nossa concepção política e para nos protegermos contra preconceitos e erros*” (RAWLS, 1999, 121, grifo nosso). Começar de onde se está implica sempre se partir da visão que já se tem e, no caso do *DP*, isso implica entender que seus princípios traduzem valores próprios da concepção liberal de justiça que o fundamenta. Mas, ao propor que os povos liberais se orientem por tais princípios em suas relações com outros povos, Rawls também os compromete com o respeito à diversidade dos

povos e, dessa forma, a buscar com outros povos a construção de uma ordem internacional estável e pacífica que, de fato, não pode de ser alcançada apenas com os povos liberais. Assim, embora, no *DP*, a tolerância seja sempre tematizada e problematizada a partir da perspectiva dos povos liberais, não de outros povos, a utopia realista rawlsiana não propõe que todos os povos do mundo se convertam em sociedades liberais ou estabelece isso como condição para a paz que almeja alcançar. Fosse assim, a tolerância liberal seria apenas um *modus vivendi*, ou seja, uma forma de manter momentaneamente uma ordem internacional estável e pacífica até que todos os povos se convertessem em sociedades liberais.

3.1 – OS POVOS HIERÁRQUICOS DECENTES

O *DP* mostra que, no cenário internacional, os povos liberais devem buscar uma convivência pacífica com outros povos, aproximando-se deles. Assim, não há espaço para isolacionismo na nova ordem internacional vislumbrada por Rawls. Para isso, uma concepção liberal de justiça que possa, efetivamente, orientar a política externa de sociedades liberais deve ser projetada para alcançar no âmbito internacional apoio suficiente também entre os povos das sociedades decentes, pois isso é condição para se alcançar uma sociedade pacífica de povos bem ordenados que se alicerça na igualdade entre seus membros e os leva à cooperação. Por essa razão, a política externa das sociedades liberais é orientada por uma concepção de justiça que, mesmo sendo liberal, se mostra razoável para as sociedades decentes (RAWLS, 1999b, p. 10).

É esse contexto que enseja a ideia de povos hierárquicos decentes, pois essa nova ordem internacional – para ser estável e pacífica – não pode ser limitada apenas aos povos liberais. Dessa forma, segundo Benfeld, os povos hierárquicos decentes devem ser vistos como a materialização da concepção de justiça “utopicamente realista” contida no *DP* que, além de pretender dar conta do pluralismo existente no cenário internacional, estende o princípio liberal da tolerância da esfera doméstica para as relações entre povos (BENFELD, 2011, p. 410). Com isso, assegura que uma sociedade de povos pacíficos também pode abrigar povos não liberais, da mesma forma que uma sociedade doméstica abriga cidadãos orientados por concepções liberais abrangentes, mas razoáveis, havendo aí certa semelhança entre

decência e razoabilidade (BENFELD, 2011, p. 410). Além disso, para Benfeld, a ideia de povos decentes estabelece os limites da cooperação internacional, já que, para Rawls, apenas os povos liberais e decentes se qualificam para fazer parte da Sociedade dos Povos (BENFELD, 2011, p. 411). Em seu *DP*, Rawls tematiza a ideia de decência com dois objetivos: 1º) indicar os requisitos gerais que todos os povos decentes devem cumprir; 2º) especificar um possível tipo de povo decente, a que Rawls se refere como um povo cuja estrutura básica inclui “*uma hierarquia de consulta decente ou seu equivalente*” (RAWLS, 1999b, p. 61, grifo nosso). É com vistas a isso que Rawls apresenta o Casanistão como modelo de povo decente. Trata-se, portanto, de um povo imaginário, isto é, uma construção teórica com fins normativos:

Para esse fim, dou um exemplo imaginário de um povo muçulmano não liberal que chamo de “Casanistão”. Este povo satisfaz os critérios para povos hierárquicos decentes que estabeleci (...): o Casanistão não é agressivo contra outros povos e aceita e segue o Direito dos Povos; honra e respeita os direitos humanos; e sua estrutura básica contém uma hierarquia de consulta decente cujas características descrevo (RAWLS, 1999b, p. 5, tradução nossa).

Os povos decentes são, então, uma das ideias reguladoras que substanciam a teoria ideal na qual são apresentados os dois passos necessários para o processo de extensão da concepção liberal de justiça. No primeiro passo, dá-se a extensão do *DP* apenas para as sociedades liberais cuja existência se pode constatar no mundo real, mesmo que não correspondam exatamente à forma como são idealmente descritas no *DP* (RAWLS, 1999b, p. 63), pois países como Alemanha, França, Canadá e Austrália são, em certos aspectos, sociedades que exibem muitas das características das sociedades liberais bem ordenadas idealizadas por Rawls.

O segundo passo da teoria ideal implica, no entanto, uma dificuldade maior, dada a exigência de se especificar esse segundo tipo de sociedade, que é uma sociedade decente, mas não liberal, e que será reconhecida, conforme os critérios de decência dos povos liberais, como membro *bona fide* de uma Sociedade dos Povos politicamente razoável e, portanto, tolerada (RAWLS, 1999b, p. 63). A existência das sociedades decentes, da forma como são idealizadas, é algo que não se pode constatar no mundo real, daí que devam ser vistas, antes de tudo, como uma ideia reguladora. Em todo caso, da forma como Rawls apresenta os povos

hierárquicos decentes, não há dúvidas de que eles não devem ser confundidos com regimes tirânicos:

Certamente regimes tirânicos e ditatoriais não podem ser aceitos como membros respeitáveis de uma sociedade razoável de povos. Tampouco pode ser razoável exigir que todos os regimes sejam liberais, pois sendo assim o próprio direito dos povos não expressaria o próprio princípio de tolerância para com outros povos de maneiras razoáveis de organizar a sociedade além do liberalismo, nem sua busca por uma razoável base compartilhada de acordo entre povos. Da mesma forma que o cidadão de uma sociedade liberal deve respeitar as doutrinas abrangentes religiosas, filosófica e morais das outras pessoas, desde que praticadas de acordo com uma concepção política de justiça razoável, uma sociedade liberal deve respeitar outras sociedades organizadas por doutrinas abrangentes, desde que suas instituições políticas e sociais alcancem certas condições que conduzam sua sociedade a aderir a um razoável direito dos povos (RAWLS, 1993b, p. 37, tradução nossa).

A despeito de as sociedades decentes serem uma ideia reguladora, a concepção rawlsiana de direito dos povos é pensada também para elas que, idealmente, devem se regular por essa concepção na esfera internacional, pois endossam seus princípios:

Nosso objetivo é estender o Direito dos Povos às sociedades decentes e mostrar que elas aceitam o mesmo Direito dos Povos que as sociedades liberais. Este direito compartilhado descreve o tipo de Sociedade dos Povos que todas as sociedades liberais e decentes desejam, e expressa o fim regulador de suas políticas externas (RAWLS, 1999b, p. 63, tradução nossa).

Dois critérios são necessários para que uma sociedade hierárquica possa ser considerada decente. Segundo Rawls, ela pode assumir, enquanto sociedade hierárquica, formas institucionais diferentes, tanto religiosas quanto seculares, mas são todas associativas, uma vez que seus membros são vistos como pertencentes a diferentes grupos e cada grupo é representado no ordenamento jurídico por um órgão em uma hierarquia de consulta decente (RAWLS, 1999b, p. 64). Dessa forma, os critérios são:

1. Primeiro, a sociedade não tem objetivos agressivos e reconhece que deve conquistar seus fins legítimos por meio da diplomacia e comércio e meios de paz. Embora sua doutrina subjacente, religiosa ou de outro tipo, seja considerada abrangente e tenha influência sobre a estrutura do governo e de sua política social, a sociedade respeita a ordem política e social de outras sociedades. Se busca uma influência mais ampla, o faz de maneira compatível com a independência de outras sociedades, incluindo suas liberdades religiosas e civis. Essa característica da doutrina abrangente da sociedade sustenta a base institucional de sua conduta pacífica e a distingue dos principais Estados europeus durante as guerras religiosas dos séculos XVI e XVII.
2. O segundo critério tem três partes.

(a) A primeira parte é que um sistema de Direito de um povo hierárquico decente, de acordo com sua ideia comum de justiça (...), assegura a todos os membros do povo o que veio a ser chamado de direitos humanos. Um sistema social que viola esses direitos não pode especificar um esquema decente de cooperação política e social. Uma sociedade escravagista carece de um sistema legal decente, pois sua economia escravagista é impulsionada por um esquema de comandos impostos pela força. Falta-lhe a ideia de cooperação social (RAWLS, 1999b, pp. 64-5, tradução nossa).

Um povo decente deve incluir em sua ideia de justiça do bem comum os direitos humanos. Aqui, no entanto, cabe uma ressalva: esses direitos humanos não devem ser vistos da forma como são apresentados na DUDH. Trata-se de um conjunto de direitos humanos que Rawls considera urgentes e que devem ser assegurados não apenas pelos povos das sociedades bem ordenadas liberais e decentes, mas por todas as sociedades, pois, como já esclarecido, o respeito a esses direitos estabelece os limites da tolerância liberal. Por isso, onde forem violados, cabe intervenção por parte dos povos das sociedades bem ordenadas. Rawls se refere a esses direitos urgentes da seguinte forma:

Entre os direitos humanos estão o direito à vida (aos meios de subsistência e à segurança); à liberdade (à liberdade da escravidão, da servidão e da ocupação forçada, e a uma medida suficiente de liberdade de consciência para garantir a liberdade de religião e pensamento); à propriedade (propriedade pessoal); e à igualdade formal expressa pelas regras da justiça natural (isto é, que casos semelhantes sejam tratados de forma semelhante). Os direitos humanos, assim compreendidos, não podem ser rejeitados como peculiarmente liberais ou especiais para a tradição ocidental. Eles não são politicamente paroquiais (RAWLS, 1999b, p. 65, tradução nossa).

Para completar o primeiro critério, Rawls explica que:

(b) A segunda parte é que o sistema de direito de um povo decente deve ser tal que imponha deveres e obrigações morais de boa fé, (distintos dos direitos humanos) a todas as pessoas dentro do território do povo. Uma vez que os membros do povo são vistos como decentes e racionais, bem como responsáveis e capazes de desempenhar um papel na vida social, eles reconhecem esses deveres e obrigações ajustados à sua ideia do bem comum e não veem seus deveres e obrigações como meros comandos impostos pela força. Eles têm a capacidade de aprendizado moral e sabem a diferença entre certo e errado como entendidos em sua sociedade. Ao contrário de uma economia escravagista, seu sistema jurídico especifica um esquema decente de cooperação política e social (RAWLS, 1999b, pp. 65-66, tradução nossa).

O segundo critério implica, para Rawls, que a concepção de pessoa de uma sociedade hierárquica decente não requer a aceitação da ideia liberal de que as pessoas são primeiramente cidadãos e têm direitos básicos iguais como cidadãos iguais (RAWLS, 1999b, p. 66). Em vez disso, assevera Rawls, por serem sociedades associacionistas, consideram os indivíduos como membros responsáveis e cooperativos de seus respectivos grupos. Como

resultado, os indivíduos podem reconhecer, compreender e agir de acordo com seus deveres e obrigações morais como membros desses grupos (RAWLS, 1999b, p. 66).

(c) Finalmente, a terceira parte do segundo critério é que deve haver uma crença sincera e não irrazoável por parte de juízes e outros funcionários que administram o sistema jurídico de que a lei é, de fato, orientada por uma ideia de justiça do bem comum. Leis sustentadas apenas pela força são motivo de rebelião e resistência. Seria irrazoável, se não irracional, que juízes e outros funcionários pensassem que a ideia de justiça do bem comum, que atribui direitos humanos a todos os membros de um povo, está sendo seguida quando esses direitos são sistematicamente violados. Essa crença sincera e razoável por parte de juízes e funcionários deve ser demonstrada em sua boa fé e disposição para defender publicamente as injunções da sociedade justificadas por lei. Os tribunais funcionam como fórum para esta defesa (RAWLS, 1999b, pp. 66-67, tradução nossa).

Para Rawls, não há uma definição de decência a partir da qual os dois critérios possam ser extraídos, embora ela possa ser comparada à ideia de razoabilidade contida no liberalismo político, mas sem sua força, pois carece de seu alcance. Depreende-se seu significado da forma como é utilizada (RAWLS, 1999b, p. 67). Um dos pontos mais controversos dos critérios de decência do *DP* se refere certamente à problemática envolvendo a concepção rawlsiana de direitos humanos. Embora sua defesa de um conjunto de direitos humanos urgentes possa ser vista como um retrocesso à luz do que é proposto na DUDH, Rawls pretende mostrar que, realisticamente, esse mínimo é o que é possível para se pensar em um concerto entre povos que assegure em cada sociedade as condições necessárias para que seus membros possam ter uma vida digna. Assim, o que há é a preocupação de se garantir o mínimo diante do fato de Rawls não ver como seria possível se assegurar efetivamente todos os direitos da DUDH para todos os povos, considerando o respeito que se deve ter pela autodeterminação dos povos. Não se deve concluir, então, que Rawls propõe esse mínimo porque seria contra uma ordem mundial em que a DUDH fosse, de fato, ubíqua. Deve-se atentar aqui para o respeito que Rawls tem para com a diversidade de povos. Não considerar esse respeito implicaria seguir uma perspectiva cosmopolita e, assim, ser menos tolerante para com sociedades não liberais, adotando medidas intervencionistas com vistas à implantação da DUDH nessas sociedades. Como foi visto, pelo princípio de autodeterminação dos povos que baliza a concepção rawlsiana de autonomia dos povos, é dado a cada sociedade bem ordenada seguir sua própria concepção de justiça do bem comum à luz da qual sua estrutura básica pode atribuir direitos e deveres a seus membros. Sendo uma sociedade bem ordenada liberal ou

decente, essa atribuição dar-se-á sempre, idealmente, em conformidade com o que é estabelecido pelos princípios do *DP* que as sociedades bem ordenadas acolhem.

3.2 – A POSIÇÃO ORIGINAL PARA OS POVOS HIERÁRQUICOS DECENTES

Como já apontado, os povos hierárquicos decentes são sociedades bem ordenadas nos termos da concepção de justiça do bem comum que seguem, pois atendem aos critérios de decência estipulados pelo *DP*. Com base nisso, Rawls supõe que os representantes desses povos, se colocados em uma posição original adequada, adotariam os oito princípios do *DP* já selecionados por representantes de povos liberais. Trata-se aqui do segundo uso da posição original de segundo nível. Qual o argumento de Rawls para essa suposição?

O argumento para isso é o seguinte: povos hierárquicos decentes não se envolvem em guerra de agressão; portanto, seus representantes respeitam a ordem cívica e a integridade de outros povos e aceitam como justa a situação simétrica (a igualdade) da posição original. Em seguida, tendo em vista as ideias de justiça do bem comum mantidas em sociedades hierárquicas decentes, os representantes se esforçam tanto para proteger os direitos humanos e o bem das pessoas que representam quanto para manter sua segurança e independência. Os representantes se preocupam com os benefícios do comércio e também aceitam a ideia de assistência entre os povos em tempos de necessidade. Assim, podemos dizer que os representantes das sociedades hierárquicas são decentes e racionais. Em vista desse raciocínio, também podemos dizer que os membros de sociedades hierárquicas decentes aceitariam – como você e eu aceitaríamos – a posição original como justa entre os povos e endossariam o Direito dos Povos adotado por seus representantes como especificando termos justos de cooperação política com outros povos (RAWLS, 1999b, p. 69, tradução nossa).

Para Rawls, argumentar que tratar as sociedades igualmente depende de que também tratem igualmente seus membros leva à conclusão de que não se deve tratar de forma igual os representantes dos povos hierárquicos decentes quando se sabe que não existe igualdade no interior de suas sociedades domésticas, pois isso é inconsistente ou injusto (RAWLS, 1999b, p. 70), mas tal argumento mina a possibilidade de povos liberais serem tolerantes com povos decentes. Para Rawls, a igualdade vale entre diferentes indivíduos ou coletivos – dotados de racionalidade, razoabilidade ou decência – quando a relação de igualdade entre eles é adequada para essa situação específica (RAWLS, 1999b, p. 70). Assim, apesar do fato de a concepção de justiça do bem comum das sociedades decentes não se orientar pelo princípio da isonomia e, por isso, permitir desigualdades básicas entre seus membros, como é o caso de

negarem a igual liberdade de consciência a todos os membros, os representantes dos povos dessas sociedades devem ser situados como iguais quando participam da posição original de segundo nível (RAWLS, 1999b, p. 70). A ausência de isonomia no interior dessas sociedades não implica, então, uma contradição, pois um povo que acredita sinceramente em um conceito não liberal de justiça ainda pode pensar que seria razoável sua sociedade ser tratada igualmente sob um Direito dos Povos razoavelmente justo (RAWLS, 1999b, p. 70). Por isso, na esteira de Rawls, mesmo admitindo-se que uma sociedade possa carecer de plena igualdade entre seus membros, a igualdade pode ser razoavelmente afirmada por essa mesma sociedade ao fazer reivindicações ante outras sociedades (RAWLS, 1999b, p. 70). Contudo, o argumento de Rawls não é isento de problemas, pois, como ele mesmo afirma:

(...), no caso de uma sociedade hierárquica decente, não há argumento de posição original derivando a forma de sua estrutura básica. Como é usado em uma concepção de contrato social, um argumento de posição original para a justiça doméstica é uma ideia liberal, e não se aplica à justiça doméstica de um regime hierárquico decente. É por isso que o Direito dos Povos usa um argumento de posição original apenas três vezes: duas vezes para as sociedades liberais (uma no nível doméstico e outra no nível do Direito dos Povos), mas apenas uma vez, no segundo nível, para as sociedades hierárquicas decentes (RAWLS, 1999b, 70, tradução nossa).

