

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE DIREITO
DEPARTAMENTO DE DIREITO PÚBLICO E FILOSOFIA DO DIREITO

MANUELA TERRA DOS SANTOS

O QUE DEVEMOS AOS QUE ESTÃO FORA DAS FRONTEIRAS NACIONAIS?

Considerações sobre justiça global e autodeterminação dos povos

Porto Alegre,

2023

MANUELA TERRA DOS SANTOS

O QUE DEVEMOS AOS QUE ESTÃO FORA DAS FRONTEIRAS NACIONAIS?

Considerações sobre justiça global e autodeterminação dos povos

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharela em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Baptista Caruso MacDonald

Porto Alegre,

2023

MANUELA TERRA DOS SANTOS

O QUE DEVEMOS AOS QUE ESTÃO FORA DAS FRONTEIRAS NACIONAIS?

Considerações sobre justiça global e autodeterminação dos povos

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharela em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Aprovado em 13 de setembro de 2023.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Paulo Baptista Caruso MacDonald
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Orientador

Artur Comiran Tonon
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Nikolay Steffens Martins
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Dedico este trabalho aos meus pais,
Maria Cristina e Bernardo, e à minha
tia-avó Berenice.

AGRADECIMENTOS

Sou muitíssimo grata ao professor Paulo MacDonald pelos anos de orientação e, sobretudo, pelas contribuições feitas a esta monografia. Ele é em parte responsável por eu ter adquirido a confiança necessária para apresentar este trabalho, bem como por eu ter conseguido sistematizar as ideias presentes nele. Repito aqui uma brincadeira que fiz em 2021, ao final do meu primeiro ano de iniciação científica: vejo no Paulo um ideal regulador do que significa ser um orientador de pesquisa, ideal esse que é uma *utopia realizável*.

Também sou grata ao Artur Tonon e ao Nikolay Steffens pela dedicação que tiveram na ocasião da banca de defesa desta monografia. Leitores caridosos, me ajudaram a identificar pontos em que o trabalho não estava tão claro e me apontaram questões importantíssimas que demandam reflexões futuras. Tentei incluir na versão final do texto alguns dos vários ensinamentos que suas arguições me proporcionaram; mas, reconheço, muitas das questões levantadas por eles ficaram e ficarão pendentes por um tempo.

Aos professores com quem aprendi filosofia política e do direito ao longo da graduação também devo os meus agradecimentos. Reforço meus agradecimentos ao professor Nikolay, que me recebeu em seus diversos seminários. Neles aprendi ao lado de colegas inteligentes e dedicados, contexto no qual parte das minhas preocupações a respeito do impacto de dinâmicas globais na saúde das democracias liberais surgiram. Ao professor Luis Fernando Barzotto e aos colegas da disciplina de Filosofia do Direito agradeço os debates que tivemos sobre justiça neste semestre.

Não gostaria de deixar de mencionar os seminários que ocorreram ao longo da pandemia de covid-19 sobre filosofia política e do direito, ministrados pelos professores Paulo e Wladimir Barreto Lisboa. Esses grupos me oportunizaram ingressar na vida da pesquisa em filosofia e conhecer colegas que se tornaram amigos.

Ao Thomas Stanton e ao Lucas Foppa agradeço os anos de amizade e as contribuições que fizeram a este trabalho. Também agradeço ao Igor Nascimento e ao Thiago Wolke, pessoas que tornaram as reflexões sobre crises da democracia mais leves devido ao quanto nos divertíamos durante nossos encontros no Vale. Além desses, me beneficieei da leitura atenta e caridosa de outros amigos, o que contribuiu com a revisão final que fiz no texto. Por essa razão, agradeço também à Erika Candia Hollnagel e ao Matheus Reyes.

Em especial, sou muitíssimo grata ao Igor, que, desde nossas primeiras conversas, ouviu com seriedade minhas *inquietações cosmopolitas*. O Igor leu exaustivamente cada capítulo desta monografia, debateu comigo diversos pontos nela trabalhados, me ajudou com

as traduções e, na reta final da entrega, me ajudou a revisar o texto. Obrigada por ser meu parceiro nos estudos e na vida, *por ter me entendido quando eu não entendia nada*.

Também devo meus agradecimentos aos amigos que conheci na Faculdade de Direito, pessoas que me fizeram tão felizes nos anos de graduação. À Erika e à Lucilla Kluwe Pereira, por nosso universo de compreensão mútua e de respeito, pela parceria de estudos e de roles. Ao João Gabriel Dias e à Giordana Battilana, por serem amigos leais e por tornarem o ambiente acadêmico tão divertido. À Rhoana Lersch Oliveira, pelas conversas sinceras e pelo ombro amigo, coisas que foram tão importantes pra nós nos últimos tempos.

À minha família, por todo o amor e apoio do mundo. Em especial, à minha mãe, por anos de cuidado e de amizade sincera; e ao meu pai, que me ensinou que o estudo *de coisas com valor* transforma nossas vidas. À minha irmã, Maria Antônia, minha aliada e referencial de mulher que enfrenta o mundo *com coragem*; à minha tia-avó Berenice; e aos meus avós, Vera Lúcia e Mathias. Sou muito sortuda por ter nascido em um lar cheio de gente amorosa.

*Sonhar mais um sonho impossível
Lutar quando é fácil ceder
Vencer o inimigo invencível
Negar quando a regra é vender*

*Sofrer a tortura implacável
Romper a incabível prisão
Voar num limite improvável
Tocar o inacessível chão*

É minha lei, é minha questão

Sonho impossível, versão de Chico Buarque e Ruy Guerra (1972).

RESUMO

Esta monografia pretende contribuir com as reflexões sobre justiça global partindo de um debate específico da literatura da filosofia política contemporânea sobre a temática, qual seja, aquele sobre o escopo da justiça distributiva: estaria ela limitada ao escopo dos Estados nacionais, como formulada por John Rawls em *Uma Teoria da Justiça* (1971), ou deveria ela ser estendida para a cooperação global, como proposto por Charles Beitz em *Political Theory and International Relations* (1979)? O encadeamento de argumentos construído no trabalho é um que, recusando a proposta de Beitz, defende que a autodeterminação dos povos deve ser *levada a sério* em um projeto de justiça global em razão do seu papel na autonomia política dos indivíduos. Para tanto, (1) apresenta-se a concepção de justiça distributiva global defendida por Charles Beitz na obra de 1979; e (2) elabora-se uma crítica a essa teoria a partir da noção de autodeterminação dos povos. Em especial, argumenta-se que o projeto de Beitz é incompatível com a ideia de autodeterminação dos povos e que, identificado esse dualismo entre o seu projeto e a autodeterminação, deve-se optar pela segunda, caso o projeto de justiça esteja comprometido com a autonomia política dos indivíduos (tal como essa noção é formulada por John Rawls). Após isso, (3) sugere-se que o reconhecimento do valor da autodeterminação em um projeto liberal também dá origem a deveres internacionais que digam respeito às condições de possibilidade de uma autodeterminação concreta por parte de todos os povos. Apresenta-se, assim, a concepção de justiça internacional elaborada por Rawls em *O Direito dos Povos* (1999) como uma que leva a sério a ideia de autodeterminação. Por fim, (4) sugere-se a concepção de *coerção sistêmica* formulada por Laura Valentini como uma ideia que pode contribuir com o diagnóstico de práticas existentes no plano não ideal que, por colocarem em risco o exercício concreto da autodeterminação e, com isso, da própria realização da autonomia política no âmbito da cidadania democrática, devem ser corrigidas.

Palavras-chave: justiça global; autodeterminação dos povos; autonomia política; John Rawls; Direito dos Povos.