Assim, conquanto Rawls reconheça a igualdade entre povos liberais e decentes, o artifício da posição original de segundo nível – em seus diferentes usos para povos liberais e decentes – pode constituir um ponto problemático, se forem consideradas as características de cada uma dessas sociedades e o significado de uma abordagem contratualista, mesmo sabendo-se que a posição original no *DP* é um dispositivo de representação e, dessa forma, contrafactual, tal com em *TJ* e *LP*. Mas, uma vez que uma sociedade hierárquica decente não se orienta pela ideia de igualdade entre seus membros, como é possível que essa mesma sociedade possa ‘gerar’ um representante para participar de um contrato em condições de igualdade com representantes de outras sociedades igualmente hierárquicas? No segundo uso da posição original, que se refere à sua aplicação aos representantes de povos hierárquicos decentes, Rawls parece presumir aquilo que, na verdade, ele pretende provar, pois seu argumento é que os oito princípios do *DP* – embora expressando valores que informam concepções liberais de justiça adotadas por sociedades liberais bem ordenadas – serão aceitos por representantes desses povos porque se mostrarão razoáveis para eles, mesmo que sejam povos que não reconhecem a igualdade entre seus membros, já que suas sociedades são

governadas no plano interno por uma concepção de justiça alicerçada em uma doutrina abrangente que não admite o princípio de isonomia. Supondo-se que são assim, por que, no plano externo, deixam de lado a doutrina abrangente que alicerça sua concepção de justiça e abraçam a igualdade liberal, reconhecendo-se como iguais a outros povos? Abraçar a igualdade liberal implica aceitar na esfera internacional o pluralismo entre os povos. A ser assim, por que os representantes de ambos os povos – liberais e decentes – não participam juntos da seleção dos princípios da Carta dos Povos que endossam? Este é um dos pontos do *DP* em que Rawls não se mostra persuasivo, já que pensar a posição original para os representantes dos povos decentes nestes termos só é possível distanciando-se de qualquer base empírica e apoiando-se apenas na conjectura de que, apesar de as sociedades hierárquicas decentes não reconhecerem internamente a igualdade entre seus membros, reconhecem sua igualdade com outras sociedades na esfera internacional. A problemática da participação dos povos decentes na posição original de segundo nível pode levantar outra questão: supondo-se, como Rawls supõe, que os povos decentes endossam os oito princípios do *DP* por julgá-los razoáveis para si, é possível uma posição original na qual participem representantes de povos liberais e decentes selecionando juntos os princípios do *DP*? Para esta questão, uma resposta de Rawls pode ser encontrada na seguinte passagem:

Somente partes iguais podem situar-se simetricamente em uma posição original. Povos iguais, ou seus representantes, são partes iguais em nível do Direito dos Povos. Em outro nível, faz sentido pensar em povos liberais e decentes juntos em uma posição original ao se unirem em associações ou federações regionais de algum tipo, como a Comunidade Europeia, ou a comunidade das repúblicas da antiga União Soviética. É natural imaginar a futura sociedade mundial como em boa parte composta por tais federações juntamente com certas instituições, como as Nações Unidas, capazes de falar por todas as sociedades do mundo (RAWLS, 1999b, p. 70, tradução nossa).

Pode-se depreender dessa passagem que a resposta é não, pois Rawls, nos diferentes usos da posição original no *DP*, deixa claro que não haveria nenhuma situação que ensejaria as condições de igualdade aos representantes de povos liberais e decentes para que participassem juntos na posição original de segundo nível. Assim, conforme o próprio Rawls afirma, “*somente partes iguais podem situar-se simetricamente em uma posição original*” (RAWLS, 1999b, p. 70, grifo nosso). Mas, como Rawls é taxativo quando afirma a igualdade entre os povos liberais e decentes no 3º princípio do *DP*, pode-se presumir que a ‘desigualdade’ entre esses povos que os impede de participar de uma mesma posição original,

selecionando juntos os princípios do *DP* que endossam, refere-se apenas à impossibilidade de seus representantes participarem de uma mesma posição original porque são desiguais não quanto a seu *status* na Sociedade dos Povos, e sim quanto à forma como se organizam internamente. Dessa forma, o *DP* não nega a igualdade entre povos liberais e decentes, mas a sustenta fazendo um duplo uso da posição original de segundo nível, justificado pelo fato de serem sociedades que, embora bem ordenadas, são ordenadas de formas distintas. Por isso, o segundo uso da posição original requer que os representantes dessas sociedades participem do contrato internacional em momentos distintos.

Uma forma de se lidar com o problema da abordagem contratualista aos povos decentes pode ser se considerar que aplicá-la a esses povos exige que não se perca de vista o importante papel das ideias reguladoras para a utopia realista rawlsiana, e os povos decentes são uma dessas ideias. Por isso, a despeito de sua organização interna ser hierárquica, Rawls pode estar propondo que se conjecture que os representantes dos povos decentes – quando submetidos à posição original de segundo nível – se concebem com iguais e reconhecem a igualdade dos povos que representam. Da mesma forma, pode-se conjecturar também que, embora separados dos povos liberais em posições originais distintas, os povos decentes também se reconhecem como iguais a eles, pois, idealmente, é assim que se concebem no plano internacional. Mas tudo isso apenas da perspectiva normativista do *DP*, pois só nessa perspectiva, isto é, como parte da teoria ideal, é que o argumento rawlsiano em defesa da posição original de segundo nível aplicada aos povos decentes pode fazer sentido. Fora dessa perspectiva, trata-se de um argumento que, do ponto de vista empírico, não se mostra persuasivo.

Para não suscitar o problema que envolve a abordagem contratualista aos povos decentes, Rawls poderia prescindir do uso da posição original para os representantes desses povos e apenas afirmar a igualdade entre os diferentes povos que constituirão a Sociedade dos Povos com base no argumento de que são povos de sociedades bem ordenadas, pois este será, de fato, o principal argumento de Rawls para justificar que eles honram e seguem os mesmos princípios do *DP*. Afinal, como já visto, a posição original de segundo nível é aplicada, primeiramente, aos representantes dos povos liberais para que seus representantes selecionem os princípios do *DP* e, depois, aplicada aos representantes dos povos decentes para que endossam, se assim o decidirem, esses mesmos princípios. Esses princípios são selecionados e endossados por essas diferentes sociedades partindo-se do mesmo pressuposto: são sociedades bem ordenadas, embora ordenadas de formas distintas, e são bem ordenadas não porque

selecionam ou endossam esses princípios, mas sim porque sua organização interna é tal que se ajustam a eles e eles a elas.

3.3 – A SOCIEDADE DOS POVOS E OS DIREITOS HUMANOS

A utopia realista rawlsiana almeja a convivência pacífica entre as sociedades liberais e decentes que se unem na Sociedade dos Povos. Como a Sociedade dos Povos exige de seus membros apenas que sejam sociedades bem ordenadas, Rawls aponta duas possíveis objeções que sustentam que o *DP* não é suficientemente liberal, já que uma sociedade bem ordenada conforme os princípios do *DP* se caracteriza, entre outras coisas, por assegurar a seus membros os direitos humanos urgentes propostos por Rawls. Assegurar tais direitos faz parte dos critérios de decência estabelecidos pelos povos liberais, como já se viu. Assim, para Rawls, uma dessas objeções parte da consideração de que os direitos humanos são aproximadamente os mesmos direitos de um regime democrático constitucional razoável e, com isso, simplesmente amplia a classe de direitos humanos de modo a incluir todos os direitos garantidos pelos governos liberais (RAWLS, 1999b, p. 78). Mas, para Rawls, os direitos humanos de sua concepção de direito dos povos expressam

... uma classe especial de direitos urgentes, como liberdade da escravidão e servidão, liberdade (mas não igual liberdade) de consciência e segurança de grupos étnicos contra assassinatos em massa e genocídio. A violação dessa classe de direitos é igualmente condenada tanto por povos liberais razoáveis quanto por povos hierárquicos decentes (RAWLS, 1999b, pp. 78-79, tradução nossa).

Outra objeção apontada por Rawls que visa a sustentar que o *DP* é insuficientemente liberal afirma que, com base na história de diversos países, somente os governos democráticos liberais são capazes de proteger até mesmo os direitos humanos especificados pelo *DP* (RAWLS, 1999b, p. 79). De fato, para seu efetivo cumprimento, o conjunto de direitos humanos urgentes proposto por Rawls depende, *prima facie*, de instituições que, em alguma medida, sejam comprometidas com uma concepção de justiça própria de sociedades democráticas, se consideradas as sociedades realmente existentes no mundo real. A teoria ideal rawlsiana aventa, porém, a possibilidade de que outras sociedades, mesmo não sendo

liberais, possam vir a anuir ao *DP* e, com isso, assegurar seu efetivo cumprimento. Para essa objeção, Rawls responde que:

Se os fatos da história, apoiados pelo raciocínio do pensamento político e social, mostram que os regimes hierárquicos são sempre, ou quase sempre, opressores e negam os direitos humanos, então a democracia liberal se justifica. O Direito dos Povos supõe, no entanto, que existem, ou poderiam existir, povos hierárquicos decentes, e considera por que eles devem ser tolerados e aceitos pelos povos liberais como povos de boa reputação (RAWLS, 1999b, p. 79, tradução nossa).

Rawls entende os direitos humanos em sua perspectiva minimalista como uma classe de direitos que desempenham um papel especial em sua concepção de direito dos povos porque são eles que – determinando os limites da tolerância liberal, como já se esclareceu – restringem as razões que justificam a guerra e orientam sua conduta, estabelecendo limites à autonomia interna de um regime (RAWLS, 1999b, p. 79). Com isso, expressam as duas mudanças básicas que impactaram profundamente a história desde a Segunda Guerra Mundial no que concerne à concepção de soberania dos Estados, quais sejam:

Primeiro, a guerra não é mais um meio admissível de política governamental e se justifica apenas em legítima defesa ou em casos graves de intervenção para proteger os direitos humanos. E segundo, a autonomia interna de um governo agora é limitada (RAWLS, 1999b, p. 79, tradução nossa).

Rawls ressalta que os direitos humanos urgentes prescritos no *DP* não devem ser confundidos com os direitos constitucionais, ou direitos de cidadania democrática liberal, ou outros direitos de certos tipos de instituições políticas, tanto individualistas quanto associacionistas (RAWLS, 1999b, pp. 79-80). No *DP*, o papel desses direitos é, segundo Rawls, estabelecer um padrão necessário – mas não suficiente – sob o qual se possa determinar a decência das instituições políticas e sociais de sociedades domésticas. Visto como um padrão necessário, a exigência de que sejam observados tem o propósito de limitar a ordem jurídica interna que o *DP* pode permitir às sociedades com boa reputação em uma Sociedade de Povos razoavelmente justa (RAWLS, 1999b, p. 80). Embora sejam concebidos como autônomos, os ‘povos rawlsianos’ têm, então, sua autonomia condicionada ao respeito aos direitos humanos urgentes. Resta claro que a diversidade de povos é assegurada e respeitada pelo *DP*, contanto que os diferentes povos se comprometam com o respeito aos direitos humanos urgentes. Como consequência, Rawls explica que a classe especial de direitos humanos urgentes que ele propõe tem três funções:

1. Seu cumprimento é uma condição necessária da decência das instituições políticas de uma sociedade e de sua ordem jurídica (...).
2. Seu cumprimento é suficiente para excluir a intervenção justificada e coercitiva de outros povos, por exemplo, por meio de sanções diplomáticas e econômicas, ou em casos graves por força militar.
3. Eles estabelecem um limite ao pluralismo entre os povos (RAWLS, 1999b, p. 80, tradução nossa).

Essas três funções expressam o caráter normativista dos direitos humanos urgentes que Rawls pretende que sejam reconhecidos pelos regimes liberais e decentes e interpretados como direitos universais. Mas seriam universais em que sentido? Para o autor, são universais porque são inerentes ao *DP* e têm impacto político (moral) independentemente de encontrar apoio em uma determinada sociedade. Assim entendidos, sua força política (moral) se estende a todas as sociedades e, por essa razão, são imperativos para todos os atores da ordem internacional (RAWLS, 1999b, pp. 80-81). Dessa forma, pode-se ver na exigência de universalização desses direitos uma certa aproximação com o cosmopolitismo, diferenças havendo apenas quanto ao escopo do conjunto de direitos humanos que Rawls e os cosmopolitas postulam para serem implantados nas diferentes sociedades e quanto à forma de implantá-los. Embora o conjunto de direitos humanos urgentes proposto por Rawls tenha escopo limitado, se comparado aos que constam na DUDH defendida pelo cosmopolitismo, sua efetiva implantação nas diferentes sociedades é uma exigência que não pode deixar de ser atendida sob nenhum pretexto. Nesse aspecto, o *DP* se mostra extremamente rigoroso. Dado o caráter imperativo do cumprimento desses direitos, havendo violação a eles por um Estado fora da lei, este será condenado e, em casos graves de violação, enfrentará duras sanções e até intervenção das sociedades bem ordenadas (RAWLS, 1999b, p. 81). Como a autonomia dos povos é limitada pelo respeito aos direitos humanos urgentes, os povos membros da Sociedade dos Povos têm, então, legitimidade para exigir esse respeito de todos os povos:

Doutrinas abrangentes, religiosas ou não religiosas, podem basear a ideia de direitos humanos em uma concepção teológica, filosófica ou moral da natureza da pessoa humana. Esse caminho o Direito dos Povos não segue. O que eu chamo de direitos humanos são, como eu disse, um subconjunto apropriado dos direitos possuídos pelos cidadãos em um regime democrático constitucional liberal, ou dos direitos dos membros de uma sociedade hierárquica decente. Como elaboramos o Direito dos Povos para os povos liberais e decentes, esses povos simplesmente não toleram Estados fora da lei. Essa recusa em tolerar esses Estados é uma consequência do liberalismo e da decência (RAWLS, 1999b, p. 81, tradução nossa).

E como consequência do liberalismo e da decência,

(...) os povos liberais e decentes têm o direito, sob o Direito dos Povos, de não tolerar Estados fora da lei. Os povos liberais e decentes têm razões extremamente boas para sua atitude. Estados fora da lei são agressivos e perigosos; todos os povos estarão mais seguros e protegidos se tais Estados mudarem, ou forem forçados a mudar, seus caminhos. Caso contrário, eles afetam profundamente o clima internacional de poder e violência (RAWLS, 1999b, p. 81, tradução nossa).

Essa passagem confirma que somente uma ordem internacional estável e pacífica pode assegurar a existência das sociedades bem ordenadas, sejam elas liberais ou decentes. Os Estados fora da lei afetam profundamente o clima internacional, como afirma Rawls, porque são eles que personificam os atores que, a qualquer tempo, atentam contra a paz entre os povos. Por essa razão, não podem ser tolerados. No contexto da Segunda Guerra Mundial, os países do Eixo – Alemanha, Itália e França – assumiam esse papel ao se conduzir segundo as ideologias autoritárias do nazismo e do fascismo. Após a Segunda Guerra Mundial, grandes potências mundiais, como os EUA, mesmo possuindo internamente instituições características de sociedades bem ordenadas, no plano internacional, têm se comportado como Estados fora da lei. Fato é que as cinco sociedades domésticas apresentadas por Rawls para ilustrar os atores da arena internacional não devem ser tomadas como modelos fixos, mas apenas como ideias reguladoras, pois, como se vê no mundo real, há sociedades domésticas que, internamente, exibem características de sociedades bem ordenadas e, no plano internacional, não sempre se comportam como tal.

4 – A TEORIA NÃO IDEAL E SUA PROBLEMÁTICA

Assim como a teoria ideal, a teoria não ideal também tem duas partes. Na primeira parte, Rawls apresenta as condições em que não há aquiescência por parte de certos regimes a um Direito dos Povos razoável. Esses regimes são os chamados Estados fora da lei que representam, como já se viu, a principal ameaça à paz mundial. Como, no plano externo, se mostram expansionistas e agressivos e, no plano interno, não respeitam os direitos humanos de seus membros, Rawls aponta quais medidas as sociedades de povos bem ordenados devem tomar para se defenderem ante essa ameaça e para que os direitos humanos urgentes de seus membros sejam assegurados. Já na segunda parte, o autor trata das condições desfavoráveis que acometem certas sociedades – denominadas sobrecarregadas – cujas circunstâncias históricas, sociais e econômicas dificultam ou impossibilitam que venham a se constituir em regimes bem ordenados. O ônus decorrente dessas circunstâncias justifica que sejam assistidas por sociedades liberais ou decentes para que, com o passar do tempo, possam (r)estabelecer instituições razoavelmente justas ou decentes. É com esse propósito que Rawls apresenta, dentre os oito princípios do *DP*, o dever de assistência (8º princípio). Dada sua importância como instrumento para se erradicar um dos grandes males que afligem a humanidade, mereceu a atenção desta investigação. Quanto aos absolutismos benevolentes, embora sejam mencionados no *DP*, Rawls não lhes dá a mesma atenção dada às demais.

Como visto até aqui, a extensão de uma concepção liberal de justiça resulta no desenvolvimento de uma concepção ideal de direitos dos povos para a Sociedade dos Povos bem ordenados. Para Rawls, a concepção ideal de um direito dos povos tem como objetivo orientar os povos bem ordenados em suas interações uns com os outros e na criação de instituições comuns para benefício mútuo, devendo também instruí-los sobre como lidar com povos não bem ordenados (RAWLS, 1999b, p. 89). Os povos bem ordenados têm como principal característica o desejo viver em mundo em que todos os povos aceitem e sigam os princípios do *DP*, pois são esses princípios que, idealmente, podem ensejar as condições para a paz mundial.

Para concluir o projeto de utopia realista delineado no *DP*, Rawls apresenta, então, a teoria não ideal, problematizando nela as condições que impossibilitam que a paz mundial venha a ser alcançada: as condições de não aquiescência, que concernem aos Estados fora da lei e as condições desfavoráveis, que resultam nas denominadas sociedades sobrecarregadas.

Como a teoria não ideal deve dar respostas para essas situações, Rawls ressalta que se deve traçar como um objetivo, mesmo que com limitações, o enfrentamento desses problemas suscitados pelas condições altamente não ideais de um mundo marcado por grandes injustiças e males sociais generalizados (RAWLS, 1999b, p. 89). O desejo de enfrentar essas condições altamente não ideais mostra, de certa forma, o inconformismo de Rawls com o *status quo* que as causou. A teoria não ideal apresenta, então, os passos a serem dados pelos povos bem ordenados para esse enfrentamento:

A teoria não ideal pergunta como esse objetivo de longo prazo pode ser alcançado ou trabalhado, geralmente em etapas graduais. Procura políticas e cursos de ação que sejam moralmente permissíveis e politicamente possíveis, bem como prováveis de serem eficazes. Assim concebida, a teoria não ideal pressupõe que a teoria ideal já esteja disponível. Pois até que o ideal seja identificado, pelo menos em linhas gerais – e isso é tudo o que devemos esperar – a teoria não ideal carece de um objetivo, de uma meta, através da qual suas questões possam ser respondidas. Embora as condições específicas de nosso mundo em qualquer época – o *status quo* – não determinem a concepção ideal da Sociedade dos Povos, essas condições afetam as respostas específicas a questões da teoria não ideal (RAWLS, 1999b, pp. 89-90, tradução nossa).