ABSTRACT

This monograph aims to contribute to the reflections on global justice, taking as its starting point a specific debate in the literature of contemporary political philosophy on the subject, namely, the one on the scope of distributive justice: would it be restrained to the scope of nation states, as formulated by John Rawls in *A Theory of Justice* (1971), or should it be extended to the global cooperation, as proposed by Charles Beitz in *Political Theory and International Relations* (1979)? The sequence of arguments constructed here is one that, rejecting Beitz's proposal, defends that people's self-determination must be *taken seriously* in a project of global justice due to its role in individuals' political autonomy. For this purpose, (1) the conception of global distributive justice defended by Charles Beitz in the 1979 book is presented; and (2) a critique of this theory is elaborated based on the notion of people's self-determination. In particular, it is argued that Beitz's project is incompatible with the idea of people's self-determination and that, having identified this dualism between Beitz's project and self-determination, one should opt for the latter, if the justice is committed to individuals' political autonomy (as this notion is formulated by John Rawls). After that, (3) it is suggested that the recognition of the value of self-determination in a liberal project also gives rise to international duties that concern the conditions of possibility of a concrete self-determination by all peoples. The conception of international justice elaborated by Rawls in *The Law of Peoples* (1999) is presented as one that takes the idea of self-determination seriously. Finally, (4) the notion of *systemic coercion*, as formulated by Laura Valentini, is suggested as an idea that can contribute to the diagnosis of existing practices in the non-ideal realm that jeopardize the concrete exercise of self-determination. As a result, these practices compromise the realization of political autonomy within the realm of democratic citizenship, and thus must be rectified.

Keywords: global justice; people's self-determination; political autonomy; John Rawls; Law of Peoples

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	10
2. O COSMOPOLITISMO FORTE DE CHARLES BEITZ.....	17
2.1. Breves considerações sobre a noção de cosmopolitismo.....	17
2.2. O projeto de justiça distributiva global de Beitz.....	20
2.3. A questão das fronteiras nacionais.....	27
3. UMA CRÍTICA AO COSMOPOLITISMO FORTE DE CHARLES BEITZ A PARTIR DA AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS.....	30
3.1. Colocando o problema: autodeterminação versus projeto de Beitz.....	31
3.2. Uma defesa da autodeterminação a partir da autonomia política.....	40
3.3. Conclusão.....	52
4. AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS E CONDIÇÕES DA COOPERAÇÃO GLOBAL.....	55
4.1. O ideal de O Direito dos Povos: princípios para a política externa de democracias... 56	
4.2. Princípios estatistas e coerção sistêmica sobre Estados.....	69
4.3. Limitando a coerção sistêmica sobre Estados.....	76
4.4. Contribuições da noção de coerção sistêmica.....	80
4.4. Conclusão.....	82
5. COMENTÁRIOS FINAIS E CONCLUSÃO.....	83
REFERÊNCIAS.....	87
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA.....	89

1. INTRODUÇÃO

A relação entre *Direito* e *justiça* é um tema recorrente em trabalhos acadêmicos. Em especial, a questão do vínculo entre a aplicação do primeiro e o respeito às exigências da segunda foi objeto de estudo de H. L. A. Hart. Conforme colocado pelo autor, um elemento central da ideia de *justiça* é tratar igualmente os casos iguais. E, para que isso seja aplicado, faz-se necessária a determinação de quais semelhanças e diferenças entre indivíduos são relevantes no caso concreto. Assim, a justiça teria dois elementos centrais: (1) a orientação de se tratar igualmente os casos iguais; e (2) um elemento variável estabelecendo o critério de igualdade relevante para determinado objeto. Esse segundo componente irá variar a depender do assunto a qual a justiça está sendo aplicada e, em muitos casos, será fornecido pela própria legislação. Por exemplo, dizer que uma lei que estabelece o homicídio como crime é aplicada com justiça “equivale a dizer que é aplicada imparcialmente a todos aqueles, e somente àqueles, que se assemelham por terem feito o que a lei proíbe; nenhum preconceito ou interesse impediu o juiz de tratá-los ‘igualmente’”¹. Isto é, o próprio critério da igualdade entre casos que justifica a imposição da sanção jurídica (matar alguém) foi estabelecido pela legislação. Assim, a utilização por parte do juiz de um critério que foge desse previsto em lei, como a cor de pele e classe social do cidadão, para aplicar a consequência da norma a um indivíduo, faz com que a aplicação da lei seja injusta.

Entretanto, como reconhecido por Hart, recorrer à própria legislação nem sempre esgota o conteúdo da justiça. Por exemplo, se a lei possibilitasse que apenas indivíduos de determinada religião ficassem isentos de responsabilização por homicídio, ela, quando uniformemente aplicada a casos semelhantes, teria como resultado a não atribuição de sanções a uma classe de indivíduos (aqueles da religião privilegiada)². Como colocado pelo autor:

Quando passamos da justiça ou injustiça na aplicação do direito à apreciação do próprio direito nesses termos, é evidente que o próprio direito não pode agora determinar quais semelhanças e diferenças entre indivíduos devem ser reconhecidas para que suas normas tratem igualmente os casos iguais e, assim, sejam justas.³

Nesse caso, a ideia de justiça entra como uma ferramenta de crítica ao Direito vigente, sendo ela “um segmento da moral primordialmente afeto (...) às formas de tratar classes de

¹ HART, H. L. A., **O conceito de Direito**, Trad. Antonio de Oliveira Sette-Câmara, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, p. 208.

² Sobre isso, ver: *Ibidem*, capítulo 8.

³ *Ibidem*, p. 209.

indivíduos”⁴. Assim, no caso anterior, poderíamos apontar falhas na legislação que viola uma igualdade entre todos os indivíduos. Em razão de exercer um papel de crítica ao Direito, Hart chamou a justiça de “a mais pública e a mais jurídica das virtudes”⁵. Similarmente, o filósofo John Rawls, em sua célebre obra *Uma Teoria da Justiça* (1971), a chamou de “A primeira virtude das instituições políticas”⁶. Para compreendermos esse ponto, pensemos, por exemplo, nos princípios de justiça social formulados por John Rawls na obra mencionada:

As desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que tanto (a) propiciem o máximo de benefício esperado para os menos favorecidos como (b) estejam vinculados a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades.⁷

À luz desses princípios, analisamos as instituições vigentes e orientamos nossa conduta política para reformá-las quando necessário. Por exemplo, se for o caso que em nossa sociedade o acesso a cargos da magistratura não estejam abertos a todos os cidadãos em condições de igualdade equitativa de oportunidades, mas, pelo contrário, cidadãos brancos são os que majoritariamente conseguem acessá-los, então temos uma razão com base em justiça para corrigir essa situação. Ou seja, a ideia de justiça vincula-se a de Direito tanto nos fornecendo uma diretriz de análise da forma pela qual a legislação está sendo aplicada, quanto nos fornecendo ferramentas para análise crítica do próprio Direito vigente.

Não à toa o vínculo entre justiça e Direito não apenas é recorrente em trabalhos acadêmicos como está implícito em diversos discursos dos próprios cidadãos vivendo sob o Direito. Que um sistema tributário que onera mais o pobre não é justo; que o assassinato de jovens negros por parte de agentes de Estado não é justo; que o fato de tantas pessoas estarem em situação de rua⁸ é uma violação gravíssima das exigências de qualquer noção adequada de justiça; são exemplos de críticas que expressam o vínculo.

Feito esse breve comentário sobre a relação entre Direito e justiça, podemos nos aproximar mais do objeto de estudo deste trabalho. A preocupação de fundo mais geral que motivou este empreendimento é a relação entre justiça e Direito Internacional. A questão da

⁴ HART, H. L. A., **O conceito de Direito**, Trad. Antonio de Oliveira Sette-Câmara, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, p. 217.

⁵ *Ibidem*.

⁶ RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Jussara Simões. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016, p. 4.

⁷ *Ibidem*, p. 100.

⁸ 280 mil brasileiros estão em situação de rua conforme estimativa do Ipea:

<https://www.ipea.gov.br/portal/categorias/45-todas-as-noticias/noticias/13457-populacao-em-situacao-de-rua-supera-281-4-mil-pessoas-no-brasil>. Acesso em 19/08/2023.

justiça se torna mais obscura quando estamos diante de situações que ultrapassam as fronteiras nacionais. Por exemplo, é injusto que um país rico utilize sanções econômicas (ou faça ameaças) contra outro país como forma de pressão para a assinatura de um tratado internacional, em especial se o tratado em questão objetiva exclusivamente a satisfação de seus próprios interesses econômicos? É injusto que agentes globais de mercado exerçam uma pressão significativa na política dos Estados? É injusto que indivíduos de países do Sul Global sejam os mais expostos a altas temperaturas decorrentes das mudanças climáticas? Sendo alguma dessas coisas uma injustiça, o que exatamente faz com que esse seja o caso e quem são os agentes responsáveis pela sua correção?

A dificuldade se coloca antes mesmo de responder *qual é o elemento injusto* nas dinâmicas acima. Para muitas pessoas, não está nem claro se a própria ideia de justiça se aplica ao plano internacional. Seria o Direito Internacional e suas consequências, então, escusados de análises de justiça? Acredito que não. Assim como no caso da cooperação entre cidadãos, precisamos da ideia de justiça para diferenciar o que é uma cooperação internacional legítima e o que é meramente exercício de poder coercitivo de um Estado ou de agentes econômicos sobre outro país. Ademais, talvez seja o caso de, como sugerido pela filósofa Laura Valentini, a dificuldade de avaliar práticas internacionais se dê em parte pelo fato do nosso vocabulário político ter sido construído para lidar com dinâmicas da política doméstica.⁹ Mas, em um contexto em que parte significativa de direitos relacionados ao exercício da cidadania democrática são influenciados por atores que estão fora das fronteiras nacionais (como organismos internacionais, outros Estados e agentes de mercado), pensar seriamente sobre a concretização dessa cidadania parece envolver enfrentar, ou pelo menos tentar, as questões acima listadas.

A respeito dessas questões, há uma extensa literatura na filosofia política contemporânea sobre a *questão da justiça global*, isto é, “a questão de como indivíduos e Estados devem se conduzir em relação aos outros no palco mundial, e como as instituições internacionais poderiam ser reestruturadas se o mundo fosse para ser mais justo”¹⁰. Esse empreendimento, evidentemente, é normativo. Não se trata de entender *o que é* o Direito Internacional (nem conceitualmente, nem quais tratados e legislações sobre a temática estão vigentes), mas como ele *deveria ser*. E, tal como o caso das teorias da justiça para instituições políticas domésticas, a *justiça global* pretende-se capaz de exercer um papel crítico: ao

⁹ VALENTINI, Laura. **Justice in a Globalized World: A Normative Framework**, Oxford; New York: Oxford University Press, 2011. pp. 1-2.

¹⁰ TAN, Kok-Chor. **What is this thing called Global Justice?**. New York: Routledge, 2021, p. 2.

localizar problemas de injustiça concretos, de práticas injustificáveis perante indivíduos a elas submetidos, orienta nossa conduta para a reforma dessas práticas. Essa investigação sobre justiça global se diferenciaria da abordagem anterior por tentar desenvolver ferramentas de análise moral para dinâmicas existentes que afetam nossas vidas e que não se limitam ao escopo dos Estados nacionais.¹¹

Por se colocar nesse empreendimento teórico, este trabalho leva o nome de “O que devemos aos que estão fora das fronteiras nacionais?”. Isto é, indica desde logo que a monografia versa sobre que devemos em termos de justiça aos que, por uma casualidade histórica, estão lá, e não cá, nos limites territoriais do Estado. Mas o tema da *justiça global* é evidentemente amplo, bem como sua literatura. Esta monografia, almejando dar conta de menos do que seu título poderia sugerir e realizando também menos do que pretendia sua autora, parte de um debate específico da literatura para tecer reflexões sobre a relação entre *justiça global* e *autodeterminação dos povos* (por isso o subtítulo da monografia). Mais especificamente, o trabalho versa sobre a discussão que inaugurou as reflexões recentes de justiça global: aquele que se deu entre John Rawls e autores cosmopolitas sobre o escopo da justiça distributiva após a publicação de *Uma Teoria da Justiça* em 1971. O teórico Charles Beitz, em sua obra *Political Theory and International Relations* [Teoria Política e Relações Internacionais], publicada em 1979, defende um projeto de justiça distributiva global, mais especificamente, defende que o *princípio da diferença* rawlsiano tenha aplicação global: as desigualdades socioeconômicas entre indivíduos (ainda que de diferentes nacionalidades), sustenta, só podem ser permitidas se trabalharem para melhorar a posição dos menos favorecidos do mundo.¹² Central a essa tese é a indicação de que as fronteiras nacionais são moralmente arbitrárias para a delimitação de ao que os indivíduos têm direito. O encadeamento de argumentos construído no trabalho é um que, recusando a proposta de Beitz, defende que a autodeterminação dos povos deve ser *levada a sério* em um projeto de justiça global em razão do seu papel na autonomia política dos indivíduos.

De início, cabe mencionar que, ao refletirmos sobre deveres de justiça internacionais, há uma pluralidade de agentes a serem considerados: indivíduos, Estados, organismos internacionais, empresas multinacionais, ONGs, entre outros. Esses agentes também podem ser considerados os atores da uma teoria política internacional. Neste trabalho, trabalharei mais no plano de deveres entre *povos* (em vez de *Estados*), sem com isso pretender sugerir

¹¹ TAN, Kok-Chor. Why Global Justice Matters. *Journal of Global Ethics*, v. 10, n. 2, pp. 128-134, jul. 2014.

¹² BEITZ, Charles. *Political Theory and International Relations*: With a New Afterword by the Author. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999.

que os outros atores não possuam um papel no debate. Quanto à nomenclatura utilizada, cabe aqui um esclarecimento. Por “povo” refiro-me simplesmente a um coletivo de indivíduos vivendo sob um Estado. E que uma pluralidade de povos assim concebidos exista é um dado da realidade: indivíduos estão organizados em diferentes instituições políticas e não parece ser o caso que esse cenário irá mudar. Como nos ensina Rawls, trabalhar com a noção de “povo”, e não com a de “Estado”, nos permite deixar aberto o debate a respeito das características institucionais do governo de cada povo. Assim, ao refletirmos sobre deveres internacionais, não estamos nos comprometendo com a defesa das competências atribuídas à figura do Estado nacional hoje.

Entremos, agora, nas partes deste trabalho. No primeiro capítulo¹³, apresento a teoria de Charles Beitz, em especial, seu projeto de justiça distributiva global, e destaco o papel atribuído por ela às fronteiras nacionais. O autor foi escolhido por pelo menos duas razões: (1) como já mencionado, comumente atribui-se à sua obra o mérito de ter iniciado o debate contemporâneo sobre justiça global (pelo menos em termos de impacto que sua obra teve na literatura), em especial, propondo a globalização dos princípios de Rawls; e o (2) o próprio Rawls respondeu explicitamente a ele em obras posteriores, expondo seus motivos para recusar de aplicar seus princípios de justiça social para a análise da cooperação internacional, como veremos.