Dessa forma, Rawls está esclarecendo que é a existência de Estados fora da lei e sociedades sobrecarregadas que afeta as respostas específicas a questões da teoria não ideal porque são essas condições que exigem respostas quanto ao que fazer para se alcançar a situação ideal em que todos os povos aceitem e sigam o *DP* (RAWLS, 1999b, p. 90). À luz do 5º princípio do *DP*, Rawls problematiza o tratamento a ser dado aos Estados fora da lei que, em situações extremas, pode justificar o *jus in bello*. Para o autor, Estados fora da lei são movidos pelo desejo de difundir sua religião e cultura, além de buscar domínio e glória, bem como riqueza e território através da subjugação de outros povos. Vistos assim, Espanha, França e os Habsburgos, no período moderno, e a Alemanha no século XX, em sua tentativa de subjugar grande parte da Europa e mesmo o mundo, ilustravam a conduta típica de Estados fora da lei (RAWLS, 1999b, p. 106):

Esses Estados estavam entre as sociedades mais efetivamente organizadas e economicamente avançadas de sua época. Sua culpa estava em suas tradições políticas e instituições de Direito, propriedade e estrutura de classe, com suas crenças religiosas e morais e cultura subjacente que os sustentavam (RAWLS, 1999b, p. 106, tradução nossa).

Como, para Rawls, a vontade política de uma sociedade é moldada pelas características que a constituem, só depois de mudá-las é que uma sociedade será capaz de

sustentar um *DP* razoável (RAWLS, 1999b, p. 106) para, dessa forma, poder fazer parte da Sociedade dos Povos. No caso dos Estados fora da lei, como representam uma ameaça à paz, deve-se buscar os cursos de ação necessários para que possam ser contidos. No entanto, sua transformação em uma sociedade bem ordenada, nos termos da utopia realista rawlsiana, é possível e desejada. Não devem, pois, ser vistos apenas como inimigos a serem contidos e combatidos, mas como sociedades que podem passar por mudanças, a exemplo de outras que, como registra a história, já foram expansionistas e agressivas (RAWLS, 1999b, pp. 53-54). Assim, o objetivo de longo prazo das sociedades relativamente bem ordenadas é, conforme a teoria não ideal, encontrar meios para que as sociedades que se encontram sob essas condições altamente não ideais possam se integrar à Sociedade dos Povos bem ordenados (RAWLS, 1999b, p. 105).

Conclui-se, então, que a teoria não ideal aponta as condições sob as quais sociedades não bem ordenadas podem, progressivamente, vir a fazer parte da Sociedade dos Povos, assegurando-se, assim, uma ordem internacional estável e pacífica, ou seja, a Sociedade dos Povos é constituída gradativamente, pois vai se ampliando à medida que sociedades não bem ordenadas se transformem em sociedades bem ordenadas. Rawls parece convencido de que, para ser eficaz, esse processo de transformação que leva sociedades não bem ordenadas a serem bem ordenadas não deve ocorrer de forma abrupta. Isso pode explicar suas reservas quanto ao intervencionismo que via nas propostas cosmopolitas de universalização da DUDH e de princípios de justiça distributiva global. Assim, o primeiro passo para a construção de uma ordem internacional estável e pacífica é dado pelos povos bem ordenados das sociedades liberais quando se associam uns com os outros. Em seguida, a eles se juntam os povos das sociedades hierárquicas decentes e, dessa forma, a Sociedade dos Povos se amplia movida pelo ideal que alimenta sua utopia de congregar todos os povos.

4.1 – O DEVER DE ASSISTÊNCIA ÀS SOCIEDADES SOBRECARRREGADAS

Após caracterizar o primeiro tipo de teoria não ideal, o *DP* apresenta o segundo tipo desta teoria que trata das sociedades em condições desfavoráveis denominadas sobrecarregadas. Como esclarece o autor, as sociedades sobrecarregadas não são expansionistas ou agressivas, mas carecem de tradições políticas e culturais, capital humano e

know-how e, em muitos casos, são desprovidas até de recursos materiais e tecnológicos necessários para se tornarem sociedades bem ordenadas (RAWLS, 1999b, p. 106).

Os povos bem ordenados têm o dever de assistir às sociedades sobrecarregadas e isso é certamente um ponto importante da utopia realista rawlsiana a se destacar, pois a assistência que Rawls propõe não é mera caridade para com essas sociedades lastreadas sob condições desfavoráveis, mas um dever que é imperativo que os povos bem ordenados cumpram. Para Rawls, no entanto, estabelecer um princípio de justiça distributiva para regular as desigualdades econômicas e sociais entre as sociedades não deve ser visto como a única ou a melhor forma de cumprir esse dever de assistência (RAWLS, 1999b, p. 106). Seguindo o argumento do autor, princípios de justiça distributiva, em sua maior parte, carecem de uma meta, objetivo ou ponto de corte claramente definidos para determinar quando essa assistência deve cessar. Por essa razão, Rawls recusa um princípio de distribuição global (RAWLS, 1999b, p. 106). Deve-se ter claro que, conquanto os níveis de riqueza e bem-estar em diferentes sociedades possam ser diferentes, ajustar esses níveis não é o objetivo do dever de assistência e, por isso, apenas sociedades sobrecarregadas precisam ser atendidas por ele, pois elas constituem seu alvo (RAWLS, 1999b, p. 106). Assim, na esteira de Rawls, as graves distorções econômicas entre sociedades ricas e pobres não constituem um problema a ser enfrentado por sua utopia realista. A propósito, para Rawls, enfrentar tais distorções e promover a equalização econômica entre os diferentes povos não é condição para que suas sociedades possam ser bem ordenadas, pois

... nem todas essas sociedades são pobres, assim como nem todas as sociedades bem ordenadas são ricas. Uma sociedade com poucos recursos naturais e pouca riqueza pode ser bem ordenada se suas tradições políticas, leis e propriedades e estrutura de classes com suas crenças e cultura religiosas e morais subjacentes forem tais que sustentem uma sociedade liberal ou decente (RAWLS, 1999b, p. 106, tradução nossa).

A recusa de Rawls de um princípio de distribuição global pode ser entendida à luz das diretrizes que ele aponta como necessárias para o cumprimento do dever de assistência. A primeira delas, como ele aponta, é que uma sociedade bem ordenada não precisa ser uma sociedade rica (RAWLS, 1999b, p. 106). Para uma melhor compreensão de seu argumento, Rawls nos remete a três pontos básicos acerca do princípio de “poupança justa” tal como formulado no § 44 de *TJ*. Esses pontos são destacados com vistas ao paralelo que deve ser

feito entre o dever de assistência proposto no *DP* e o dever de poupança justa proposto na justiça como equidade para o caso doméstico:

(a) O propósito de um princípio de poupança justa (real) é estabelecer (razoavelmente) instituições básicas justas para uma sociedade democrática constitucional livre (ou qualquer sociedade bem ordenada) e assegurar um mundo social que possibilite uma vida digna para todos os seus cidadãos.

(b) Assim, a poupança pode parar uma vez que as instituições básicas justas (ou decentes) tenham sido estabelecidas. Nesse ponto, a poupança real (ou seja, adições líquidas ao capital real de todos os tipos) pode cair para zero; e o estoque existente só precisa ser mantido, ou substituído, e os recursos não renováveis cuidadosamente mantidos para uso futuro, conforme apropriado. Assim, a taxa de poupança como restrição ao consumo corrente deve ser expressa em termos de capital agregado acumulado, uso de recursos perdidos e tecnologia desenvolvida para conservar e regenerar a capacidade do mundo natural de sustentar sua população humana. Com esses e outros elementos essenciais contabilizados, uma sociedade pode, é claro, continuar economizando depois desse ponto, mas não é mais um dever de justiça fazê-lo.

(c) Não é necessária grande riqueza para estabelecer instituições justas (ou decentes). O quanto é necessário dependerá da história particular de uma sociedade, bem como de sua concepção de justiça. Assim, os níveis de riqueza entre os povos bem ordenados não serão, em geral, os mesmos (RAWLS, 1999b, p. 107, tradução nossa).

Essas três características para cada caso mostram que o dever de assistência tem como objetivo possibilitar às sociedades sobrecarregadas as condições para que possam estabelecer e preservar instituições justas (ou decentes). Para Rawls, não se trata, portanto, de apenas aumentar, e muito menos maximizar indefinidamente, o nível médio de riqueza ou a riqueza de qualquer sociedade ou classe particular da sociedade. Dessa forma, o dever de assistência e a poupança justa trazem implícita a mesma ideia (RAWLS, 1999b, p. 107).

Uma segunda diretriz para considerar como cumprir o dever de assistência é, segundo Rawls, reconhecer que a cultura política de uma sociedade sobrecarregada é absolutamente essencial e também que para os povos bem ordenados ajudarem uma sociedade sobrecarregada a mudar sua cultura política e social precisam entender que isso envolve alguma dificuldade, pois a situação de pobreza das sociedades sobrecarregadas não é, na visão do autor, apenas uma questão de carência de recursos econômicos (RAWLS, 1999b, p. 108):

Acredito que as causas da riqueza de um povo e as formas que ela assume se encontram em sua cultura política, bem como nas tradições religiosas, filosóficas e morais que sustentam a estrutura básica de suas instituições políticas e sociais, bem como na diligência e talentos cooperativos de seus membros, todos sustentados por suas virtudes políticas. Eu ainda conjecturaria que não existe nenhuma sociedade em nenhum lugar do mundo – exceto em casos marginais – com recursos tão escassos que não poderia, se organizada e governada de forma razoável e racional, tornar-se

bem ordenada. Exemplos históricos parecem indicar que países pobres em recursos podem se sair muito bem (por exemplo, Japão), enquanto países ricos em recursos podem ter sérias dificuldades (por exemplo, Argentina). Os elementos cruciais que fazem a diferença são a cultura política, as virtudes políticas e a sociedade civil do país, a probidade e diligência de seus membros, sua capacidade de inovação e muito mais. Crucial também é a política populacional do país: deve cuidar para não sobrecarregar suas terras e economia com uma população maior do que pode sustentar (RAWLS, 1999b, p. 108, tradução nossa).

Essas conjecturas, para Rawls, não diminuem a importância do dever de assistência, pois o que se deve considerar é que a correção de injustiças políticas e sociais básicas nas sociedades sobrecarregadas não é um problema que se resolve apenas com a distribuição de fundos (RAWLS, 1999b, p. 109). O dever de assistência não tem esse propósito e, por isso, não se cumpre exclusivamente com a transferência de recursos financeiros das sociedades bem ordenadas para as sociedades sobrecarregadas. No entanto, para Rawls, uma atenção maior aos direitos humanos pode ser bem sucedida em transformar regimes ineficazes e a conduta de governantes que foram indiferentes ao bem-estar de seu próprio povo (RAWLS, 1999b, p. 109). Deve-se considerar judiciosamente todo esse argumento de Rawls, mesmo que se discorde que o dever de assistência substitui um princípio de distribuição global, pois é importante se procurar entender o que levou uma determinada sociedade à situação de pobreza em que se encontra. Assim, embora os fatores externos contribuam, na maior parte das vezes, de forma determinante para que essas situações ocorram, fatores internos podem existir e, existindo, também contribuirão para que elas ocorram. Ou seja, é importante se considerar adequadamente o peso dos dois fatores no julgamento que se faz acerca da pobreza de uma determinada sociedade para se buscar a melhor forma de assisti-la até que ela possa sair das condições desfavoráveis em que se encontra.

A terceira diretriz apontada por Rawls para o cumprimento do dever de assistência e que define seu “alvo” é que seu objetivo é ajudar as sociedades sobrecarregadas a administrar seus próprios assuntos de maneira razoável e racional e, eventualmente, tornarem-se membros da Sociedade dos Povos bem ordenados (RAWLS, 1999b, p. 111). Considerando-se, então, que esse alvo seja alcançado,

(...), assistência adicional não é requerida, embora a sociedade agora bem ordenada possa ainda ser relativamente pobre. Assim, as sociedades bem ordenadas que prestam assistência não devem agir de forma paternalista, mas de formas comedidas que não entrem em conflito com o objetivo final da assistência: liberdade e igualdade para as sociedades anteriormente sobrecarregadas (RAWLS, 1999b, p. 111, tradução nossa).

Por fim, uma questão legítima sobre o dever de assistência que se pode levantar, para Rawls, é se a motivação para cumpri-lo exigiria um grau de afinidade entre os povos, ou seja, um sentimento de coesão e proximidade social, algo que não pode ser esperado nem mesmo em uma sociedade de povos liberais, muito menos em uma sociedade de todos os povos bem ordenados, com suas línguas, religiões e culturas distintas (RAWLS, 1999b, p.112). Com essa observação, Rawls adverte que o dever de assistência, por não exigir afinidade entre os povos, não deve ser usado para se buscar transformar sociedades sobrecarregadas em sociedades liberais ou decentes. A assistência tem o propósito de fornecer as condições necessárias para que uma sociedade sobrecarregada possa sair dessa condição desfavorável e assegurar-lhe liberdade e igualdade para decidir de que forma será bem ordenada.

Como o dever de assistência tem como alvo apenas as sociedades sobrecarregadas que são assistidas para que possam (r)estabelecer em sua organização interna as instituições para serem bem ordenadas, deve-se supor que os habitantes de Estados fora da lei ou de absolutismos benevolentes não recebem nenhuma ajuda das sociedades bem ordenadas, mesmo que estejam nas condições desfavoráveis de pobreza incapacitante? Afinal, é razoável se considerar que nessas sociedades também pode haver pessoas privadas das condições mínimas para uma vida digna. Assim, uma questão que se pode levantar aqui é: que tratamento o *DP* dispensa aos habitantes de Estados Fora da lei e de absolutismos benevolentes quando se encontram, especificamente, em situação de pobreza incapacitante? Uma possível resposta para esses questionamentos é que, como o direito à vida constitui um dos direitos básicos do conjunto de direitos humanos urgentes prescritos pelo *DP* que, inclusive, inclui a exigência de segurança econômica mínima (RAWLS, 1999b, p. 65), embora a assistência aos habitantes pobres dessas sociedades não tenha sido claramente problematizada, se os direitos humanos urgentes devem ter seu cumprimento exigido de todas as sociedades, pode-se concluir que a segurança econômica mínima – sem qual não se assegura efetivamente o direito à vida – aventa, em alguma medida, a possibilidade de enfrentamento da pobreza também nos Estados fora da lei e nos absolutismos benevolentes.

4.2 – A JUSTIÇA DISTRIBUTIVA ENTRE POVOS: DEVER DE ASSISTÊNCIA OU PRINCÍPIOS DE DISTRIBUIÇÃO GLOBAL?

Para Rawls, a justiça distributiva entre povos é problematizada em torno da questão da igualdade entre os povos que concerne a duas visões. Por um lado, sustenta-se que ela é justa, ou um bem em si mesmo. Por outro lado, conforme o *DP*, as desigualdades não são sempre injustas, pois só o são quando seus efeitos sobre a estrutura básica de uma sociedade doméstica e sobre as relações entre os povos e entre seus membros são injustos (RAWLS, 1999b, p. 113), ou seja, as desigualdades não constituem um mal em si, apenas se deve atentar para suas consequências. Assim, o *DP* mantém, quanto aos efeitos das desigualdades entre povos, a mesma visão da justiça como equidade referente aos efeitos das desigualdades entre indivíduos membros de uma mesma sociedade doméstica.

Ao problematizar a desigualdade entre povos, Rawls se mostra contrário à proposta cosmopolita de princípios de distribuição global que, não apenas mitiguem o sofrimento das populações mais pobres de várias sociedades do mundo, mas que busquem enfrentar a grande desigualdade econômica que há entre as diferentes sociedades, de modo a eliminá-la. A esse respeito, Rawls destaca os dois princípios propostos por Charles Beitz, e o princípio igualitário de Thomas Pogge, esclarecendo porque os recusa, embora aceite seus objetivos “*de obter instituições liberais ou decentes, garantir os direitos humanos e atender às necessidades básicas*” (RAWLS, 1999b, p. 116, grifo nosso). Para Rawls, o dever de assistência dispensa os princípios cosmopolitas de Beitz e Pogge porque atende esses objetivos. Como Beitz e Pogge pensam a justiça distributiva em termos cosmopolitas, entendem que a concepção completa de justiça de Rawls deveria incluir o princípio da diferença aplicado a todo o mundo, já que o bem-estar e a dignidade dos indivíduos – onde quer que vivam – deve ser o principal objetivo de uma concepção de justiça (RAWLS, 1999b, p. 116). Em outras palavras, para esses cosmopolitas, a justiça como equidade poderia fundamentar uma concepção de justiça global. Quais as razões aduzidas por Rawls para se opor a Beitz e Pogge?

Para apresentar essas razões, destacam-se, então, os principais pontos do argumento de Rawls para sua recusa de princípios de distribuição global – como os propostos por Beitz e Pogge – e para sua defesa do dever de assistência, com o propósito de mostrar, em seguida, que, embora o dever de assistência seja uma medida importante para o enfrentamento da pobreza nas denominadas sociedades sobrecarregadas, não se mostra suficiente – quando considerada a existência de uma estrutura básica global – para se dispensar princípios de distribuição global, pois essa estrutura gera interdependência econômica entre as diferentes

sociedades. Partindo-se dessa premissa, a autonomia dos povos, ante os efeitos da estrutura básica global, deve ser relativizada, de sorte que os povos não devem ser considerados totalmente responsáveis pelas escolhas que levam suas sociedades a fracassar do ponto de vista da prosperidade material.

Quanto aos dois princípios propostos por Beitz, Rawls os apresenta como um princípio de redistribuição de recursos e um princípio de distribuição global. Conforme a leitura de Rawls, o princípio de redistribuição de recursos proposto por Beitz pretende se mostrar capaz de possibilitar que cada sociedade tenha uma chance justa de estabelecer instituições políticas justas e uma economia que possa satisfazer às necessidades básicas de seus membros (RAWLS, 1999b, p. 116). Este princípio, segundo Beitz, “*fornece garantia às pessoas em sociedades com poucos recursos de que seu destino adverso não as impedirá de alcançar condições econômicas suficientes para apoiar instituições sociais justas e proteger os direitos humanos*” (BEITZ, 1979, p. 137, grifo nosso).