No segundo capítulo, elaboro uma crítica ao projeto de Charles Beitz a partir da noção de autodeterminação dos povos. O capítulo é dividido em duas partes. Na primeira metade, sustento que globalizar o princípio da diferença é incompatível com a ideia de autodeterminação dos povos. Como veremos, entendo a autodeterminação como uma ideia política que envolve dar aos povos uma autonomia de modo que sejam os seus indivíduos que determinam seu estatuto político e os termos do seu desenvolvimento econômico, social e cultural. No contexto de indivíduos vivendo sob Estados nacionais, essa autodeterminação envolve as instituições de tomada de decisão coletiva não estarem submetidas à imposição de ordens externas que eles não poderiam aceitar. Colocado o dilema entre autodeterminação *versus* cosmopolitismo forte de Beitz, argumento, na segunda parte do capítulo, pela escolha da autodeterminação, em razão de seu papel na garantia da *autonomia política* dos cidadãos, noção essa formulada por John Rawls. Defendo que, se reconhecemos o papel da cultura política na qual o indivíduo está inserido na formação de seu senso de justiça, bem como que há variações legítimas dessas convicções de justiça, então o que conta como termos

¹³ Isto é, no primeiro capítulo do *desenvolvimento* deste trabalho, intitulado “O cosmopolitismo forte de Charles Beitz”. Pelo sumário, é o capítulo 2.

recíprocos e adequados para regular as instituições políticas e sociais vai variar a depender do contexto. Para que os indivíduos vivam sob instituições que expressam suas convicções de justiça, tal como estabelecido pelo ideal de autonomia política, suas instituições domésticas devem ser livres de interferências que eles não poderiam aceitar.

No terceiro capítulo, sugiro que o reconhecimento da autodeterminação nos dá origem a deveres internacionais que, quando satisfeitos, possibilitam o exercício concreto da autodeterminação por parte de todos os povos. Assim, apresento uma abordagem à justiça internacional que deixa espaço para o pluralismo entre sociedades e, com isso, para o exercício da autonomia política, ao mesmo tempo em que leva a sério a ideia de que, para que a autodeterminação se concretize, há que se regrar práticas internacionais. Tal é o projeto de Rawls em *O Direito dos Povos* (1999). Como veremos, na obra o autor formula um ideal de cooperação internacional regulada por termos recíprocos. No final do capítulo, faço breves considerações sobre práticas sistêmicas do plano não ideal que podem esvaziar a capacidade de agir dos Estados, baseando-me na obra da filósofa Laura Valentini. Sugiro a concepção de *coerção sistêmica* formulada pela filósofa como uma noção que pode contribuir com a identificação de práticas existentes que, por colocarem em risco o exercício concreto da autodeterminação e, com isso, da própria realização da autonomia política no âmbito da cidadania democrática, devem ser corrigidas.

Em síntese: o encadeamento de argumentos construído ao longo da monografia é um que tenta conciliar um projeto de *autodeterminação* (quando limitada àquilo que Rawls chamou de termos recíprocos, isto é, termos que todos poderiam aceitar enquanto povos dispostos a cooperar em pé de igualdade) com requisitos de *justiça global*. Em um primeiro momento, apresento e critico o cosmopolitismo forte de Beitz a partir da noção de autodeterminação. Em um segundo momento, sugiro que, aceito o valor da autodeterminação, então há deveres de justiça internacionais para possibilitar o exercício concreto desse direito por parte de todos os povos. A abordagem de justiça global defendida, bebendo em grande parte de fontes rawlsianas, é uma que toma como um *fato* o pluralismo razoável de visões sobre justiça que marca o plano internacional, não havendo nenhum indício de que esse cenário irá mudar, bem como ele não é um impedimento para a convivência em termos recíprocos entre povos.

O que foi construído no trabalho aponta para um possível *paradoxo da autonomia política*. Por um lado, essa noção faz com que defendamos a autodeterminação dos povos (e sua contrapartida institucional, qual seja, instituições políticas livres de interferência); por

outro, pode ser o caso que, em determinados casos, tenhamos que limitar o escopo de tomada de decisão dessas instituições para possibilitar o próprio avanço de um projeto de autonomia política. Mas essa ideia, ainda em fase de gestação, precisa ser explorada com mais calma em trabalhos futuros.¹⁴

¹⁴ Agradeço ao professor Paulo, que, em uma de nossas conversas, me disse que o que eu estava construindo parecia indicar um paradoxo. Devo a ele os créditos pela formulação da noção de *paradoxo da autonomia*.

2. O COSMOPOLITISMO FORTE DE CHARLES BEITZ

Após a publicação da formulação completa de sua teoria da justiça, na obra *Uma Teoria da Justiça* (original de 1971), John Rawls recebeu diversas críticas de autores cosmopolitas, em parte devido ao papel das fronteiras nacionais na separação de o que devemos aos nossos concidadãos e o que devemos aos indivíduos de outros países. Alguns cosmopolitas sustentaram que essa divisão de contextos de *justiça social e deveres entre povos* faz com que a nacionalidade, uma característica contingente dos indivíduos, tenha, injustificadamente, um papel na determinação de ao que eles têm direito. Muitos desses autores foram influenciados por Charles Beitz, que, em sua obra *Political Theory and International Relations* (1979), inaugurou os debates em torno do que hoje é chamado de *justiça global*, propondo a globalização do princípio de justiça distributiva rawlsiano (o *princípio da diferença*).

Neste e no próximo capítulo, tenho por objetivo recusar o projeto de Charles Beitz a partir da autodeterminação dos povos. Para tanto, faz-se necessário antes explicar o projeto do autor. É o que faço neste capítulo. Inicialmente, (2.1) teço breves considerações sobre a noção de “cosmopolitismo”, que será recorrente neste trabalho. Em um segundo momento (2.2), apresento a teoria de Charles Beitz elaborada em *Political Theory and International Relations*, e, após isso, (2.3) destaco qual é o papel atribuído nela às fronteiras nacionais.

2.1. Breves considerações sobre a noção de *cosmopolitismo*

De início, cabe uma breve explicação a respeito do que estou entendendo por *cosmopolitismo* neste trabalho. Há muitas formas de cosmopolitismo. O primeiro relato da palavra cosmopolita (κοσμοπολίτης) está na obra *Vida e Doutrinas de Filósofos Ilustres* de Diógenes Laércio¹⁵, e a ideia de cidadania global expressa pelo filósofo cínico Diógenes de Sinope é por vezes apontada como o germe comum de diferentes formas de cosmopolitismo, seja ele entendido como uma visão sobre identidade pessoal¹⁶ ou como uma visão sobre justiça¹⁷.

¹⁵ Diógenes de Sinope, após ter sido questionado acerca de onde era, teria respondido ser um *cidadão do cosmos*, recusando a convenção humana de separar indivíduos conforme sua cidade (DL 6, 63).

¹⁶ Isto é, uma concepção sobre como devemos nos identificar: como membros da *humanidade* (e não de uma nação em particular).

¹⁷ SCHEFFLER, Samuel. Conceptions of Cosmopolitanism, *Utilitas*, v.11, n. 3, p. 255-276, jan/1999, p. 258.

Entretanto, o que me interessa aqui são apenas teses cosmopolitas sobre justiça. Mas essas também são diversas. Nestas observações introdutórias, quero esclarecer que, por cosmopolita, não estou entendendo necessariamente a defesa da criação de um governo global. Para evitar uma confusão com o conceito, vou adotar a classificação utilizada pelo filósofo David Miller. O autor distingue as diferentes visões existentes no debate contemporâneo sobre justiça entre (1) *cosmopolitismo moral*, que pode ser *fraco* ou *forte*, e (2) *cosmopolitismo político*¹⁸.

Apesar de existirem diferenças entre as visões dos autores de cada grupo, as diferentes formulações do cosmopolitismo são sintetizadas pelo autor da seguinte forma. Em primeiro lugar, os autores do *cosmopolitismo moral* têm em comum a defesa de que o escopo da moralidade abarca todos os seres humanos e que todos eles, independentemente de onde habitam, devem uns aos outros um tratamento em conformidade com a moralidade. Formulações como “todos os seres humanos são unidades últimas de preocupação moral”¹⁹ captam essa ideia. Em uma *versão fraca*, o que Miller chama de premissa cosmopolita fraca, os indivíduos devem uns aos outros consideração moral de *algum tipo*, e essa consideração envolve tratar suas reivindicações em pé de igualdade. Esses autores, entretanto, não extraem da premissa cosmopolita fraca a existência de um dever igualdade num sentido forte, como se nenhuma prioridade pudesse ser dada aos concidadãos. O cosmopolitismo fraco simplesmente exige que, ao refletirmos sobre nossa ação e a moldura de nossas instituições políticas, a vida de todos os indivíduos do planeta devem ser levadas em consideração²⁰. Um autor que será recorrente neste trabalho, John Rawls, é cosmopolita nesse primeiro sentido. Como veremos no quarto capítulo, o filósofo, além de estabelecer requisitos de legitimidade ao exercício do poder político de cidadãos livres e iguais, tem um projeto internacional que impõe exigências morais significativas à política externa de democracias, dado o respeito conferido aos indivíduos que estão fora das fronteiras.