Rawls interpreta o princípio de distribuição global de Beitz como referente a uma situação em que a produção deixa de ser autárquica e há fluxos de comércio e serviços entre os países, supondo que, nesse caso, já existe um sistema global de cooperação. Nesse exemplo, conforme Rawls, Beitz propõe que se aplique uma diferença global, que se assemelha ao princípio utilizado por Rawls em *TJ* para o caso de uma sociedade doméstica, resultando em um princípio de justiça distributiva global, pois aplicado entre as sociedades (RAWLS, 1999b, p. 116). Para Rawls, é por supor que os países mais ricos são assim por causa dos maiores recursos disponíveis para eles que Beitz propõe o princípio global para redistribuir os benefícios de maiores recursos para povos pobres em recursos (RAWLS, 1999b, p. 116). Os princípios sugeridos por Beitz são recusados por Rawls sob o seguinte argumento:

..., como já disse, o elemento crucial para o desempenho de um país é sua cultura política – as virtudes políticas e cívicas de seus membros – e não o nível de seus recursos, a arbitrariedade da distribuição dos recursos naturais não causa nenhuma dificuldade. Portanto, sinto que não precisamos discutir o princípio de redistribuição de recursos de Beitz. Por outro lado, se um princípio global de justiça distributiva para o Direito dos Povos se aplica a nosso mundo com suas injustiças extremas, pobreza incapacitante e desigualdades, seu apelo é compreensível. Mas se pretende aplicar-se continuamente sem fim – sem alvo, digamos – no mundo hipotético a que se chega depois de plenamente cumprido o dever de assistência, seu apelo é questionável. Nesse mundo hipotético, um princípio global proporciona resultados que consideraríamos, penso eu, inaceitáveis (RAWLS, 1999b, p. 117, tradução nossa).

Na passagem acima, há dois pontos no argumento de Rawls a se destacar. O primeiro é que Rawls julga compreensível o apelo a um princípio global de justiça distributiva para o *DP* que se aplique a este mundo com “*suas injustiças extremas, pobreza incapacitante e desigualdades*” (RAWLS, 1999b, p. 117, grifo nosso).¹² O segundo, completando seu argumento, é que “*no mundo hipotético alcançado depois de o dever de assistência ter sido plenamente satisfeito, seu apelo é questionável*” (RAWLS, 1999b, p. 117, grifo nosso). Com base nessa passagem, pode-se presumir que a problemática da justiça distributiva entre povos requer que se tenha um olhar voltado para a realidade deste mundo real, o que tornaria compreensível se buscar resolver os problemas prementes de injustiça social que lhes são próprios, recorrendo-se a um princípio de distribuição global, mas também um olhar voltado para a realidade que, idealmente, se pode alcançar com o dever de assistência plenamente cumprido. Com esse argumento, Rawls não parece recusar *tout court* a aplicação de um princípio de distribuição global para o enfrentamento do problema das injustiças sociais que assolam a humanidade, pois a realidade pode compelir a isso. Na verdade, ao comentar o princípio igualitário global proposto por Pogge, ver-se-á que Rawls não o descartaria, caso tivesse um alvo e um ponto de corte. Entretanto, ele propõe que se enfrente esse problema com o dever de assistência que, em sua perspectiva, pode ser mais promissor, se atendidas as exigências para seu cumprimento. Isso parece explicar sua afirmação de que, nesse “*mundo hipotético a que se chega depois de plenamente cumprido o dever de assistência, o apelo a um princípio de distribuição global seria questionável*” (RAWLS, 1999b, p. 117, grifo nosso), pois um princípio de distribuição global sem um alvo e um ponto de corte teria, então, resultados inaceitáveis, se considerados os exemplos abaixo:

Caso (i): dois países liberais ou decentes estão no mesmo nível de riqueza (estimada, digamos, em bens primários) e têm população do mesmo tamanho. O primeiro decide se industrializar e aumentar sua taxa de poupança (real), enquanto o segundo não. Contentando-se com as coisas como elas são e preferindo uma sociedade mais pastoril e sossegada, o segundo reafirma seus valores sociais. Algumas décadas depois, o primeiro país é duas vezes mais rico que o segundo. Supondo, como supomos, que ambas as sociedades são liberais ou decentes, e seus povos livres e

¹² Vale registrar que, na tradução do *Direito dos Povos* de Luis Carlos Borges, para a editora Martins Fontes, o trecho que consta no original “*is meant to apply to our world as it is with its extreme injustices, crippling poverty, and inequalities, its appeal is understandable.*” (RAWLS, 1999b, p. 117) tenha sido, infelizmente, omitido. Dada a importância deste trecho para uma compreensão adequada do argumento de Rawls que o leva a recusar os princípios propostos por Beitz e, de certa forma, também o de Pogge, esta omissão, para quem se vale apenas da tradução do *Direito dos Povos* de Luis Carlos Borges, compromete a interpretação de como Rawls problematiza a justiça distributiva entre os povos nesta obra, pois simplifica seu argumento.

responsáveis, e capazes de tomar suas próprias decisões, o país em industrialização deveria ser tributado para dar fundos ao segundo? De acordo com o dever de assistência não haveria imposto, e isso parece correto; Ao passo que, com um princípio igualitário global sem meta, sempre haveria um fluxo de impostos desde que a riqueza de um povo fosse menor que a do outro. Isso parece inaceitável.

O caso (ii) é paralelo a (i), exceto que no início a taxa de crescimento populacional tanto nas sociedades liberais quanto nas decentes é bastante alta. Ambos os países fornecem os elementos de justiça igualitária para as mulheres, conforme exigido por uma sociedade bem ordenada; mas o primeiro passa a enfatizar esses elementos, e suas mulheres prosperam no mundo político e econômico. Como consequência, atingem gradualmente um crescimento populacional zero que permite um nível crescente de riqueza ao longo do tempo. A segunda sociedade, embora também tenha esses elementos de justiça igualitária, devido a seus valores religiosos e sociais predominantes, livremente mantidos por suas mulheres, não reduz a taxa de crescimento populacional e permanece bastante alta. Como antes, algumas décadas depois, a primeira sociedade é duas vezes mais rica que a segunda. Dado que ambas as sociedades são liberais ou decentes, e seus povos livres e responsáveis, e capazes de tomar suas próprias decisões, o dever de assistência não exige impostos da primeira sociedade, agora mais rica, enquanto o princípio global igualitário sem alvo exigiria. Novamente, esta última posição parece inaceitável (RAWLS, 1999b, pp. 117-18, tradução nossa).

À luz desses casos, Rawls pretende explicar que os princípios de justiça distributiva na perspectiva cosmopolita teriam resultados inaceitáveis porque não atentam para a autonomia dos diferentes povos que, por serem livres, buscam sua prosperidade material conforme a concepção de justiça do bem comum que suas sociedades adotam. Ademais, resultam na penalização das sociedades que escolhem se desenvolver, obrigando-as a repartir sua riqueza com aquelas que, por livre escolha, não se desenvolveram, ou seja, são responsáveis por isso. Por essa razão, os princípios de justiça distributiva global devem ser recusados, restando claro que a justiça distributiva, para Rawls, é um assunto interno de cada povo.

Entender que a prosperidade material de um povo deve ser vista como parte de sua autonomia implica, então, que não há um padrão único de desenvolvimento a ser perseguido por todos os povos, embora se possa concordar que há um padrão mínimo que toda sociedade bem ordenada deve assegurar a seus membros, qual seja: que todos tenham as condições necessárias para uma vida digna. O ponto relevante aqui é que o dever de assistência é proposto para ajudar as sociedades sobrecarregadas a se tornarem membros plenos da Sociedade dos Povos e serem capazes de traçar seu próprio destino (RAWLS, 1999b, p. 118), da forma como, livremente, entenderem que devem fazê-lo. Portanto, a assistência recebida dos povos bem ordenados não impõe que as sociedades sobrecarregadas assistidas aceitem este ou aquele modelo de sociedade bem ordenada. Idealmente, devem se tornar bem ordenadas, mas se o serão como sociedades liberais ou decentes, é uma escolha que caberá a

essas sociedades assistidas no momento em que tiverem superado as condições desfavoráveis em que se encontram. Seguindo o argumento do autor, o dever de assistência é um princípio de transição da mesma forma que o princípio da poupança real ao longo do tempo é um princípio de transição em uma sociedade doméstica liberal (RAWLS, 1999b, p. 118). Tanto o dever de poupança real quanto o dever de assistência têm um alvo e um ponto de corte que estabelecem seus limites. Eles asseguram os fundamentos da autonomia política em níveis distintos, mas interligados: a autonomia política de cidadãos livres em suas sociedades domésticas e a autonomia política de povos – liberais e decentes – livres e iguais na Sociedade dos Povos (RAWLS, 1999b, p. 118). Assim, pela forma como o dever de assistência deve ser cumprido nas sociedades sobrecarregadas, pode-se ver também o compromisso de Rawls em assegurar o respeito à autonomia dos povos.

Ainda quanto à justiça distributiva entre povos, outra questão problematizada por Rawls se refere à distinção entre um princípio igualitário global e o dever de assistência. Esse princípio, formulado por Pogge, objetiva ajudar os pobres em todo o mundo e, para isso, o autor propõe um Dividendo Geral de Recursos (GRD) a ser pago por cada sociedade a um fundo internacional a ser administrado para este fim (RAWLS 1999b, p. 119). É presumível que a administração desse fundo fique sob o encargo de uma agência internacional. O que se deve questionar aqui, para Rawls, é se o princípio proposto por Pogge tem ou não um alvo e um ponto de corte, a exemplo do dever de assistência. Por incluir ambos, o dever de assistência

... procura 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 seu alvo. Ele também é projetado com um ponto de corte, uma vez que para cada sociedade sobrecarregada o princípio deixa de se aplicar uma vez que a meta é atingida (RAWLS, 1999b, p. 119, tradução nossa).

Para elevar os pobres do mundo, o dever de assistência é proposto para ajudar sociedades sobrecarregadas a se organizarem de uma forma tal que possam alcançar as condições necessárias para que seus membros tenham uma vida digna, e uma vida digna pode ser assegurada mesmo em sociedades que não sejam ricas, como já visto. O (r)estabelecimento de instituições próprias da estrutura básica de uma sociedade bem ordenada é uma das condições julgadas necessárias. Para Rawls, um princípio igualitário

global pode ser aceito, se puder funcionar de forma semelhante ao dever de assistência, isto é, com alvo e ponto de corte. Assim:

Quão grande é a diferença entre o dever de assistência e este princípio igualitário? Certamente há um ponto em que as necessidades básicas de um povo (estimadas em bens primários) são satisfeitas e um povo pode se sustentar sozinho. Pode haver desacordo sobre quando esse ponto chega, mas que exista tal ponto é crucial para o Direito dos Povos e seu dever de assistência. Dependendo de como as respectivas metas e pontos de corte são definidos, os princípios podem ser praticamente os mesmos, com questões amplamente práticas de tributação e administração para distingui-los (RAWLS, 1999b, p. 119, tradução nossa).

Pode-se, então, concluir que Rawls se mostra favorável a um princípio de distribuição global, nos termos propostos por Pogge, mas asseverando que tal princípio tenha, assim como o dever de assistência, alvo e ponto de corte. O desacordo possível é, para Rawls, quanto à definição do momento em que a distribuição deva cessar, pois o dever de assistência é projetado já com essa definição, enquanto o princípio igualitário global de Pogge não. Assim, Rawls assevera que o objetivo político final das sociedades é alcançar plena justiça e estabilidade pelas razões certas (RAWLS, 1999b, p. 119), ao passo que a preocupação última de uma perspectiva cosmopolita é o bem-estar dos indivíduos, não a justiça das sociedades. Portanto, quando alcançado o objetivo traçado para o dever de assistência

..., o Direito dos Povos não prescreve mais metas como, por exemplo, elevar o padrão de vida além do necessário para sustentar essas instituições. Tampouco há qualquer razão justificável para que qualquer sociedade peça mais do que o necessário para sustentar instituições justas, ou para uma maior redução das desigualdades materiais entre as sociedades (RAWLS, 1999b, p. 120, tradução nossa).

Neste ponto, é possível uma discordância com autor, pois, como o bem estar dos indivíduos não pode prescindir da justiça das sociedades em que vivem, o cosmopolitismo não se afasta totalmente de uma preocupação com a justiça das sociedades, já que o bem estar dos indivíduos, enquanto membros de sociedades particulares, pressupõe, em alguma medida, que suas sociedades disponham ou venham a dispor de uma estrutura básica com instituições que possam assegurar que sejam justas. Defender, por exemplo, que todas as sociedades se comprometam com um princípio de distribuição global não implica, necessariamente, negar a importância da estrutura básica de uma sociedade e propor que tal princípio se sobreponha a

essa estrutura. Implica reconhecer que tal princípio – para atingir seu objetivo – requer que as instituições da estrutura básica da sociedade onde ele será aplicado se comprometam efetivamente com sua promoção, pois, em última instância, é sempre a sociedade particular onde vivem esses indivíduos que deve, idealmente, promover seu bem estar. O bem estar dos indivíduos, sobretudo naquelas circunstâncias em que são afetados por grande fome e que justificam a urgência de serem assistidos, não deve depender certamente da existência ou emergência de instituições da estrutura básica de sociedades domésticas que aceitem e promovam a assistência de que necessitam, pois essas circunstâncias demandam intervenções drásticas nas sociedades a serem assistidas. Feita essa observação, deve-se reconhecer que o dever de assistência proposto por Rawls é projetado para comprometer rigorosamente as instituições que compõem a estrutura básica de uma sociedade, de modo que elas possam efetivamente contribuir para que essa sociedade venha a ser bem ordenada e, assim, assegurar que seus membros possam ter uma vida digna.

Assim, no quadro da problemática que envolve o dever de assistência, dados os exemplos das sociedades dos casos i e ii que Rawls apresenta para justificar que um princípio de distribuição global pode trazer resultados inaceitáveis, se não tiver alvo e ponte de corte, o argumento que tais exemplos pretendem fundamentar é o de que os povos são responsáveis por suas escolhas. No entanto, tal argumento só faz sentido supondo-se que essas sociedades – apresentadas como parte de um mundo hipotético – são sociedades bem ordenadas. Afinal, da forma como são descritas nos dois exemplos, conclui-se que podem escolher se serão desenvolvidas ou não, pois, concebidas como autônomas, são livres para tomar suas próprias decisões e responsáveis pelas decisões que tomam. Trata-se, pois, do argumento da responsabilidade dos povos, bastante persuasivo – em um mundo hipotético ou mesmo real – se sustentado no pressuposto de que a autonomia desses povos é suficiente para tornar suas sociedades bem ordenadas ou não, pois sua autonomia independe de quaisquer circunstâncias, não se tratando, portanto, de uma mera idealização. Partindo-se desse pressuposto, esses povos são certamente responsáveis por suas escolhas, quaisquer que sejam elas, devendo assumir, então, as consequências que elas lhes acarretam. Para David Miller, dos dois casos apresentados Rawls, pode-se tirar duas conclusões normativas:

A primeira é que não há razão de justiça para se preocupar com desigualdades arbitrárias na distribuição dos recursos naturais. Como praticamente toda sociedade poderia atingir o alvo do bom ordenamento e da decência se se organizasse

adequadamente, não devemos nos preocupar com o fato de que algumas sociedades começam com mais recursos naturais *per capita* do que outras. A segunda conclusão é que, uma vez que a riqueza de uma sociedade depende de fatores internos a essa sociedade, seria errado transferir recursos de sociedades que se tornaram ricas para sociedades que permaneceram pobres, como o princípio da diferença, por exemplo, pode exigir (MILLER, 2006, p. 193, tradução nossa).

Supondo-se que seja assim, não cabe certamente se exigir que sociedades desenvolvidas assistam aquelas em condições desfavoráveis além do necessário, daí que o dever de assistência seja projetado justificadamente com alvo e ponto de corte. Rawls possivelmente via nos princípios de justiça distributiva global uma forma de paternalismo a ser evitada, já que não teriam, como o dever de assistência, um alvo e um ponto de corte. Aceitar o paternalismo seria, de fato, incoerente com a ideia de autonomia dos povos que Rawls apresenta no *DP*, mas também com qualquer proposta de justiça distributiva entre povos que pretenda promover sua autonomia, pois o paternalismo impede os povos de se tornarem efetivamente autônomos. Então, seguindo Miller, pode-se concordar que, se as desigualdades entre os povos resultam de fatores pelos quais os povos podem ser responsabilizados, essas desigualdades não são injustas (MILLER, 2006, p. 196), pois são fatores que decorrem de decisões arbitrárias dos próprios povos. Não obstante, o fato de Rawls tentar justificar a responsabilidade dos povos aludindo a sociedades bem ordenadas de um mundo hipotético – e mesmo que fossem do mundo real – que, usando de sua autonomia, fazem escolhas que as convertem, com o tempo, em sociedades sobrecarregadas e, assim, necessitadas de assistência de sociedades bem ordenadas para saírem dessa condição, é algo a ser problematizado. Afinal, da forma como Rawls apresenta os dois casos, conclui-se que os povos em questão não fizeram suas escolhas em circunstâncias alheias à sua vontade, isto é, sob qualquer tipo de coerção, mas livremente, daí que seja justo lhes imputar a responsabilidade pelas consequências de suas escolhas.

À luz do argumento da responsabilidade dos povos, uma questão a se problematizar, é: tanto para um mundo hipotético como para o mundo real, a ideia de autonomia dos povos contida no *DP* leva à conclusão de que se um princípio de distribuição global não deve ser aplicado a sociedades sobrecarregadas que, usando de sua autonomia como sociedades bem ordenadas, fizeram escolhas que as levaram a essa situação, também não deve ser aplicado a sociedades sobrecarregadas de um mundo hipotético ou do mundo real que estão nessa situação forçadas por circunstâncias alheias à sua vontade, isto é, por não terem tido

autonomia para fazer escolhas certas que as tornassem bem ordenadas? Não há dúvidas de que são duas situações distintas a serem consideradas e o argumento da responsabilidade dos povos não se aplica adequadamente a ambas. E por que não se aplica? Porque Rawls, nos dois exemplos, deixa claro que são sociedades que, enquanto agentes autônomos, fizeram escolhas quanto ao caminho que seguiriam para seu desenvolvimento. Ao conceber essas sociedades como agentes autônomos de um mundo hipotético e, por isso, responsáveis por suas escolhas, Rawls não perde de vista as sociedades realmente pobres do mundo real?