Por sua vez, uma *versão forte* do cosmopolitismo moral defende extrair da premissa cosmopolita fraca (qual seja, a de que os indivíduos devem uns aos outros consideração moral de *algum tipo*) um dever de *igualdade substantiva* entre todos os indivíduos. Isto é, esse grupo de autores defende que há um dever de tratar de modo *igualitário* todos os indivíduos

¹⁸ MILLER, David. **National responsibility and global justice**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2007, pp. 23-31.

¹⁹ DUFEEK, Pavel. Why strong moral cosmopolitanism requires a world-state. **International Theory**, v. 5, n. 2, 177-212, julho/2013, p. 179.

²⁰ MILLER, David. **National responsibility and global justice**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2007, pp. 23-31.

do planeta, sendo muitas vezes visto como injustificada a reivindicação de deveres especiais entre compatriotas. Nesse sentido:

A principal distinção tem sido entre versões fortes e fracas do cosmopolitismo, onde o cosmopolitismo fraco requer que nós mostremos igual preocupação moral por seres humanos em todos os lugares, enquanto o cosmopolitismo forte vai além disso para demandar que nós devemos dar a eles igual tratamento, num sentido substantivo.²¹

Acredito que dentro dessa categoria de cosmopolitismo forte podemos colocar teorias que defendem a aplicação *global* de princípios liberais igualitários tipicamente formulados para regular desigualdades permitidas pela justiça entre cidadãos que são vistos como iguais, tal como o *princípio da diferença* de Rawls, que veremos adiante. Cabe adiantar que o princípio rawlsiano pode ser visto como igualitário no sentido de que limita as desigualdades socioeconômicas permitidas na sociedade caso elas não garantam uma melhoria na condição dos indivíduos menos favorecidos²². O teórico Charles Beitz, em *Political Theory and International Relations*, defende uma globalização do princípio da diferença de Rawls, e, nesse sentido, um igualitarismo global. Por essa razão, classifico ele como um *cosmopolita forte*.

Por fim, (2) os *cosmopolitas políticos* defendem a construção de instituições políticas globais capazes de implementar os princípios morais. Nesse grupo estariam os que são comumente vistos como cosmopolitas, que defendem um governo global ou, pelo menos, as instituições necessárias para garantir a imposição de leis de aplicação global. Destaca-se que a defesa de uma forma de cosmopolitismo moral (pelo menos o cosmopolitismo fraco) não implica necessariamente a defesa da construção dessas instituições (e, trivialmente, a defesa de um cosmopolitismo político)²³.

Em síntese, vários autores liberais podem ser vistos como cosmopolitas em sentidos diferentes, em função de compartilharem um compromisso básico de levar em consideração a posição de todos indivíduos do planeta em pé de igualdade, ou, em outros termos, tomar os

²¹ MILLER, David. **National responsibility and global justice**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2007, pp. 43-44. A partir de agora, todas as citações diretas em português de obras em inglês são de tradução nossa.

²² “O princípio da diferença é, então, uma concepção fortemente igualitária no sentido de que, se não houver uma distribuição que melhore a situação de ambas as pessoas (limitando-nos ao caso de duas pessoas, para simplificar), deve-se preferir a distribuição igualitária” (RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Jussara Simões. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016, p. 91).

²³ MILLER, David. **National responsibility and global justice**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2007, pp. 23-31. Tenho dúvidas se essa afirmação é verdadeira para teorias cosmopolitas fortes. Pelo menos na versão de Beitz não parece possível imaginar uma realização de princípios igualitários globais sem a construção de instituições internacionais com a capacidade de determinar de modo significativo a distribuição de bens entre cidadãos de diferentes países. Veremos isso no capítulo 3.

indivíduos como a unidade última de preocupação moral. Mas há autores que pretendem extrair desse comprometimento um projeto mais robusto de igualdade global, por exemplo, defendendo um princípio da diferença rawlsiano globalizado. Neste capítulo, irei me referir ao Beitz como um *cosmopolita forte* (e não somente como *cosmopolita*), para, em primeiro lugar, não sugerir que críticos ao seu projeto são *anticosmopolitas* e, em segundo, deixar claro que os problemas que vejo em sua teoria (e, em alguma medida, na de outros cosmopolitas fortes), eu não necessariamente vejo nas teorias que são cosmopolitas em um sentido diferente.

2.2. O projeto de justiça distributiva global de Beitz

Nesta seção, apresento o projeto cosmopolita forte de Beitz defendido em *Political Theory and International Relations*, obra inaugural nos debates do que hoje é a área da justiça global e que influenciou parte significativa dos cosmopolitas contemporâneos²⁴. Como já antecipado, uma parte de sua obra pretendeu espelhar para a cooperação internacional os princípios defendidos anos antes por John Rawls como os mais adequados para regular a cooperação democrática. Em razão disso, cabe uma breve retomada da obra de Rawls, apenas para contextualizarmos a teoria de Beitz.

Em *Uma Teoria da Justiça* (1971), o filósofo norte-americano John Rawls elabora uma teoria da justiça a partir da ideia de contrato social²⁵, pretendendo ser uma alternativa às visões utilitarista e intuicionista, que dominavam a tradição filosófica em sua época. Em suas palavras, ele pretendeu apresentar “as características estruturais de tal teoria, de modo que ela se torne a melhor aproximação a nossos juízos ponderados de justiça e, portanto, forneça a base moral mais adequada para uma sociedade democrática”²⁶. O autor preocupava-se em dar conta do *assunto primário* da justiça: a estrutura básica de uma sociedade política, entendida por Rawls como “o modo como as principais instituições sociais distribuem os direitos e os deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens decorrentes da cooperação

²⁴ Por exemplo: FORRESTER, Katrina. **In the Shadow of Justice**. Princeton: Princeton University Press, 2021, p. 16.

²⁵ “Minha tentativa foi de generalizar e elevar a uma ordem mais alta de abstração a teoria tradicional do contrato social representada por Locke, Rousseau e Kant” (RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Jussara Simões. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016, p. XXII).

²⁶ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Tradução de Álvaro de Vita. Edição ampliada. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020, p. 582.

social”²⁷. Essa estrutura foi tomada como objeto principal da justiça em parte em razão de seus efeitos profundos e duradouros na vida dos indivíduos desde seu nascimento.

O projeto de Rawls, então, preocupa-se com questões de *justiça social*, isto é, aquelas que versam sobre os princípios adequados para regular a *cooperação social* interna à comunidade política. E, em razão desse recorte de análise, o filósofo supôs que “as fronteiras desses sistemas são definidas pela ideia de uma comunidade nacional autônoma”, o que só seria flexibilizado “após a dedução dos princípios de justiça para o direito das nações”²⁸. Sua teoria pretendia fornecer princípios para determinar a atribuição adequada de direitos e deveres entre cidadãos nas instituições políticas de uma democracia, bem como qual a distribuição adequada dos benefícios e encargos produzidos nessa cooperação.²⁹ Os princípios defendidos por ele foram:

- (1) “cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para as outras pessoas”³⁰; e
- (2) “As desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal como que tanto (a) propiciem o máximo de benefício esperado para os menos favorecidos como (b) estejam vinculados a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades”³¹

O princípio (2)(a) é o *princípio da diferença*. A ideia do princípio é a de que as instituições políticas devem ser arranjadas de modo que as diferenças de expectativas de vida dos indivíduos mais e menos favorecidos existam apenas na medida em que sejam vantajosas para os menos favorecidos.³² Veremos mais detalhadamente como esse princípio deve funcionar no próximo capítulo. No momento, basta termos em mente isso para entrarmos no projeto de Beitz. Ainda, vale destacar que Rawls chega a esses princípios através do experimento contratualista intitulado *posição original*³³.