O argumento da responsabilidade dos povos apresentado por Rawls se substancia na obra de David Landes *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some are So Rich and Some So Poor*. Em linhas gerais, Landes (1998) recorre parcialmente a algumas teorias que julga terem sido descartadas incorretamente no meio acadêmico para explicar por que há países e regiões – países da Europa e EUA, principalmente – que experimentaram um ingente e quase milagroso crescimento econômico nas últimas décadas do século XX, enquanto o restante do mundo permaneceu estagnado e imerso em atraso. Como causa, Landes aponta fatores endógenos e também climáticos como determinantes para o sucesso dos países desenvolvidos e para o fracasso dos países pobres. São esses fatores que explicam, por exemplo, na visão do autor, o evento da Revolução Industrial em um país europeu e a pujança dos EUA. Rawls subscreve, pelo menos em parte, as teses de Landes ao afirmar sua convicção de que para a causa da riqueza de um povo concorrem sua “*cultura política, assim como suas tradições religiosas, filosóficas e morais*” (RAWLS, 1999b, p. 108, grifo nosso). Assim, para Rawls, “*o elemento crucial na forma como um país se sai é sua cultura política – as virtudes políticas e cívicas de seus membros – e não o nível de seus recursos, a arbitrariedade da distribuição dos recursos naturais não causa dificuldades*” (RAWLS, 1999b, p. 117, grifo nosso). No entanto, a tese de Landes em favor desse argumento não é lastreada em evidências empíricas que possam, de fato, substanciar o argumento de Rawls. Os fatores endógenos apontados por Landes podem ter seu peso, mas não são determinantes em um mundo em que o sistema de Estado foi impactado desde a Primeira Guerra Mundial e vem sendo transformado a partir de então pela globalização. À luz desses fatos, que não são meras especulações, o peso de fatores exógenos deve também ser seriamente considerado em qualquer tentativa de se explicar o sucesso ou fracasso dos povos no que se refere ao desenvolvimento econômico de suas sociedades.

Assim, ao considerar o valor das virtudes políticas e cívicas dos membros de um povo para explicar o sucesso ou o fracasso de sua sociedade, Rawls o faz, tal como Landes, com a intenção de descrever sociedades factuais que se sobrecarregam por serem desprovidas desses elementos ou para apontar normas que, uma vez seguidas pelos povos, poderiam levar suas sociedades a serem bem ordenadas? Se a referência ao valor das virtudes políticas e cívicas dos membros de um povo tem apelo normativo, o argumento da responsabilidade dos povos pode ser consequente como orientação para que os povos assumam a responsabilidade que podem ter – naquilo que sua autonomia real pode lhes permitir – e busquem as condições ideais em que possam realmente assumir o protagonismo de suas histórias e de seus destinos, fazendo escolhas que possibilitem que suas sociedades se tornem bem ordenadas. Pois, para que possa existir, de fato, o protagonismo dos povos, impõe-se que haja as condições ideais necessárias para tal, já que princípios normativos devem sempre pressupor a autonomia daqueles de quem se exige sua observância ou seu cumprimento.

Dessa forma, atentando-se para a relação entre as escolhas de um povo e as circunstâncias reais em que ocorrem essas escolhas, o argumento da responsabilidade dos povos é inócuo, pois, se tal argumento se sustenta em uma descrição de sociedades factuais, onde encontrar, no mundo real, exemplos de sociedades bem ordenadas que, usando-se de sua autonomia, fizeram escolhas que as tornaram sobrecarregadas? As virtudes políticas e cívicas de um povo, em que pese serem necessárias para a forma como uma sociedade política se organiza e funciona, podem não ser suficientes para sociedades do mundo real que, a despeito dos povos virtuosos que as habitam, não conseguem ter a autonomia necessária para se tornarem bem ordenadas devido a fatores externos sobre os quais não têm nenhum controle. É evidente que, neste mundo real, diferentes povos são condicionados em suas escolhas por esses fatores. Há, portanto, uma incongruência em se atribuir o sucesso de uma sociedade apenas ou primordialmente a fatores internos, desconsiderando o peso de fatores externos, quando eles existem e são claramente determinantes para seu sucesso ou fracasso. Assim, o argumento da responsabilidade dos povos se mostra persuasivo em seu apelo normativo para sociedades de um mundo hipotético, mas falha do ponto de vista empírico, se aplicado a sociedades do mundo real.

Então, ao recorrer ao argumento da responsabilidade dos povos para explicar a existência de sociedades ricas e pobres, como consequência de escolhas dos povos que as habitam e que, por essa razão, não se justifica aceitar os princípios de justiça distributiva

propostos por Beitz e Pogge, Rawls não se mostra persuasivo, pois as sociedades realmente sobrecarregadas deste mundo são levadas a essa condição por circunstâncias alheias à vontade de seu povo e, muitas vezes, também de seus governantes. Essas circunstâncias são, em grande medida, engendradas pelos efeitos nefastos da interdependência econômica de onde emerge a globalização com suas multinacionais atentando contra a autonomia de muitos povos, fazendo-a submergir ou impedindo-a de florescer, mas resultando também da atuação de agências internacionais como o FMI, o Banco Mundial e a OMC que, muitas vezes, adotam políticas que comprometem o desenvolvimento dos países pobres em favor dos países ricos, contribuindo para a assimetria econômica que há entre eles. Além disso, muitas ditaduras são implantadas sob o patrocínio de países ricos que, movidos por interesses geopolíticos, procuram retirar de outros sua autonomia. Assim, ante este quadro do mundo real, qual a melhor forma de se lidar com as sociedades sobrecarregadas nele existentes?

Como se viu, o argumento da responsabilidade dos povos para justificar a assimetria econômica entre eles, empiricamente, não se sustenta e as consequências dessa assimetria nas relações entre os povos não são consideradas adequadamente por Rawls. Para Pogge, esse argumento leva Rawls a recusar um princípio de justiça distributiva global porque fundamenta o nacionalismo explanatório com sua ideia de que as causas da pobreza e de outras privações que afetam um povo têm origem doméstica, ou seja, resultam da forma como os povos, usando de sua autonomia, organizam a estrutura básica de suas sociedades. Assim, o nacionalismo explanatório se alimenta de argumentos como o de Landes para explicar as causas da riqueza e pobreza das nações e atribui essas causas a fatores endógenos, jamais considerando a existência de fatores exógenos. Dada a contundência dos argumentos de Pogge evidenciando o quão determinante pode ser o nacionalismo explanatório para justificar as assimetrias de poder entre diferentes sociedades, são apresentadas a seguir algumas das considerações desse autor sobre essa problemática, pois apontam para formas mais assertivas para se lidar com ela. Para Pogge, o nacionalismo explanatório, por trás do argumento da responsabilidade dos povos, é uma ideia

... de importância crucial para permitir que os cidadãos dos países ricos de hoje vivam confortavelmente em face da pobreza horrenda e das dificuldades sofridas nas sociedades mais pobres. Se o sofrimento dos pobres no exterior se deve a causas locais, então nossa única questão moral é aquela que Rawls propõe: se e quanto devemos “ajudá-los”. Pensando mais sobre essas linhas, podemos admitir que deveríamos ajudar os pobres no exterior mais do que o fazemos. Mas o nacionalismo explanatório nos poupa da questão de saber se e como nossos países ricos,

especialmente por meio dos arranjos institucionais globais que projetamos e impomos, estão contribuindo para suas privações. E o nacionalismo explanatório antecipa a necessidade de um princípio de justiça distributiva global, que orientaria o desenho das regras da economia mundial à luz de seus efeitos distributivos, assegurando-nos que essas regras não têm efeitos distributivos significativos (POGGE, 2006, p. 117, tradução nossa).

Para Pogge, como o nacionalismo explanatório desconsidera fatores externos como causa da pobreza, considera o desenvolvimento dos países sob a ótica dos méritos e deméritos do desenho interno de uma sociedade, e não dá nenhuma importância a uma investigação cuidadosa acerca do impacto causal de fatores institucionais globais (POGGE, 2006, p. 118), ou seja, a prosperidade econômica de uma sociedade é atribuída sempre a fatores endógenos, isto é, às virtudes de seu povo. Seguindo essa lógica, se o desenvolvimento de uma sociedade reflete quão virtuoso é seu povo, o atraso de outra reflete a carência de virtudes de seu povo? Ora, assumir que fatores internos têm peso maior ou mesmo exclusivo sobre a prosperidade de um povo é coerente com a ideia de autonomia dos povos. A ser assim, as sociedades economicamente prósperas são aquelas que fazem escolhas acertadas, como parecem sugerir os dois casos das sociedades dos exemplos de Rawls. Dessa forma, à luz desses dois casos, para evitar a pobreza, uma sociedade pode conter o crescimento de sua população ou se industrializar ou, então, *“se não ficar satisfeita, pode continuar a aumentar a poupança ou, se isso não for viável, pedir emprestado a outros membros da Sociedade dos Povos”* (RAWLS, 1999b, p. 114, grifo nosso). Partindo-se dessa premissa, chega-se inevitavelmente à conclusão de que o sucesso ou o fracasso de um povo são determinados por suas escolhas. Mas, embora não se deva negar a importância dos fatores internos apontados nos exemplos de Rawls, eles certamente não explicam tudo. Segundo Pogge, isso é evidenciado

... pela diversidade no desenvolvimento econômico e político de sociedades que estavam em condições igualmente precárias algumas décadas atrás. Essa grande diversidade de trajetórias parece sustentar o nacionalismo explanatório, porque o sucesso de algumas sociedades outrora miseráveis ilustra vividamente que o contexto institucional global não pode ser o que condena seus pares malsucedidos ao fracasso (POGGE, 2006, p. 218, tradução nossa).

Ou seja, para o nacionalismo explanatório, fatores institucionais globais não impactam sobre a justiça de fundo de cada sociedade particular e, por isso, não explicam as trajetórias divergentes de desenvolvimento de diferentes sociedades (POGGE, 2006, p. 219), de sorte que tais fatores não devem ser apontados como responsáveis pelo sucesso ou fracasso de uma

sociedade. Para Pogge, as trajetórias divergentes se explicariam, então, pelo esforço que cada sociedade faz. Por isso, algumas prosperam e outras malogram. Há, quanto a isso, outro ponto para o qual se deve atentar, segundo o autor: as sociedades pobres do mundo real, em sua busca por elevar seu padrão de desenvolvimento, competem claramente em situação de desvantagem para ter acesso aos mesmos mercados fortemente protegidos dos países ricos e, para isso, a ação de agências internacionais como a OMC tem sua importância (POGGE, 2006, p. 219):

Essas proteções – incluindo tarifas, cotas, direitos antidumping, créditos à exportação e enormes subsídios aos produtores domésticos, todos adquiridos no tratado da Organização Mundial do Comércio – são tão flagrantemente hipócritas e injustas que passaram a ser criticadas até mesmo por figuras do establishment e estão começando a enfraquecer o poder do nacionalismo explanatório (POGGE, 2006, p. 119, tradução nossa).

Outra causa que o nacionalismo explanatório aponta como responsável pelo atraso de determinadas sociedades é, para Pogge, o fato de terem governos opressores e elites corruptas, como acertadamente já havia apontado Rawls (RAWLS, 1999c, p. 559). Entretanto, embora a corrupção e a opressão dos governantes certamente comprometam o desenvolvimento de uma sociedade, mesmo os casos de corrupção e opressão, se rastreados, podem, segundo Pogge, desvelar a influência de fatores externos (POGGE, 2006, p. 219):

Sim, a corrupção e a opressão são de fato grandes males que contribuem de forma importante para a miséria persistente de muitas populações nacionais. Mas aqui devemos perguntar ainda mais como uma cultura política de corrupção ou opressão é formada e mantida. Talvez Rawls pretenda sugerir que tal cultura deve ser atribuída às “tradições religiosas e filosóficas” locais. Mas existe a possibilidade distinta de que os fatores domésticos que ele cita sejam eles próprios significativamente moldados e sustentados por fatores externos (POGGE, 2006, p. 219, tradução nossa).

De que forma fatores externos podem contribuir para a emergência e o fortalecimento de governos opressores e elites corruptas? Este também é um ponto importante do argumento de Pogge a se considerar, pois, para ele, governos opressores e corruptos se beneficiam de recursos internacionais, tratados e privilégios de armas e, dessa forma, na esteira do autor, não se deve eludir o peso de fatores institucionais globais como responsáveis por sustentar as severas privações que afetam muitos países no mundo (Pogge, 2006, p. 220):

Aqueles que exercem poder efetivo em um país – independentemente de como o adquiriram ou o exercem – são internacionalmente reconhecidos como autorizados a vender os recursos do país e dispor do produto de tais vendas, fazer empréstimos em nome do país e, assim, impor obrigações de serviço da dívida sobre ele, assinar tratados em nome do país e, assim, vincular sua população presente e futura, e usar as receitas do Estado para comprar os meios de repressão interna. Esses privilégios, consagrados na atual ordem institucional global, causam enormes danos aos países pobres, especialmente naqueles com um grande setor de recursos naturais. Eles permitem que até mesmo o regime mais odiado, brutal, opressivo, corrupto, antidemocrático e inconstitucional se fortaleça. Tal regime pode reprimir violentamente os esforços do povo em direção à boa governança com armas que compra de nossas empresas e paga vendendo-nos os recursos do povo e hipotecando seu futuro a nossos bancos (POGGE, 2006, p. 220, tradução nossa).

Para Pogge, dado que os fatores institucionais globais se amalgamam com governos opressores e elites corruptas de determinadas sociedades, aumentando cada vez mais as recompensas aos que detém efetivamente o poder nessas sociedades, esses mesmos privilégios oferecidos a governos opressores e elites corruptas também incentivam tentativas de golpes e guerras civis que resultam em intervenções militares externas movidas por oportunismo (Pogge, 2006, p. 220):

E em muitos países (especialmente ricos em recursos), esses privilégios tornam praticamente impossível, mesmo para líderes eleitos democraticamente e bem-intencionados, controlar o desvio de receitas estatais: porque estes oficiais sabem bem que um golpe pode restaurar e aumentar seu acesso aos fundos estatais, que continuarão a ser repostos através de empréstimos e receitas da venda de recursos que continuarão a ser trocados por equipamento militar (POGGE, 2006, p. 220, tradução nossa).

Essa descrição feita por Pogge das intrincadas relações entre fatores externos – próprios de um mundo globalizado que acentua a concentração de riquezas em determinadas sociedades – e fatores internos de sociedades domésticas lastreadas por condições desfavoráveis não evidencia a importância de se considerar as assimetrias de poder econômico e político quando se problematiza questões de justiça distributiva entre povos?

O pacifismo que move Rawls é coerente com o forte teor idealista de sua concepção de direito dos povos e o leva a conceber as sociedades liberais e decentes como capazes de sustentar uma ordem internacional estável e pacífica com base no pressuposto de que são bem ordenadas. Mas, mesmo supondo-se que assim o sejam e que assim se mantenham, conforme propõe a utopia realista rawlsiana, conjecturando-se que as assimetrias econômicas entre as diferentes sociedades bem ordenadas viessem a provocar, em algum momento, alguma instabilidade nessa ordem internacional almejada pelo utopismo rawlsiano, a ordem

internacional seria restabelecida apenas com base nas virtudes dos povos bem ordenados? O utopismo rawlsiano claramente não demonstra nenhuma preocupação com essa possibilidade e talvez por isso não a considere. Entretanto, segundo Miller, é importante se atentar para o fato de que Rawls não apenas recusa a criação de um Estado mundial, como também recusa qualquer forma de coerção às sociedades liberais e decentes (MILLER, 2006, p. 203) em seu desenho normativo para a nova ordem internacional vislumbrada no *DP*. E não poderia ser de outra forma, já que os ‘povos rawlsianos’ são concebidos como autônomos. Como possível consequência, Miller aponta que se os países ricos discordarem dos termos de tratados ou acordos de cooperação que lhes sejam propostos, podem simplesmente se recusar a assiná-los, o que de fato foi feito pelos EUA quanto ao Protocolo de Kyoto assinado em 1997 e em vigor desde 2005, e que tem o Secretário-geral da ONU como depositário. Sabe-se que os EUA são o maior emissor de gases de efeito estufa do mundo, respondendo, nessa condição, por 52% das emissões de dióxido de carbono. Recorde-se também que os EUA nunca ratificaram o Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais adotado pela ONU em 1966 e em vigor desde 1976. Em tais situações, são poucos os recursos de que dispõem os países pobres para aplicar sanções a países ricos, como os EUA, de modo a obrigá-los a retomar as negociações, se decidirem abandoná-las. Fato é que, mesmo quanto aos poucos recursos de que dispõem os países pobres, os países ricos podem simplesmente ignorar sanções que lhes sejam impostas por eles. À luz da utopia realista rawlsiana, como o 2º princípio do *DP* prescreve que os povos observem tratados e compromissos, isso não viria a acontecer no caso ideal, isto é, em um mundo hipotético onde houvesse o estrito cumprimento desse princípio. Mas o que fazer no caso não ideal que concerne a este mundo real em que é premente que todos os países se comprometam, entre outras coisas, com o cumprimento do Protocolo de Kyoto, dada à gravidade dos problemas relativos a mudanças climáticas que ameaçam a vida no planeta Terra?

O problema das assimetrias entre os povos também é abordado por Martha Nussbaum, para quem Rawls, ao assumir o caráter fixo dos Estados como seu ponto de partida, evita considerar seriamente as desigualdades econômicas e de poder entre eles (NUSSBAUM, 2007, p. 236). Assim, para Nussbaum, Rawls

... ratificou filosoficamente o que as nações poderosas do mundo, especialmente os Estados Unidos, já gostam de fazer de qualquer maneira: fingem que seu sistema é

fixo e completo, e resistem com todas as forças a qualquer demanda de que se modifiquem internamente, seja em questões de direitos humanos, de meio ambiente ou de políticas econômicas, seja em resposta à situação do resto do mundo ou em resposta a tratados e acordos internacionais. A demanda por mudança nas prioridades internas é comumente recebida como uma imposição ilícita: quem é você para nos pedir para organizar nossos assuntos internos de outra forma? Esses são assuntos nossos, e já os fixamos antes de entrar em relação ou discussão com você. No mundo real, entretanto, percebemos o que, na verdade, está por trás dessa tática: uma mentalidade arrogante, indiferente a problemas graves. Não se deveria conceder-lhe nenhuma respeitabilidade filosófica (NUSSBAUM, 2013, pp. 291-92, tradução nossa).

Considerando-se que o *DP*, em muitos aspectos, lida com problemas do mundo real de forma muito utópica ou mesmo sem considerá-los, como é o caso da estrutura básica global que influencia direta e indiretamente as relações entre povos, é possível se concluir, com Nussbaum, que Rawls ratifica filosoficamente o *status quo* que as nações poderosas tentam manter. As assimetrias entre os povos são reais e as desigualdades econômicas e de poder que elas causam são patentes, embora Rawls não as considere, partindo da premissa do ‘caráter fixo dos Estados’ que, no *DP*, são substituídos pelos povos concebidos como dotados de autonomia da forma idealizada por ele. Apesar disso, fato é que a utopia realista rawlsiana se orienta pelo desiderato de pôr fim aos grandes males que assolam a humanidade e esses males são inequivocamente provocados pela ordem internacional vigente que Rawls propõe que seja transformada. Assim, ao prescrever, por exemplo, o dever de assistência que obriga as sociedades bem ordenadas mais desenvolvidas a socorrer aquelas em condições desfavoráveis ou ao propor um conjunto de direitos humanos urgentes que seja efetivamente assegurado por todas as sociedades, Rawls mostra certamente que não está satisfeito com o mundo como ele é e, por isso, propõe uma nova ordem internacional a ser construída segundo sua utopia realista. Não há, portanto, cumplicidade de Rawls com o *status quo*. A questão aqui é: os princípios do *DP* são traçados para se alcançar uma ordem internacional ideal, mas a emergência de tal ordem é possível sem se promover mudanças profundas neste mundo real marcado como é pelos efeitos da estrutura básica global desconsiderada por Rawls?

Como se viu, conquanto pretenda alcançar uma ordem internacional ideal, o *DP* não se desenvolve em termos de uma concepção de justiça global, e sim com o propósito limitado de orientar a política externa de sociedades liberais para a construção de uma sociedade de povos bem ordenados. Com vistas a isso, os ‘povos rawlsianos’ são concebidos como entes autônomos e autossuficientes e, neste ponto, a concepção de povos de Rawls se mantém ligada ao paradigma vestfaliano do qual ele se afasta no que concerne à concepção tradicional

de soberania dos Estados, isto é, aquela que assume a forma de poder absoluto. Assim, uma possível explicação para Rawls não haver problematizado, em seu *DP*, a interdependência econômica entre os povos pode ser o fato de tê-los concebido, idealmente, como autônomos e autossuficientes, daí que sua utopia realista seja construída desconsiderando o impacto dessa interdependência que, por conceder inegáveis privilégios às economias centrais, exerce forte influência na conformação da estrutura básica das sociedades do mundo real. Contudo, a globalização é um efeito dessa interdependência que incide profundamente sobre as sociedades factuais e, por essa razão, suas consequências não devem ser eludidas ou obliteradas, mas seriamente consideradas.

Recorde-se que, com a *Paz de Vestfália*, os Estados assumem duas características principais: 1) São concebidos como unidades com autossuficiência econômica e autonomia em questões de distribuição de riquezas; 2) São concebidos como atores com homogeneidade política e unificados. Segundo Buchanan, por autossuficiência econômica deve-se entender a capacidade que um Estado tem de suprir de modo adequado as necessidades materiais de seu povo. Já a autonomia em questões de distribuição de riquezas implica, para esse autor, a capacidade de um Estado poder determinar de que forma será distribuída a riqueza nos limites de seu território (BUCHANAN, 2000, p. 703). Entretanto, para Buchanan, uma característica não resulta na outra, pois Estados há que, mesmo economicamente autossuficientes, não têm autonomia para distribuir entre seu povo as riquezas que produz, o que fica patente, sobretudo, em um contexto de globalização que mostra de forma contundente que tal autonomia não depende exclusivamente de fatores endógenos, como sugere o argumento da responsabilidade dos povos, mas de toda uma cadeia de relações com outros Estados, organizações internacionais e corporações multinacionais, todas elas apontando que, no cenário internacional, vem se cimentando uma estrutura básica global com seus elementos constitutivos (BUCHANAN, 2000, pp. 705-6). Os elementos constitutivos dessa estrutura básica global são os fatores exógenos que impactam na autonomia dos Estados – ou povos, nos termos de Rawls – à semelhança de como a estrutura básica de uma sociedade doméstica impacta na vida de seus membros. E quais seriam os elementos constitutivos dessa estrutura básica global suposta por Buchanan?

Entre os elementos da estrutura básica global estão os seguintes: acordos econômicos regionais e internacionais (incluindo Acordo Geral sobre Tarifas e Comércio, Acordo Norte Americano de Livre Comércio e vários tratados da União

Europeia), regimes financeiros internacionais (incluindo o Fundo Monetário Internacional, Banco Mundial e vários tratados que regem os mecanismos de troca de moeda), um sistema cada vez mais global de propriedade privada de direitos, incluindo direitos de propriedade intelectual que são de importância crescente, à medida que a tecnologia se espalha pelo globo, e um conjunto de instituições e agências jurídicas regionais que desempenham um papel importante na determinação do caráter de todos os elementos anteriores da estrutura básica global (BUCHANAN, 2000, pp. 705-6, tradução nossa).

Considerando-se a existência dessa estrutura básica global, pensar em princípios de justiça distributiva global que possam dar conta da problemática que a envolve é um passo necessário para se buscar uma maior igualdade econômica entre os povos e, assim, fazer frente às assimetrias econômicas e políticas que ela gera. Para Buchanan, embora Rawls possa argumentar que princípios mais igualitários de justiça distributiva global transgridem o compromisso com a tolerância a povos não liberais, mas decentes, por impor a essas sociedades princípios próprios de uma concepção liberal de justiça que esses povos não endossam, o argumento seria válido se isso exigisse uma distribuição igualitária dentro dessas sociedades que não se orientam pela ideia liberal de igualdade entre seus membros (BUCHANAN, 2000, p. 707). No entanto, para esse autor, o que se propõe é uma gama de padrões possíveis de justiça distributiva global, isto é, princípios para a estrutura básica global entre os quais se incluem alguns mais igualitários que o necessário para se assegurar que os indivíduos dentro de suas sociedades sejam, de fato, capazes de ter uma vida decente e digna (BUCHANAN, 2000, p. 708). A rigor, como já foi apontado, Rawls não recusa por completo um princípio de distribuição global. Sua ressalva é quanto a esse princípio ter ou não ter alvo e ponto de corte. No entanto, a emergência ou mesmo existência de uma estrutura básica global – que incide sobre a estrutura básica doméstica de diferentes sociedades – é, de fato, totalmente desconsiderada na estrutura conceitual do *DP* que, dessa forma, limita-se a apresentar a autonomia dos povos como uma idealização, e não partindo de premissas empiricamente fundamentadas.

Na conformação dessa estrutura básica global, pode-se observar que sua emergência ou mesmo existência independe de um Estado mundial. Ou seja, conquanto não haja um Estado mundial, essa estrutura básica global não é uma mera conjectura. Tal fato justifica se refletir seriamente se é conseqüente se pensar a problemática da justiça distributiva entre povos sem se considerar a importância de um princípio de distribuição global para os

contextos em que tal princípio se mostre necessário. Admitindo-se a existência dessa estrutura básica global, Buchanan propõe um contrato internacional que pudesse

... levar os representantes de povos, particularmente daqueles que não pertencem a países desenvolvidos, à elaboração de pelos menos três princípios de justiça distributiva global que iriam muito além do dever de ajudar sociedades sobrecarregadas: um princípio de igualdade global de oportunidades, um princípio de participação democrática no âmbito de instituições de governança global, e um princípio projetado para limitar as desigualdades de riqueza entre as sociedades. A estrutura básica global inclui instituições econômicas, bem como atores econômicos privados extremamente poderosos, como corporações globais com vastos ativos e correspondentemente grandes poderes. Certamente as partes que representam os povos escolheriam um princípio de igualdade global de oportunidades projetado para garantir que suas sociedades não fiquem em desvantagem como resultado de seus membros não terem acesso justo a posições e funções desejáveis nas mais importantes instituições econômicas internacionais e em corporações globais (BUCHANAN, 2000, p. 711, tradução nossa).

Para Tan, *“uma causa fundamental da pobreza global reside em nossos arranjos e instituições globais e, portanto, enfrentar seriamente a pobreza global exigiria a reforma dessas instituições e arranjos”* (TAN, 2004, p. 67). Promover a reforma das instituições e arranjos engendrados por essa estrutura básica global é uma tarefa de grande complexidade. Mas o primeiro passo para isso é certamente se admitir que tal estrutura existe e impacta, de diferentes formas, todas as sociedades do mundo real. Em um mundo ideal, povoado apenas por sociedades bem ordenadas – todas elas orientadas pelos princípios do *DP* – talvez não se justifique se pensar a justiça distributiva entre povos em termos de um princípio de distribuição global, pois as distorções que explicam sua necessidade neste mundo real seriam evitadas ou corrigidas internamente por cada sociedade como a utopia realista rawlsiana propõe. Como a pobreza que aflige diariamente milhões de pessoas em todo o mundo é um problema que requer respostas urgentes e efetivas, o apelo de Pogge a tal princípio tem seu peso. Afinal, como ele mesmo explica:

Não faz sentido tentar avaliar a justiça das instituições sociais uma a uma... pois tanto a formação quanto os efeitos de tais estruturas básicas nacionais são fortemente influenciados por instituições estrangeiras e supranacionais... Devemos aspirar a um critério único e universal de justiça que todas as pessoas e os povos podem aceitar (POGGE, 2002, pp. 32-3, tradução nossa).

Então, para se pensar a justiça distributiva entre povos, as assimetrias de poder econômico e político existentes entre eles devem ou não devem ser consideradas no desenho

de uma nova ordem internacional para que ela não venha a ser apenas a ressonância de muito do que já existe neste mundo real?

Rawls aborda esse problema de poder desigual considerando uma posição internacional original com um véu de ignorância, por trás da qual, como ele diz, ‘os representantes dos povos vão querer preservar a independência de sua própria sociedade e sua igualdade em relação aos outros’. Mas se sim, e se eles entenderem as prováveis consequências políticas da desigualdade econômica global, eles não vão querer ir além das medidas formais para proteger a independência e a justiça e apoiar políticas que visam a controlar e neutralizar tal desigualdade? (MILLER, 2006, p. 203, tradução nossa).

Se tais assimetrias devem ser consideradas, o dever de assistência, claramente um grande avanço e uma importante medida para se enfrentar o problema da pobreza que atinge milhões de pessoas em inúmeras sociedades do mundo, é suficiente para enfrentá-la, pois substitui, de fato, princípios de justiça distributiva global? Assim, voltando a Buchanan:

O ponto principal é que consideremos seriamente a ideia da estrutura básica global e reconheçamos que um direito dos povos pode incluir princípios de justiça distributiva que considere povos (ao invés de indivíduos dentro dos Estados) como destinatários de ações justas e, dessa forma, a justiça igualitária global não estaria descartada pelo compromisso rawlsiano com a tolerância. Não estaria descartada porque não há inconsistência em se admitir representantes dos povos que escolhem os princípios igualitários para determinar as quotas distributivas entre as sociedades, ao mesmo tempo em que se reservam o direito de implementar princípios distributivos não igualitários em suas sociedades (BUCHANAN, 2000, p. 712, tradução nossa).

O principal argumento de Rawls para justificar que o dever de assistência é suficiente para atender as demandas de sociedades sobrecarregadas é que, conforme seus dois exemplos, as sociedades que não prosperaram são autônomas e, nessa condição, fazem escolhas livres. Mas, para Audard,

O que Rawls parece não perceber, aqui, é que tais escolhas livres ou autônomas, em nível dos países, são impossíveis se algumas instituições políticas e condições econômicas não estiverem presentes. Aqui ele não está discutindo o caso de sociedades verdadeiramente sobrecarregadas, mas de povos pobres, mas decentes, o que põe em questão toda sua distinção. Teria sido mais convincente distinguir entre sociedades verdadeiramente sobrecarregadas que necessitarão de grandes mudanças na estrutura econômica global, possivelmente um princípio distributivo global, para realmente prosperar um dia, e países pobres, mas decentes, que simplesmente precisam de algum princípio transitório de assistência para atingir um nível satisfatório (AUDARD, 2007, p. 270, tradução nossa).

Admitindo-se que uma sociedade sobrecarregada e uma sociedade pobre, mas decente, são coisas distintas devido à situação econômica e política de cada uma, impõem-se, conseqüentemente, diferentes formas de assistência a cada uma. Por isso, ao mesmo tempo em que se deve reconhecer a importância do dever de assistência para se lidar com o problema da pobreza em sociedades deste mundo real, deve-se reconhecer também que ele não substitui totalmente um princípio distributivo global. O dever de assistência e um princípio distributivo global são medidas distintas para contextos distintos. Assim, na esteira de Audard, são medidas distintas que se complementam:

Um dever de assistência é um dever humanitário que aceita como ponto de partida o recurso de base existente e a distribuição da riqueza e deseja corrigir os desequilíbrios e alterar o fluxo da riqueza. O princípio distributivo global vai muito além e significa repensar esta atual estrutura global por causa das injustiças que ela gera. Rawls ignora os efeitos da estrutura básica global (AUDARD, 2007, p. 272, tradução nossa).

Ao problematizar a ideia de responsabilidade dos povos, é necessário, pois, se considerar, além dos fatores internos, o peso de fatores externos – como a globalização – que não são escolhidos pelos povos, mas que são determinantes para a prosperidade ou não de suas sociedades, quando consideradas como parte do mundo real que sofre a influência desses fatores. Assim, seguindo Audard, sociedades sobrecarregadas demandam um princípio distributivo global e sociedades pobres, mas decentes, um dever de assistência (AUDARD, 2007, p. 272). Dada a forma como a problemática da pobreza é apresentada no *DP*, isto é, no quadro das denominadas sociedades sobrecarregadas, a proposta rawlsiana de um dever de assistência não se mostra suficiente para o adequado enfrentamento da pobreza que atinge sociedades deste mundo real, pois as demandas dessas sociedades não se limitam àquelas que o dever de assistência se propõe atender.

CONCLUSÃO

As ideias de Rawls sobre justiça internacional começaram a ser gestadas em 1969, quando ele se ocupa dessa temática pela primeira vez, ainda que lateralmente, em um curso ministrado na Universidade de Harvard sobre os problemas da guerra e parte desse curso dará conteúdo ao § 58 de *Uma Teoria da Justiça*. Em 1989, Rawls voltará novamente a essa temática incluindo uma seção sobre o assunto em seus cursos sobre filosofia política também em Harvard. Em seminários ministrados na Universidade de Nova York, entre 1990-1991, Rawls mantém seu interesse no assunto e esses seminários ajudarão a delinear sua Conferência da Anistia de Oxford, de 1993, em que apresenta, de forma mais elaborada, pela primeira vez, sua visão sobre justiça internacional no artigo com o título sugestivo *o Direito dos Povos*.

A versão definitiva do *DP* na forma de livro representa a visão mais fundamentada de Rawls sobre questões de justiça internacional. No entanto, chama a atenção o fato de que muitas das críticas mais significativas dirigidas a Rawls, após a publicação dessa obra, tenham sido levantadas justamente por alguns dos que se inspiravam em sua teoria da justiça como equidade e entendiam como possível e mesmo coerente que, partindo de suas premissas, ela tivesse seu alcance ampliado para se converter em uma teoria de justiça global. Essas críticas mostram que Rawls e alguns daqueles que aderiam a seu pensamento adotam perspectivas distintas e mesmo conflitantes para certas questões de justiça internacional. Entender o que motiva essas divergências é possível considerando-se qual teria sido o propósito principal de Rawls com o *DP*. Conforme esta investigação, Rawls se propôs, nessa obra, tratar de um problema específico: como debelar os grandes males que assolam a humanidade: “*guerra injusta e opressão, perseguição religiosa e negação da liberdade de consciência, fome e pobreza, para não mencionar genocídio e assassinato em massa*” (Rawls, 1999b. p. 7, grifo nosso). Todos esses males resultavam, na visão de Rawls, da “*injustiça política, com suas próprias crueldades e insensibilidade*” (Rawls, 1999b. p. 7, grifo nosso). Este era, portanto, o problema mais urgente a ser enfrentado pelos povos bem ordenados da Sociedade dos Povos, e responder a esse problema constituía o propósito principal do *DP*. Assim, tendo esse propósito, Rawls entendia que “*uma vez que as formas mais graves de injustiça política são eliminadas seguindo políticas sociais justas (ou pelo menos decentes) e estabelecendo instituições básicas justas (ou pelo menos decentes), esses grandes males acabarão por*

desaparecer” (Rawls, 1999b, p. 7, grifo nosso). Para eliminar as formas mais graves de injustiça política é que o *DP* apresenta seus oito princípios a serem seguidos pelos povos bem ordenados.

Considerando-se o propósito principal do *DP*, trata-se de uma obra que completa a teoria da justiça rawlsiana cuja formulação se inicia em *TJ*, passando por *LP*. O *DP* apresenta o tratamento dado por Rawls a questões de justiça internacional da perspectiva dos povos liberais, mostrando como suas sociedades deveriam, à luz de seus princípios, regular sua política externa com vistas à paz mundial. Entretanto, embora sejam formulados visando, primeiramente, aos povos liberais, uma vez que esses princípios sejam endossados pelos povos decentes, passam também a regular a política externa das sociedades desses povos (RAWLS, 1999b, p. 63).

Dessa forma, a teoria da justiça rawlsiana estaria incompleta sem o *DP*, já que *TJ* e *LP* se ocupam apenas do desenho interno de uma sociedade liberal para a qual são formulados os dois princípios da justiça como equidade. Cabe ao *DP*, então, mostrar como essa sociedade, sendo bem ordenada, deve se conduzir na esfera internacional. Um ponto importante a se destacar é que Rawls não endossou as postulações de cosmopolitas – como Beitz e Pogge – que tentaram derivar dos dois princípios da justiça como equidade uma teoria de justiça global. Os povos bem ordenados – liberais e decentes – se comprometem com a edificação de uma nova ordem internacional e devem buscar as condições que possam ensejá-la, mas não o fazem na perspectiva cosmopolita, daí que o *DP* não deva ser visto como uma teoria de justiça global. Dessa forma, é equivocado se afirmar que o *DP* representa a concepção de justiça global de Rawls com base na suposição de que nessa obra a justiça como equidade é estendida do plano doméstico das sociedades liberais para o plano internacional da Sociedade dos Povos. De fato, há uma extensão, mas ela não se dá quanto aos dois princípios que balizam a justiça como equidade, e sim quanto aos valores contidos nesses princípios.