²⁷ RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Jussara Simões. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016, p. 8.

²⁸ *Ibidem*, p. 564.

²⁹ *Ibidem*, pp. 3-13.

³⁰ *Ibidem*, p. 73.

³¹ *Ibidem*, p. 100. Esses princípios foram reformulados por Rawls no seu processo de “politização” da *justiça como equidade*. Para a formulação final dos princípios, ver RAWLS, John. **Justiça como equidade: uma reformulação**. São Paulo: Martins Fontes, 2003, pp. 59-69.

³² RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Jussara Simões. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016, p. 91.

³³ Essa posição será brevemente explicada quando discutirmos seu projeto em *O Direito dos Povos*, o que será feito no último capítulo deste trabalho.

Em função da delimitação do escopo de seu projeto, Rawls não tratou das relações entre povos ou entre indivíduos vivendo sob diferentes Estados,³⁴ mas adiantou que não deveríamos supor que os princípios adequados para um caso, qual seja, o da cooperação democrática, também o seriam para regular a distribuição de outras coisas valiosas entre partes em outros casos.³⁵ Apesar de não ter desenvolvido a ideia, sugeriu que a *justiça como equidade* poderia ser estendida para lidar com questões de política externa. Em especial, afirmou que poderíamos formular princípios para regular a cooperação entre nações utilizando a posição original novamente, agora sendo as partes dessa posição indivíduos de diferentes nacionalidades. Nesse caso, as partes deliberariam para escolher uma doutrina que serviria para mediar os interesses conflitantes de suas nações. E, o autor também sugeriu, os princípios escolhidos seriam os comuns do Direito Internacional, como o princípio da igualdade entre nações (e, por consequência, o direito de autodeterminação), o direito à legítima defesa e o dever de cumprir com os tratados assinados.³⁶ Na ocasião da publicação da obra, não desenvolveu muito além disso.

O que nos interessa para o debate neste capítulo é que, desde a formulação de sua teoria, Rawls recebe críticas de autores cosmopolitas, em função dessa separação de contextos entre *justiça social e deveres entre povos*. Esses autores defendem que, para manter a consistência de sua teoria, Rawls deveria expandir o escopo de sua concepção de justiça social para o mundo todo.³⁷ Para muitos deles, a recusa de fazer esse movimento de extensão faria com que a nacionalidade, uma característica contingente dos indivíduos (e, portanto, moralmente arbitrária), acabasse por ter um papel central na determinação das expectativas de vida das pessoas.³⁸

³⁴ Mas Rawls abordou brevemente deveres naturais, que independem de convenções sociais. Esses deveres são devidos a todos os indivíduos, independentemente de sua nacionalidade. Por exemplo: dever de ajudar o próximo quando isso não nos imporia risco excessivo. Rawls sinalizou que esses deveres também devem ser garantidos na conduta de Estados (RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Jussara Simões. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016, pp. 137-141).

³⁵ *Ibidem*, p. 9.

³⁶ *Ibidem*, pp. 469-475.

³⁷ Por exemplo, Allen Buchanan defende que, uma vez reconhecida a existência de uma estrutura básica global, devemos expandir nossas teorias de justiça para essa nova estrutura (BUCHANAN, Allen. Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World, **Ethics**, v. 110, n. 4, pp. 697-721, julho/2000).

³⁸ Por exemplo: “Como pode Rawls justificar a enorme importância distributiva que as fronteiras nacionais agora têm, e que num mundo ideal rawlsiano continuariam a ter, para determinar as expectativas de vida de pessoas nascidas em diferentes Estados? (...) importa muito se alguém nasceu um mexicano ou um cidadão americano, e então precisamos justificar a um mexicano por que nós deveríamos ter direito a expectativas de vida que são tão superiores às suas meramente porque nós nascemos no outro lado de uma linha - uma diferença que, em sua face, não é menos moralmente arbitrária do que diferenças de sexo, cor da pele, ou da riqueza dos pais” (POGGE, Thomas. An Egalitarian Law of Peoples, **Philosophy & Public Affairs**, v. 23, n. 3, pp. 195-224, 1994, pp. 198-199).

No final de sua vida, Rawls lida com a questão da justiça internacional de modo mais aprofundado. Ele apresenta a versão final de sua visão a respeito de como as sociedades liberais devem tratar os demais povos (liberais ou não) em *O Direito dos Povos* (1999), apresentando uma concepção de justiça internacional que faz parte de seu projeto de liberalismo político. No livro, o autor reformula sua visão expressa em um artigo anterior de mesmo nome, publicado em 1993.³⁹ Ele também responde aos cosmopolitas e rejeita a extensão de seu princípio da diferença para o mundo inteiro, como proposto por alguns desses autores. Em especial, responde à proposta de Charles Beitz⁴⁰. Não entraremos no projeto internacional de Rawls neste momento, pois ele será explicado no último capítulo.

Voltando ao que nos interessa aqui: o projeto cosmopolita desenvolvido por Beitz no livro *Political Theory and International Relations*. Na obra, o autor pretende, em primeiro lugar⁴¹, apontar as falhas na doutrina que ele considera ser a dominante no pensamento internacional de sua época, o *realismo político*, que, em síntese, “nega que considerações morais devam ter qualquer peso no raciocínio sobre a conduta internacional”⁴², para defender o projeto de uma teoria política internacional. Em segundo lugar, o autor pretende demonstrar as fragilidades da principal doutrina oponente ao realismo político, a da *moralidade de Estados*. Essa visão, pertencente à tradição do direito natural, toma os Estados como membros de uma ordem moral que limita o que eles podem ou não fazer⁴³. E, ao fazer uso de uma analogia entre Estados e pessoas, defende que “Estados, como as pessoas, têm algum tipo de direito de autonomia que os isola da crítica moral externa e da interferência política”⁴⁴. Essa analogia está por trás de ideias como autodeterminação e não interferência do direito internacional, e o autor pretende se contrapor à noção de inviolabilidade Estatal que perpassa essas ideias⁴⁵.

Rejeitando tanto o realismo político quanto a doutrina da moralidade de Estados, Beitz elabora uma teoria internacional que ele intitula de *cosmopolita*. Essa teoria coloca os *indivíduos*, não mais os Estados, como os atores morais da concepção de justiça internacional:

³⁹ RAWLS, John. *The Law of Peoples*. Em FREEMAN, Samuel (ed.). *John Rawls: Collected Papers*, 1999, pp. 529-564.

⁴⁰ RAWLS, John. **O direito dos povos**. Tradução de Luís Carlos Borges. 2a edição. São Paulo: Martins Fontes, 2019, pp. 149-156.

⁴¹ Os três objetivos aqui listados fazem referência às três partes da obra. Como ficará claro, o objeto de análise deste capítulo é apenas a parte III da obra, intitulada *International Distributive Justice* [Justiça Distributiva Internacional].

⁴² BEITZ, Charles. **Political Theory and International Relations: With a New Afterword by the Author**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999, p. 187.

⁴³ *Ibidem*, p. 186.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 8.

⁴⁵ *Ibidem*.

É cosmopolita no sentido que se preocupa com relações morais de membros de uma comunidade universal na qual fronteiras de Estado possuem uma importância meramente derivativa. Não há razões de princípio básico para isentar os assuntos internos de Estados de escrutínio moral externo, e é possível que membros de alguns Estados possam ter obrigações de justiça que dizem respeito a pessoas de outros lugares.⁴⁶

Em síntese, ao longo da obra, pretendeu desenvolver as bases para uma teoria *normativa* internacional mais adequada que as anteriores. Em suas palavras:

Eu quero mostrar que os obstáculos para a teoria internacional não são insuperáveis e que existem problemas normativos internacionais de importância prática suficiente e de interesse filosófico para merecer mais esforço teórico. Além disso, eu espero questionar algumas visões concebidas sobre moralidade internacional e sugerir a plausibilidade de uma perspectiva mais cosmopolita e menos centrada nos Estados.⁴⁷

O terceiro objetivo de seu livro é mostrar que essa teoria cosmopolita deve conter princípios de justiça distributiva similares aos que Rawls havia defendido como princípios de *justiça social* para determinar a desigualdade socioeconômica permitida entre os indivíduos de diferentes países. Mais especificamente, defende a globalização do *princípio da diferença*. Ou seja, sua teoria internacional estabelece que “As desigualdades sociais e econômicas”, agora referindo-se àquelas existentes globalmente, “devem estar dispostas de tal como que (...) propiciem o máximo de benefício esperado para os menos favorecidos”⁴⁸. Essa tese da obra, desenvolvida em sua parte III, é a que nos interessa aqui.⁴⁹

A defesa de uma justiça distributiva global é feita com bases contratualistas: “um argumento forte pode ser feito em bases contratuais de que pessoas de cidadania diversa têm obrigações distributivas entre si análogas às dos cidadãos do mesmo Estado”⁵⁰. Em especial, parte do contratualismo rawlsiano, já referenciado no início desta seção: Beitz pretende demonstrar que “se achamos a teoria de Rawls plausível, então os fatos das relações

⁴⁶ BEITZ, Charles. **Political Theory and International Relations**: With a New Afterword by the Author. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999, pp. 181-182.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 6.

⁴⁸ RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Jussara Simões. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016, p. 100.

⁴⁹ Essa tese já havia sido apresentada em um artigo seu intitulado *Justice and International Relations*, publicado em 1975 (BEITZ, Charles. *Justice and International Relations*, **Philosophy & Public Affairs**, v. 4, n. 4, pp. 360-389, 1975).

⁵⁰ BEITZ, Charles. **Political Theory and International Relations**: With a New Afterword by the Author. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999, p. 128.

internacionais contemporâneas exigem que a teoria seja reinterpretada da maneira sugerida aqui”⁵¹.

Sua defesa de um cosmopolitismo forte baseia-se numa equiparação da cooperação internacional à cooperação *social*: em sua visão, as relações internacionais estão se aproximando das práticas de cooperação domésticas nos aspectos relevantes para a aplicação de princípios de justiça social. Para fundamentar isso, ele parte da afirmação (empírica) de que os Estados não são autossuficientes. Há, pelo contrário, uma interdependência global, que pode ser percebida pela análise da quantidade de transações entre nações, como trocas comerciais, exportação de investimentos e comunicações. Dessa forma, o capital originado em um país é investido em atividades localizadas em outro, de modo a existir uma produção de bens que ultrapassam as fronteiras. Essa produção de ônus e bônus através de relações existentes entre agentes espalhados ao redor do mundo faz com que a interdependência global seja, para Beitz, uma forma de *cooperação social*. Portanto, defende o autor, as fronteiras nacionais não podem mais ser consideradas os limites externos dela⁵².

Ora, se tomarmos a existência de uma cooperação social como fator que gera demandas de justiça distributiva, como o faz Rawls, e aceitamos a avaliação empírica de existência de uma cooperação internacional, então devemos aplicar princípios de justiça distributiva para o plano internacional. O papel desses princípios seria o de especificar o modo de distribuição justa dos ônus e bônus advindos da cooperação global. A opção contrária, uma teoria da justiça que não limita as desigualdades entre indivíduos de diferentes países, faria com que a justiça autorizasse escassez de uns às custas da riqueza de outros, a depender do país em que habita, o que, sugere o autor, esvaziaria o próprio valor moral da justiça⁵³:

Num mundo interdependente, confinar princípios de justiça social para sociedades domésticas possui o efeito de taxar nações pobres para que outras possam se beneficiar de viver em regimes "justos". Os dois princípios, assim construídos, podem justificar uma sociedade abastada negar ajuda a povos necessitados noutros lugares se a ajuda pudesse ser usada domesticamente para promover um regime aproximadamente mais justo. Se a presunção da autossuficiência fosse empiricamente aceitável, tais resultados podem ser plausíveis, e talvez controversos sob outras bases. Mas se a participação em relações econômicas com a sociedade necessitada contribuiu para a riqueza do regime "aproximadamente justo", suas "justiça" doméstica parece perder significado moral.⁵⁴

⁵¹ BEITZ, Charles. **Political Theory and International Relations**: With a New Afterword by the Author. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999, p. 129.

⁵² *Ibidem*, pp. 144-150.

⁵³ *Ibidem*, pp. 149-152.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 149-150.

Relacionada a essa afirmação está a sugestão do autor de que projeto de justiça liberal para uma sociedade doméstica só será efetivamente justo “se ele for consistente com os princípios de justiça para todo o esquema global de cooperação social”⁵⁵. Sobre isso, um comentário: percebe-se que Beitz reconhece a centralidade da noção de cooperação social para a delimitação do escopo de aplicação da justiça em Rawls, mas defende que seria melhor ler os contextos nos quais as exigências de justiça estão presentes como aqueles em que há “instituições e práticas (genuinamente cooperativas ou não) nas quais a atividade social produz benefícios ou ônus relativos ou absolutos que não existiriam se a atividade social não existisse”⁵⁶

Feita a defesa da justiça distributiva global, é necessário, ainda, saber seu conteúdo. Na concepção de *justiça como equidade*, já mencionada acima, os princípios adequados para regular a cooperação social (doméstica) são aqueles que pessoas simetricamente situadas acordariam como os termos mais adequados de cooperação. Essa posição Rawls intitulou de *posição original*. Para elaborar seus princípios, Beitz faz uso dessa mesma posição, agora reformulada para incluir indivíduos de diferentes países. O argumento de Beitz para reformular o instrumento contratualista é o seguinte. Há uma cooperação social internacional. Se há tal esquema, então as fronteiras nacionais não demarcam os limites da cooperação social, de modo que elas não devem ganhar uma relevância moral significativa. E se as fronteiras nacionais não demarcam os limites da cooperação social, também não demarcam os limites das obrigações sociais. Então, o instrumento contratualista para reflexão sobre deveres da cooperação social, isto é, a posição original, deve ser reformulado de tal modo que as partes escolham princípios a serem aplicados globalmente.⁵⁷ Só assim essa posição hipotética será tal que determinará direitos e obrigações a todos os que participam da cooperação social.

Na reformulação feita por Beitz da posição original, os indivíduos que deliberam, que estão por trás do *véu da ignorância*, também não sabem a sua nacionalidade, além daquelas características já colocadas por trás do véu pelo Rawls (como a cor da pele, gênero e classe social). Nesse sentido:

A extensão de relações econômicas e culturais além das fronteiras nacionais tem seguidamente sido tomada como algo que mina a legitimidade moral do Estado; a extensão da doutrina do contrato dá uma explicação sistemática de por que isso é assim, e das consequências para problemas de justiça no mundo não ideal, ao enfatizar o papel da cooperação social como a fundação dos arranjos sociais justos.

⁵⁵ BEITZ, Charles. **Political Theory and International Relations**: With a New Afterword by the Author. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999, p. 150.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 131.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 151-153.