A justiça como equidade não é, portanto, globalizada como pretendiam os cosmopolitas, e Rawls deixa claro que ela só se aplica a um contexto específico, qual seja: aquele próprio de uma sociedade liberal bem ordenada. Considerando-se como as sociedades dos povos bem ordenados são concebidas no *DP*, a justiça como equidade se aplica apenas a sociedades liberais bem ordenadas, e não a qualquer outro modelo de sociedade. Como, no *DP*, os povos são concebidos como autônomos, não se pode derivar dos dois princípios da justiça como equidade uma concepção de justiça global, pois isso viola a autonomia dos

povos que deve ser respeitada. Assim, cabe a cada povo, sendo autônomo, decidir como deve organizar sua estrutura básica, comprometendo-se, é claro, com o respeito aos direitos humanos urgentes. Atentando-se para isso, vê-se que a recusa de Rawls de um princípio de justiça distributiva global é coerente com sua concepção de povo. Porém, embora a justiça como equidade não seja globalizada, não é abandonada, pois Rawls mantém seu compromisso com ela, o que é evidenciado por sua preferência, entre os cinco tipos de sociedades domésticas tematizadas no *DP*, pelas sociedades liberais. Essas sociedades, no entanto, não poderão estar seguras em um mundo tensionado por guerras provocadas por sociedades que não aquiesçam ao *DP*. Portanto, edificar uma ordem internacional estável e pacífica é uma meta que os povos bem ordenados liberais e decentes se propõem a alcançar juntos. Para isso, se unem na Sociedade dos Povos que, idealmente, deve se ampliar acolhendo outras sociedades, à medida que elas se tornem bem ordenadas. O utopismo rawlsiano busca, então, a paz mundial que se constrói gradativamente.

Para que os povos bem ordenados possam lançar as bases que sustentarão a Sociedade dos Povos em que estarão unidos buscando uma nova ordem internacional, seus representantes se submetem, em momentos distintos, à posição original de segundo nível. É sob as condições desse contrato internacional que os representantes de povos liberais selecionam os princípios do *DP* a serem endossados pelos representantes dos povos decentes. Participando desse contrato internacional, povos liberais e decentes se comprometem com a mesma Carta dos Povos.

Se na perspectiva cosmopolita, um contrato internacional com representantes de indivíduos, não de povos, resultaria na escolha de princípios, como os dois formulados por Rawls para a justiça como equidade, no *DP*, no entanto, o contrato internacional é com representantes de povos, não de indivíduos, pois na esfera internacional são os povos que têm legitimidade para representar os indivíduos, e não o contrário. Porque são os povos que têm essa legitimidade, são eles que, através de seus representantes, participam da posição original de segundo nível. Entretanto, o propósito do contrato internacional não é selecionar princípios que informem a estrutura básica dos povos das sociedades bem ordenadas, e sim os princípios da Carta dos Povos. Como os povos liberais bem ordenados já possuem sua concepção de justiça do bem comum, os oito princípios do *DP* que seus representantes selecionam no primeiro uso da posição original de segundo nível visam a assegurar que a concepção de justiça do bem comum desses povos será preservada na esfera internacional.

É também para se constatar que povos de outras sociedades, embora não liberais, são decentes e que pode haver reciprocidade entre eles e os povos liberais que o *DP* recorre ao artifício da posição original de segundo nível. Assim, no segundo uso da posição original de segundo nível, os representantes dos povos hierárquicos decentes podem manifestar se endossam ou não os princípios do *DP*, pois tais princípios devem se mostrar razoáveis também para esses povos. Da forma como Rawls constrói seu argumento para justificar que se aplique a posição original entre representantes de povos decentes, não se deve concluir que os povos das sociedades hierárquicas são considerados decentes porque seus representantes endossam os princípios do *DP*. Deve-se concluir exatamente o contrário: os representantes dos povos hierárquicos decentes endossam os princípios do *DP* porque suas sociedades são decentes, isto é, bem ordenadas. E já o são antes mesmo de entrarem em relações com os povos liberais. Certamente, toda esta argumentação só faz sentido partindo-se da premissa de que o *DP* é permeado de ideias reguladoras. É dessa forma que se deve entender, por exemplo, a ideia de povo. Trata-se de um modelo teórico que faz parte da teoria ideal rawlsiana apresentada no *DP*. Nesse sentido, povos liberais e decentes são, antes de tudo, modelos teóricos com função claramente normativa, e não necessariamente entidades reais.

Em seu utopismo, Rawls propõe que os povos liberais, adotando uma política externa tolerante, busquem a paz mundial ao lado de outros povos considerados decentes. Assim, a tolerância é certamente a contribuição mais importante legada por Rawls com o *DP* ao mostrar, com realismo e utopia, um caminho que diferentes povos podem trilhar rumo à paz mundial. O *DP* aponta, então, diretrizes para a política externa de sociedades liberais que, acolhendo tais diretrizes, devem ser tolerantes para com sociedades decentes. Ser tolerante com essas sociedades é consequência do respeito à diversidade dos povos – que caracteriza o pluralismo na esfera internacional – assegurada, de modo particular, pelo 1º dos oito princípios do *DP* que enuncia que os povos são livres e independentes. Por essa razão, são concebidos como autônomos e sua autonomia se reflete na forma como organizam internamente suas sociedades, orientados pela concepção de justiça do bem comum que livremente endossam. Nesse sentido, não há uma única concepção de justiça que deva ser considerada válida ou legítima à luz do *DP*, embora Rawls admita que uma democracia liberal se orienta pela concepção de justiça que considera ideal

A autonomia dos povos bem ordenados é reconhecida e assegurada pelo *DP*. Em respeito a essa autonomia, o 4º princípio sujeita os povos bem ordenados ao dever de não

intervenção, isto é, povos bem ordenados – liberais ou decentes – não intervêm nas sociedades uns dos outros para, entre outras coisas, impor uma concepção de justiça que leve a sociedade que sofre a intervenção a mudar a forma como se organiza internamente. Só há duas situações em que o *DP* autoriza as sociedades bem ordenadas a intervirem em outras: em casos de violação dos direitos humanos urgentes e para cumprir o dever de assistência às sociedades sobrecarregadas. Nos dois casos, a intervenção é justificada pela tolerância que deve pautar a política externa dos povos bem ordenados. De que forma a tolerância justifica tais intervenções?

O respeito aos direitos humanos urgentes estabelece os limites da tolerância liberal e é um dos critérios que caracterizam um povo hierárquico como decente. Qualquer sociedade em que eles sejam violados se sujeita à intervenção dos povos bem ordenados que podem buscar os cursos de ação necessários para que esses direitos sejam efetivamente respeitados. É também o compromisso com a tolerância que não admite, no que se refere à justiça distributiva entre povos, um princípio de distribuição global que, em uma perspectiva cosmopolita, apresenta-se como mais adequado para o enfrentamento da pobreza no mundo. Para Rawls, pensar a justiça distributiva nestes termos, é pensá-la à luz de uma concepção liberal de justiça que as sociedades bem ordenadas decentes não reconhecem e, considerando os princípios do *DP*, têm o direito de não aceitá-la. Mesmo em mundo povoado apenas por sociedades bem ordenadas liberais, pode-se intuir que não haveria, então, espaço para a justiça distributiva entre povos em termos cosmopolitas, pois ela, partindo-se da premissa de que parte Rawls, viola a autonomia dos povos bem ordenados.

Dada a forma como Rawls concebe a tolerância no *DP*, pode-se concluir que ela se apresenta tanto em uma perspectiva vertical, como também em uma perspectiva horizontal. É vertical porque claramente os povos liberais, enquanto modelo ideal de sociedade para Rawls, são os principais artífices do *DP* e, conseqüentemente, são os protagonistas da Sociedade dos Povos concebida inicialmente apenas para eles. Os critérios de decência com os quais os povos liberais determinam unilateralmente quais sociedades serão consideradas decentes e, assim, respeitadas e acolhidas na Sociedade dos Povos, apontam para a ideia de tolerância vertical. Mas, a tolerância também se desvela em uma perspectiva horizontal, isto é, no respeito que deve existir entre os povos membros da Sociedade dos Povos. No *DP*, a tolerância se impõe, então, como condição para a paz mundial almejada pelos povos bem ordenados, pois, mesmo sociedades que se orientam por concepções de justiça distintas,

podem ser bem ordenadas, se comprometidas com o respeito ao conjunto de direitos humanos urgentes proposto por Rawls.

Uma vez que povos liberais e decentes estejam unidos na Sociedade dos Povos, deverão se comprometer com a observância dos princípios do *DP*. Mas o compromisso com esses princípios não deve ser visto como uma imposição – no caso, dos povos liberais aos povos decentes – para que possam fazer parte da Sociedade dos Povos. Esse compromisso é, na verdade, expressão de que, no plano interno, povos liberais e decentes possuem uma estrutura básica que qualifica suas sociedades como bem ordenadas e, por isso, honram e seguem os princípios do *DP* para juntos alcançarem a paz mundial. Tomando a ideia de estrutura básica da forma como Rawls a entende para uma sociedade doméstica liberal, conclui-se que, no âmbito da Sociedade dos Povos, a ideia de estrutura básica já não é a mesma. A rigor, a Sociedade dos Povos não pode obrigar seus povos membros a obedecer a seus princípios nem promove arranjos sociais e econômicos que impactem as sociedades liberais e decentes. A adesão de uma sociedade bem ordenada aos princípios do *DP* é voluntária, e sua permanência na Sociedade dos Povos, também. Ou seja, a estrutura básica da Sociedade dos Povos concerne aos princípios do *DP* a serem observados nas relações de seus povos membros entre si, materializando-se no seguimento desses povos a esses princípios a reciprocidade que há entre eles.

No caso da estrutura básica global problematizada, por exemplo, por Pogge e Buchanan, trata-se de se pensar a distribuição de riquezas entre diferentes países como consequência de arranjos econômicos e políticos que independem de decisões tomadas internamente por seus governos ou povos. Nesse sentido, a globalização gera concentração de riquezas e interdependência econômica. O comércio mundial tem suas regras. E essas regras tendem a favorecer as economias mais desenvolvidas do planeta. Assim entendida, a ideia de estrutura básica global quer explicar que organizações como o FMI, o Banco Mundial e a OMC são entidades supranacionais que influenciam, com suas decisões, a vida de bilhões de pessoas no planeta. Portanto, embora não exista um Estado mundial, essas entidades supranacionais, mesmo sem dispor de um aparato militar que, claramente, lhes é dispensável, impactam a forma como os diferentes povos alcançam o desenvolvimento de suas sociedades.

Assim, no quadro dessa problemática que envolve questões de justiça distributiva entre povos, aceitando-se que sociedades verdadeiramente sobrecarregadas resultam, em grande medida, das injustiças causadas pela estrutura básica global e não apenas do mau uso

de sua autonomia, muitas vezes inexistente, não se deve desconsiderar os argumentos de cosmopolitas como Beitz e Pogge em defesa de um princípio distributivo global para o enfrentamento da pobreza. Como viabilizar tal princípio na ausência de um Estado mundial é certamente uma questão problemática que requer reflexão, pois não admite respostas fáceis, mas nem Beitz nem Pogge condicionam sua proposta à existência de uma autoridade mundial sob a qual tal princípio pudesse ser efetivamente implementado, dado o poder que tal autoridade poderia ter para exercer a coerção que fosse necessária para isso.

Da mesma forma que o FMI, o Banco Mundial e a OMC, mesmo sem dispor de um aparato militar, conseguem ser, em grande medida, organizações efetivas em suas funções, sancionando aqueles países que não cumprem compromissos ou acordos – feitos no âmbito dessas organizações – referentes a relações comerciais e empréstimos, e que, uma vez sancionados, sofrem as consequências do descumprimento de seus compromissos e acordos, uma agência mundial não poderia ser criada com o propósito de cuidar do efetivo cumprimento desse princípio?

Para evitar que tal princípio resultasse no paternalismo que com razão preocupa Rawls, ele poderia ser acompanhado de um alvo e ponto de corte. No entanto, aceitá-lo sob a condição de se reformular a estrutura básica global existente, implica um passo que só pode ser dado afastando-se do *DP*, pois nele não há espaço para se pensar tal reformulação, já que Rawls nessa obra não trabalha com uma estrutura conceitual que permita pensar as assimetrias econômicas entre povos como consequência de fatores exógenos, isto é, fatores que se sobrepõe à autonomia dos povos. É importante atentar-se para a ausência dessa estrutura conceitual no *DP* e considerá-la. Conceber os povos como autônomos, da forma como Rawls os concebeu, tem um custo, como se viu: se suas sociedades prosperam ou fracassam do ponto de vista material, nos termos do *DP*, isso se deve a fatores endógenos. Assim, concebidos como autônomos, os povos são responsáveis pelas escolhas que fazem e por tudo aquilo que elas lhes acarretam. Mas o *DP* não é uma teoria de justiça global ou um tratado de direito internacional. Seu autor o pensou, antes de tudo, como um conjunto de diretrizes para a política externa de sociedades democráticas orientadas por uma concepção de justiça liberal. Se seguidas, essas diretrizes poderiam levar essas sociedades a serem tolerantes com outras – as decentes – e, assim, comprometidas com a edificação de uma ordem internacional estável e pacífica que só pode ser alcançadas se estiverem unidas nesse mesmo propósito. Com realismo e utopia, Rawls apontou que a paz mundial poderia ser alcançada debelando-se os

grandes males que assolam a humanidade e, para debelá-los, o *DP* tem propostas promissoras que, se devidamente entendidas e seguidas, poderiam proporcionar sociedades mais justas e, conseqüentemente, uma ordem internacional estável e pacífica como propõe sua utopia realista.

Muitos críticos do *DP* acolheram a obra com desprezo, não percebendo que a obra, em que pese seus pontos claramente controversos e mesmo insatisfatórios, é de grande importância para a erudição rawlsiana, dado seu teor normativista orientado pela utopia realista que move seu autor. Assim, em grande parte da literatura crítica sobre o *DP*, vê-se que a obra foi mal recebida porque foi mal compreendida em seus postulados principais. Do ponto de vista empírico, a obra tem certamente suas falhas. Essas falhas, no entanto, não obliteram a importância de seu apelo normativo e é justamente neste aspecto que ela é valiosa. A ordem internacional estável e pacífica almejada por Rawls é certamente algo muito distante deste mundo real e isso incomoda. Rawls, em seu utopismo, pode ser acusado de ingenuidade e de ter pouco a dizer sobre muitos dos problemas que, de fato, afligem as sociedades factuais. Mas sua utopia realista não deve ser vista como conformismo ante o *status quo* ou como defesa da *Pax Americana*. Os oito princípios da Carta dos Povos não endossam o que tem sido a política externa dos EUA após a Segunda Guerra Mundial e Rawls claramente se move por um genuíno pacifismo e por um genuíno respeito à diversidade de povos. Como a paz entre os povos requer o respeito à diversidade que há entre eles, uma política externa tolerante é um passo necessário para se alcançar essa paz. Dessa forma, os oito princípios do *DP* são uma importante contribuição para se refletir sobre uma moralidade que oriente os povos na esfera internacional.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Maria Cecília Pedreira de. *O elogio da polifonia: tolerância e política em Pierre Bayle*. 2012, 235 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- ARNSPERGER, C. ; PICAUVET, E. B. *More than modus vivendi, less than overlapping consensus: towards a political theory of social compromise*. Social Science Information. London, vol. 43(2), pp. 167-204. jun. 2004.
- ARCHIBUGI, D. ; KOENIG-ARCHIBUGI, M. *¿Qué hay de democrático en la paz democrática?* Papeles, Madrid, N.º 99, pp. 43-60, 2007.
- AUDARD, C. *'Cultural Imperialism and Democratic Peace'* in R. Martin and D. R. Reidy (Eds) *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?* Oxford: Blackwell, pp. 59 – 75, 2006.
- _____. *John Rawls*. Trowbridge: McGill-Queen's University Press, 2007.
- _____. *'Peace or Justice? Some Remarks on Rawls's Law of Peoples'*, Revue internationale de philosophie, 60.237, 301– 26, 2006b
- AUDI, R. *Dicionário de Filosofia de Cambridge*. São Paulo: Paulos, 2006.
- BARRY, B. *Culture and Equality. An egalitarian critique of multiculturalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- BENFELD, J. *FILOSOFÍA, POLÍTICA Y RELACIONES INTERNACIONALES. LA EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO DE JOHN RAWLS*. 2011, 521 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidad d Salamanca, Salamanca, 2011.
- BEITZ, C. *Rawls's Law of Peoples*. Ethics. Chicago, vol. 110, n. 4, pp. 669-696, jul. 2000.
- _____. *Political Theory and International Relations*: Princeton: Princeton University Press, 1979.
- BIRD, C. *An Introduction to Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- BOTERO, J. J. *Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- BOUCHER, D.; KELLY, P. *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. London: Routledge, 1994.
- BUCHANAN, A. *Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World*. Ethics. Chicago, vol. 110, n. 4, pp. 697-721, jul. 2000.

- _____. *'Taking the Human Out of Human Rights'* in R. Martin and D. A. Reidy (Eds) *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?* Oxford: Blackwell, pp. 150– 68. 2006.
- BUDDE, K. *Rawls on Kant: is Rawls a kantian or Kant a Rawlsian?* European Journal of Political Theory. London, vol. 6, 3: pp. 339-358, jul. 2007.
- CASANOVA, M C, *Dos versiones rivales sobre la Tolerancia: la crítica de Michael Sandel a Rawls*. Veritas. Valparaíso, vol. I, n. 14, pp. 97-119, set. 2006.
- _____. *La Tolerancia liberal: John Rawls en diàlogo con sus críticos*. Tese de Doutorado, Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació / Departament de Filosofia del Dret, Moral i Política, Universitat de València, Valencia, 2004.
- _____. *La Tolerancia y los Fines de La Justicia Gobal en the Law of Peoples de John Rawls*. Estudios Públicos. Santiago, n. 116, pp. 129-166, 2009.
- CASTRO, F R. *Rawls, Filosofía y Tolerancia*. Isonomia. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho, México, n.º 19, pp. 19-45, octubre, 2003.
- _____. *Laicidad y Pluralismo*. Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho, México, n.º 33, pp. 35-64, octubre, 2010.
- CHAPPELL, V. *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- CHIAPPIN, J. R. N.; LEISTER, C. *O contratualismo como método. Política, Direito e Neocontratualismo*. Revista de Sociologia e Política. Curitiba, vol. 18, n. 35, pp. 9-26, fev. 2010.
- CHRISTIANO, T.; CHRISTMAN, J. *Contemporary Debates in Political Philosophy*. New Jersey: Wiley-Blackwell, 2009.
- CHRISTMAN, J. *Social and Political Philosophy. A contemporary introduction*. London: Routledge, 2002.
- COITINHO, D. *Uma Justificação Coerentista dos Direitos Humanos em Rawls*. Philosophica. Lisboa, n. 36, pp. 109-125, 2012.
- DARGENT, E. *El Derecho de Gentes de John Rawls: ¿Realista pero no Liberal?* Agenda Internacional. Lima, Año 10, n. 19, pp. 155-178, 2003.
- DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS (DUDH).
<http://www.onu.org.br/img/2014/09/DUDH.pdf>
- DIMITRIU, C. *Rawls y un principio de diferencia global*. Diánoia. México, vol. LVI, n.º 66, pp. 81–104, mayo 2011.

- DOYLE, T. E. *Liberal democracy and nuclear despotism: two ethical foreign policy dilemmas*. Ethics & Global Politics. Vol. 6, No. 3, pp. 155-174, 2013.
- _____. *When liberal peoples turn into outlaw states: John Rawls' Law of Peoples and liberal nuclearism*. Journal of International Political Theory. Vol. 11(2) 257–273. 2015.
- _____. *Moral and Political Necessities for Nuclear Disarmament*. Strategic Studies Quarterly, pp. 19-42. Summer, 2015.
- DWORKIN, R. *A virtude soberana*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- ESCÁMEZ, S. ; VALLESPÍN, F. *El PENSAMIENTO LIBERAL CONTEMPORÁNEO SOBRE LA TOLERANCIA. Autores, orígenes y contexto*. UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas. México, 2014.
- FRAGA, F A. *La justicia según Ockham, Hobbes, Hume y Rawls, en el marco de una teoría convencional-contractualista de la sociedad política*. Estudios Filosóficos, Valladolid, Vol. LII, N.º 149 (Enero-Abril), 2003.
- _____. *Evaluación crítica de la teoría de la justicia de John Rawls*. Apuntes Universitários. Lima, Vol. 3, N.º 1, pp. 69-104, 2013.
- _____. *John Rawls: una ética jurídica sin fundamento metafísico*. Apuntes Universitários. Lima, Vol. 5 N.º 2, pp. 173 – 196, 2015.
- FERES, J. ; POGREBINSCHI, T. *Teoria Política Contemporânea. Uma introdução*. Rio de Janeiro: Campus-Elsevier, 2010.
- FERRAZ, S. E. *Tolerância e neutralidade na reflexão contemporânea sobre a justiça*. Revista Brasileira de Ciência Política. Brasília, n.15, pp.127-162, set./dez. 2014.
- FILGUEIRAS, F. *Tolerância, República e Democracia*. Teoria&Sociedade. Belo Horizonte, n. 20.1, pp. 218-243, 2012.
- FILHO, M. C. F.; FILHO, E. J. M. *Planejamento da pesquisa científica*. São Paulo: Atlas, 2013.
- FLETCHER, G, “*The Instability of Tolerance*” in D. Heyd (ed.), *Toleration. An elusive virtue*. Princeton: Princeton University Press, pp. 158–172, 1996.
- FORST, R. *Contexts of Justice*, J. Farrell (trans.), Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2002.
- _____. *Os limites da tolerância*. Novos estudos - CEBRAP. São Paulo, n. 84, pp.15-29, 2009.

- _____. *Toleration, Justice and Reason*, in MCKINNON, C.; CASTIGLIONE, D. (Org.). *The culture of toleration in diverse societies*. New York: Manchester University Press, pp. 71-85, 2003.
- FÖRSTER, A. *Peace, Justice and International Order. Decent Peace in John Rawls' The Law of Peoples*. Hampshire: Palgrave MacMillan, 2014.
- FREEMAN, S. *Justice and the Social Contract. Essays on Rawlsian Political Philosophy*. Oxford. Oxford University Press, 2007.
- _____. *Rawls* (Routledge Philosophers). New York: Routledge, 2007.
- _____. *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- GALEOTTI, A. E. *Citizenship and Equality: The Place for Toleration*. *Political Theory*, 21: 585–605, 1993.
- _____. *Tolerance as Recognition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- GRAHAM, P. *Rawls*. OneWorld, Oxford, 2007.
- GRUESO, D. *¿Justicia internacional o paz mundial? Sobre La naturaleza del Derecho de Gentes de John Rawls*. *Eidos*. Barranquilla, n. 17, pp. 168-191, jul./dez. 2012.
- GUYER, P. *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- GUZMÁN, D M H. *Marcuse y Rawls sobre la Tolerancia*. *Ciencia Política*. Bogotá, n. 10, pp. 120-135, jul./dez. 2010.
- HAMPTON, J. *The intrinsic worth of persons. Contractarianism in moral and political philosophy*. (Ed. D. Farnham) Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- HEYD, D. *Toleration. An elusive virtue*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- HOBBS, T. *De Cive*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Col. Pensadores).
- JONES, P. *The Political Theory of Modus Vivendi*. *Philosophia*, 45, pp. 443-461, 2017.
- KANT, I. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. 2ª ed. Lisboa: Edições 70, 2012.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- _____. *Hacia La Paz Perpetua*. Madrid: Alamanda, 2018.

- KIM, H. *A Stability Interpretation of Rawls's Law of Peoples*. Political Theory. London, vol. 43, 4: pp. 473-499, jan. 2014.
- LANDES, D. *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some are So Rich and Some So Poor*. New York: W. W. Norton, 1998.
- LECLERCQ, M R G. *Liberalismo político y deliberación pública*. Ideas y Valores. Bogotá, vol. 62, n. 153, pp. 99-123, set./dez. 2013.
- LOCKE, J. *Carta sobre a tolerância*. São Paulo: Hedra, 2007a.
- _____. *Dois Tratados sobre o Governo Civil*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. *Ensaíos Políticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007b.
- _____. *A Letter Concerning Toleration and Other Writings*. Indianapolis: Liberty Fund, 2010.
- LOEWE, D. *¿Cuán Liberal es la Teoría de las Relaciones Internacionales de Rawls?* Veritas. Porto Alegre, vol. 60, n. 1, pp. e1-e35, jan./abr. 2015.
- _____. *Cinco Dimensiones Del Cosmopolitismo*. Veritas. Porto Alegre, vol. 15, n. 4, pp. e155-e173, out./dez. 2015.
- _____. *Los Derechos Humanos y El Derecho de Gentes em John Rawls*. Epistemens. Caracas, vol. 29, n. 2, pp. 19-40, 2009.
- _____. *Obligaciones de justicia: ¿open borders o justicia distributiva?* Arbor. Madrid, v. 188, n. 755, p. 475-88, 2012.
- _____. *Teorías de justicia igualitaria y derechos culturales diferenciados*. Isegoría. Madrid, n. 36, p. 275-302, 2007.
- MAFFETONE, P. *'Benevolent absolutisms, incentives and Rawls' The Law of People'*. Politics, philosophy and economics. Durham, 15 (4). pp. 379-404, 2016.
- _____. *Rawls' Duty of Assistance: a defence and re-elaboration*. Durham University: Etica & Política / Ethics & Politics, XIX, 1, pp. 353-376, 2017.
- _____. *Toleration, decency and self-determination in the Law of Peoples*. Philosophy & Social Criticism. Boston, vol. 41, n. 6, pp. 537-556, jan. 2015.
- MANDLE, J. *Rawls's A Theory of Justice. An introduction*. Cambridge introductions to key philosophical texts. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- MARTIN, R.; REIDY, D (ed.). *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?* New Jersey: Blackwell Publishing, 2006.

- MARTÍNEZ, J M G. *La Paz y el Pacifismo en la Obra de John Rawls*. Derechos y Libertades. Madrid, n. 34, pp. 141-1167, 2016.
- MCCARTHY, T. *Unidad em la Diferencia: Reflexiones sobre El Derecho Cosmopolita*. Isegoria. Madrid, n. 16, pp. 37-60, 1997.
- MCKINNON, C. *Liberalism and the Defence of Political Constructivism*. New York: Palgrave MacMillan, 2002.
- _____. *Toleration: A critical introduction*. Routledge Contemporary Political Philosophy. Toronto: Routledge, 2006.
- MCKINNON, C.; CASTIGLIONE, D. (Org.). *The culture of toleration in diverse societies*. New York: Manchester University Press. 2003.
- MIRANDA, L V. *¿Es política la justicia como equidad?* Ideas y Valores. Bogotá, vol.62, n.152, pp. 225-247, mai./ago. 2013.
- NODARI, P C; PREDEBON, G. *Rawls e a paz!* Espaço Jurídico: Journal of Law, Chapecó, Vol. 14, nº. 1, pp. 35-60, 2013.
- NUSSBAUM, M. *Fronteiras da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- _____. *Frontiers of Justice*. Cambridge: The Belknap Press, 2007.
- _____. *Mal radical en el Estado lockeano: el descuido de las emociones políticas*. Práxis filosófica. Cali, n. 26, pp. 265-286, jan./jun. 2008.
- _____. *Una revisión del Liberalismo político de Rawls*. Revista Derecho del Estado. Bogotá, n. 32, pp. 5-33, jan./jun. 2014.
- OLIVARES C. M.; MEZA G. J. *Spinoza y Bayle: espíritu crítico y libertad de conciencia*. Política y Cultura. México, n. 39, pp. 27-52, abr. 2013.
- PAREKH, B. *Rethinking Multiculturalism*. London: Macmillan Press, 2000.
- _____. *Unity and diversity in multicultural societies*. Genebra: International Institute for Labour Studies, 2005.
- PÉREZ, M. *Tres enfoques del pluralismo para la política del siglo xxi*. Ideas y Valores, Buenos Aires, n. 66 (163), 177-202, 2017.
- PETRUCCIANI, S. *Modelos de Filosofía Política*. São Paulo: Paulus, 2014.
- PETTIT, P. *'Rawls's Peoples'* in R. Martin and D. A. Reidy (Eds) *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?* Oxford: Blackwell, pp. 38 – 55, 2006.
- _____. *Rawls's political ontology*. Politics, Philosophy & Economics. London, vol. 4, 2: pp. 157-174. jun. 2005.

POGGE, T. (org.). *An Egalitarian Law of Peoples*. Philosophy and Public Affairs. Vol. 23, nº 3, pp. 195-224. 1994.

_____. *World Poverty and Human Rights*. Cambridge: Polity. 2002.

_____. ‘Do Rawls’s Two Theories of Justice Fit Together’ in R. Martin and D. A. Reidy (Eds) *Rawls’s Law of Peoples. A Realistic Utopia?* Oxford: Blackwell, pp. 206–25, 2006.

_____. *Freedom from poverty as a human right*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

_____. *John Rawls: His Life and Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

_____. *Realizing Rawls*. Ithaca, NY and London: Cornell University Press, 1989.

PORTER, T. *Rawls, reasonableness, and international toleration*. Politics, Philosophy & Economics. London, vol. 11, 4: pp. 382-414, feb. 2014.

QUINTANA, F. *Ética e Política. Da antiguidade clássica à contemporaneidade*. São Paulo: Atlas, 2014.

QUINTANA, O. M. *Desarrollos postrawlsianos de la filosofía política contemporánea. republicanism, marxismo analítico, y democracia deliberativa*. Ciencia Política. Bogotá, n. 5, pp. 143-172, jan./jun. 2008.

RAWLS, J. *A brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: With On My Religion*. (Ed. T. Nagel) Cambridge: Harvard University Press, 2009.

_____. *A Theory of Justice*. (Revised Edition) Cambridge: Harvard University Press, 1999a.

_____. *Justiça como Equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Justiça e Democracia*. 2ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2022.

_____. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

_____. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. (Ed. B. Herman) Cambridge: Harvard University Press, 2000.

_____. *Lectures on the History of Political Philosophy*. (Ed. S. Freeman) Cambridge: Harvard U

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

_____. *O Liberalismo Político*. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993a.

_____. *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press, 1999b.

_____. *The Law of Peoples*. Chicago: Critical Inquiry, Autumn, 1993b.

_____. *Uma teoria da justiça*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

- _____. *Collected Papers*. (Ed. S. Freeman.) Cambridge: Harvard University Press, 1999c.
- _____. *The Idea of an Overlapping Consensus*. Oxford Journal of Legal Studies, 7: 1–25, 1987.
- REIDY, D. *Rawls on international justice: a defense*. Political Theory. London, vol. 32, 3: pp. 291-319, jun. 2004.
- RIKER W. *The Democratic Peace is not Democratic: On Behalf of Rawls's Decents Societies*. Political Studies. Oxford, vol. 57, n. 3, pp. 617–638, oct. 2009.
- RODRIGUEZ, T G. *La tesis de la paz democrática y el uso de la fuerza*. 2010, 636 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 2010.
- ROOSEVELT, G. *Rousseau versus Rawls on International Relations*. European Journal of Political Theory. London, vol. 5, 3: pp. 301-320, jul. 2006.
- SÁ, A. F. *O Problema da Tolerância na Filosofia Política de John Rawls*. Philosophica. Lisboa, n. 10, pp. 107-120, 1997.
- ROUANET, L. P. *Sobre o caráter "abstrato" da democracia deliberativa*. Trans/Form/Ação. 2013, vol.36, pp.177-194
- _____. *Democracia deliberativa: entre Rawls e Habermas*. Veritas, Porto Alegre, v. 56, p. 52-63, 2011.
- _____. *Direitos Humanos na perspectiva do Direito dos Povos*. Pensando: Revista De Filosofia (UFPI), Teresina, v. 2, p. 232-248, 2011.
- _____. *El paradigma Rawls-Habermas: una defensa*. POLITEIA. CARACAS,
- _____. *Rawls e a questão da justiça social*. Phronesis (PUCCAMP), Campinas, v. 5, n.1, p. 11-24, 2003.
- _____. *Uma teoria da justiça para um mundo globalizado*. Utopía y Praxis Latinoamericana, Maracaibo, v. 7, n.18, p. 57-68, 2002.
- _____. *A concepção de sujeito na Teoria da Justiça como equidade*. Veritas, Porto Alegre, v. 61, p. 75-88, 2016.
- RUDISILL. J. *Modus vivendi, overlapping consensus and stability*. Discusiones Filosóficas. Año 11, Nº 17, pp. 87 – 96, julio – diciembre, 2010.
- RUIZ, J T. *Si Vis Pacem Fac Bellum? Paz Democrática e Imperialismo Liberal en la Política Exterior Estadounidense de la PosGuerra Fría*. 2011. 498 f. Tese (Doutorado em

Ciência Política e Relações Internacionais) – Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2011.

SÁ, A. F. *O problema da tolerância na Filosofia Política de John Rawls*. Universidade da Beira Interior, Covilhã: Artigos LUSOFIA, 2008.

SANDEL, M. *A Tirania do Mérito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

_____. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

SANTOS, P. A. et. al. *Metodologia da pesquisa social*. São Paulo: Atlas, 2015.

SCANLON, T. *A dificuldade da tolerância*. *Novos estudos - CEBRAP*. São Paulo, n. 84, pp. 31-45, 2009.

_____. *The difficulty of tolerance. Essays in political philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2003.

SEN, A. *A ideia de justiça*. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

SHAPIRO, I. *Os fundamentos morais da política*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SIMON, R. L. *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers, 2002.

SOLARI, E. *Contornos de la tolerancia medieval*. *Ideas y Valores*. Bogotá, vol. 62, n. 153, pp.73-97, set./dez. 2013.

SONIEWICKA, M. *The problem of global distributive justice in Rawls's The Law of Peoples*. *Diametros*, Wrzesień, nr 17, pp. 45 – 59, 2008.

SORRELL, T. *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996

TAN, K-C.: *Justice without borders*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

_____. 'The Problem of Decent Peoples' in R. Martin and D. A. Reidy (Eds) *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?* Oxford: Blackwell, pp. 76– 94, 2006.

_____. *Toleration, Diversity, and Global Justice*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2000.

TÉLLEZ M. E. *Tomás de Aquino como antecedente medieval de la tolerancia moderna*. *Tópicos*. México, n. 36, pp. 37-63, 2009.

VALLEJO, I G. *Los dilemas del carácter público de los argumentos filosóficos y religiosos en el liberalismo político de John Rawls*. *Práxis Filosófica*. Cali, Nueva Série, n. 30, pp. 39-64, jan./jun. 2010.

- VENEZIA, L. *¿Es “Justicia como Equidade” una concepción política de la justicia?* Revista Latinoamericana de Filosofía. Buenos Aires, vol. XXXIV, nº 2, pp. 259-299, nov. 2008.
- VERNON, R. *Cosmopolitan Regard, Political Membership and Global Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- VITA, Á. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *La justicia internacional entre el humanitarismo y el igualitarismo global*. Andamios. México, vol.11, n. 25, pp.13-49, 2014.
- _____. *Liberalismo, justiça social e responsabilidade individual*. Dados. Rio de Janeiro, vol.54, n. 4, pp. 569-608, 2011.
- _____. *O liberalismo igualitário. Sociedade democrática e justiça internacional*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *Sociedade democrática e tolerância liberal*. Novos estudos - CEBRAP . São Paulo, n. 84, pp. 61-81, 2009.
- VITALE, E. *Rawls y el Derecho de Gentes: apuntes de lectura*. Isonomia. México, n. 24, pp. 115-134, 2006.
- WALZER, M. *Da tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- WEALE, A. *Toleration, Individual Differences, and Respect for Persons*. in J. Horton and S. Mendus (eds.), *Aspects of Toleration*, London and New York: Methuen, pp. 16–35, 1985.
- WENAR, L. *‘Why Rawls is Not a Cosmopolitan Egalitarian’* in R. Martin and D. A. Reidy (Eds) *Rawls’s Law of Peoples. A Realistic Utopia?* Oxford: Blackwell, pp. 95– 113, 2006.
- WILLIAMS, B. *Tolerância: uma questão política ou moral?* Novos estudos - CEBRAP. São Paulo, n. 84, pp. 47-58, 2009.
- WILLIAMS, H. L. *On Rawls, Development and Global Justice: The Freedom of Peoples*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.
- WILLIAMS, S. M.; WALDRON, J. *Toleration and its limits*. New York: New York University Press, 2008.