Quando, como agora, fronteiras nacionais não estabelecem sociedades discretas e autossuficientes, nós podemos não tomá-las como características moralmente decisivas da geografia social da Terra. Para propósitos de escolha moral, nós devemos, ao invés disso, considerar o mundo da perspectiva de uma posição original da qual questões de cidadania nacional são excluídas por um véu da ignorância estendido.⁵⁸

Supondo que o argumento de Rawls para a escolha dos seus princípios de justiça está correto (como Beitz o faz), os princípios escolhidos na posição original global seriam os da *justiça como equidade* (expostos acima), agora tendo uma aplicação global. Portanto, as partes acordaram um *princípio da diferença global*, que exige que as desigualdades socioeconômicas existentes entre indivíduos (independentemente da nacionalidade) trabalhem para o benefício do menos favorecido (globalmente).

2.3. A questão das fronteiras nacionais

Na seção anterior, vimos, em termos gerais, o projeto cosmopolita de Beitz, em especial, sua defesa da aplicação global do princípio da diferença. Faço agora um breve comentário sobre o papel das fronteiras nacionais na obra.

Como dito pelo autor em escritos posteriores à publicação da obra de 1979, seu argumento pode ser separado em duas teses: (1) a cooperação internacional deve estar sujeita à regulação de princípios distributivos, em função de sua semelhança com a cooperação social (tese fraca); e (2) o princípio adequado é o *princípio da diferença* (tese forte)⁵⁹. Mas, independentemente do princípio distributivo escolhido, a defesa dele é no sentido de que a distribuição global de bens valiosos (como bens primários) deve ser imparcial em relação às características contingentes dos indivíduos impactados por ela. Uma dessas características contingentes, tomada como moralmente arbitrária, é o fato do indivíduo viver em determinado país.

Ao mesmo tempo que sua teoria tem a pretensão de unificar a cooperação internacional em torno de princípios socioeconômicos únicos, ela exige uma subordinação de deveres de justiça social aceitos em cada comunidade política às exigências da justiça global:

⁵⁸ BEITZ, Charles. **Political Theory and International Relations**: With a New Afterword by the Author. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999, p. 176.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 198.

A imagem do mundo centrada em Estados perdeu sua relevância normativa por causa do crescimento da interdependência econômica global. Portanto, princípios distributivos de justiça devem ser aplicados na primeira instância para o mundo como um todo, **e derivadamente para Estados-nações** (grifo nosso).⁶⁰

Sobre isso, Beitz, ao analisar a objeção ao seu princípio da diferença global segundo a qual poderiam existir características da cooperação social doméstica que dão origem a deveres que se sobrepõem aos princípios globais, de modo que esses princípios não sejam os últimos,⁶¹ rejeita que uma prioridade da justiça social nos forneça um argumento para reter mais do que o permitido pelo princípio da diferença. Por exemplo, o autor defende que é injustificado um país reter mais do que permitido pelo princípio da diferença, ainda que agindo em razão de seus cidadãos, por meio dos mecanismos de tomada de decisão democrática, tenham determinado algum padrão distributivo que exija o afastamento do princípio global. Para que isso fosse uma objeção ao seu projeto, justificando que um país mantenha uma parcela de bens maiores do que o autorizado pelo princípio da diferença global, afirma Beitz, ainda precisaríamos de uma justificativa de por que temos uma obrigação associativa para com nossos compatriotas⁶².

Ou seja: tanto (1) a nacionalidade não é uma razão apropriada para escolher padrões distributivos globais, não podendo ser colocada como informação objeto de conhecimento das partes na posição original, quanto (2) o fato de um cidadão viver em determinado país não justifica ele ter direito a uma parcela distributiva maior de bens (pensemos, por exemplo, em um país que escolhe acumular riquezas ao longo do tempo), pois, como visto, os requisitos da justiça distributiva global se sobrepõem às reivindicações de distribuição locais. Sendo assim, importante para o tema trabalhado nesta monografia, seu cosmopolitismo é um “desafio para teorias que consideram o Estado ou a comunidade nacional (ou outra) como uma enclave de responsabilidades especiais que são distintas e justificadas separadamente de responsabilidades gerais ou globais”⁶³.

Por fim, cabe mencionar que, no posfácio da obra de 1999, ele reformula sua visão defendida em 1979 no que diz respeito ao fundamento da justiça distributiva. Defende, então, que *não é necessário* existir uma cooperação social para que deveres de justiça distributiva incidam. Em outros termos, sempre devemos uma distribuição justa de bens a todos os indivíduos do planeta, independentemente do fato contingente de que existem certas práticas

⁶⁰ BEITZ, Charles. **Political Theory and International Relations**: With a New Afterword by the Author. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999, p. 170.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 161-169.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*, p. 200.

vigentes. A esta altura, deve estar claro o porquê de eu ter classificado ele como um cosmopolita forte no início deste capítulo. Em sua obra, o compromisso de igual respeito a todas as vidas parece precisar implicar sempre em um projeto político de *igualdade substantiva* entre todos os indivíduos. Como colocado pelo autor:

ao desenvolver uma concepção de justiça distributiva dentro da sociedade, Rawls abstrai das desigualdades existentes para definir um patamar a partir do qual possamos mensurar as perspectivas para cooperação igualitária. O patamar é um de equidade: princípios de justiça são justificados quando seria racional para "pessoas morais iguais" aceitá-los sem referência a suas posições sociais atuais e dotes econômicos. Proceder de outra maneira seria enviesar a teoria arbitrariamente a favor do status quo. Se isso é verdade do caso doméstico, por que não seria verdade também no caso internacional? Por que não seria razoável julgar a racionalidade de princípios de justiça internacional com referência ao patamar de equidade?⁶⁴

⁶⁴ *Ibidem*, p. 203.

3. UMA CRÍTICA AO COSMOPOLITISMO FORTE DE CHARLES BEITZ A PARTIR DA AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS

Nós, latino-americanos

*Somos todos irmãos
mas não porque tenhamos
a mesma mãe e o mesmo pai:
temos é o mesmo parceiro
que nos trai. Somos todos irmãos
não porque dividamos
o mesmo teto e a mesma mesa:
divisamos a mesma espada
sobre nossa cabeça.*

*Somos todos irmãos
não porque tenhamos
o mesmo braço, o mesmo sobrenome:
temos um mesmo trajeto
de sanha e fome. Somos todos irmãos
não porque seja o mesmo sangue
que no corpo levamos:
o que é o mesmo é o modo
como o derramamos.*

— Ferreira Gullar

Neste capítulo, elaboro uma crítica ao projeto de Charles Beitz apresentado no capítulo anterior a partir da noção de autodeterminação dos povos. Para tanto, este capítulo é dividido em duas partes. Na primeira (3.1), defendo que globalizar o princípio da diferença é incompatível com a ideia de autodeterminação dos povos, colocando o dilema: autodeterminação *versus* projeto de Beitz. Para sustentar a existência desse dilema, em (3.1.1) explico o princípio da diferença de Rawls e mostro como ele é pensado para ser aplicado em instituições políticas e, em (3.1.2), afirmo que sua concretização demandaria a construção de instituições similares ao de um Estado nacional no plano global. E, mesmo se ele for interpretado como um princípio que indica o resultado final das posições sociais valiosas, ele ainda cai no *problema dinâmico* elaborado por David Miller, demandando novamente essas instituições globais. Colocado o dilema entre o projeto de Beitz e a autodeterminação, passo para a segunda parte do capítulo (3.2), onde argumento pela escolha da autodeterminação, em razão de seu papel na garantia da *autonomia política* dos cidadãos democráticos, noção essa formulada por John Rawls. Em (3.3) destaco que não pretendo aqui recusar projetos de redistribuição global de bens que pretendem possibilitar a própria autonomia dos indivíduos.

3.1. Colocando o problema: autodeterminação *versus* projeto de Beitz

De início, cabe destacar o que estou entendendo por *autodeterminação* neste capítulo. Não pretendo oferecer nenhuma noção peculiar: adoto o que parece ser o seu sentido comum na política cotidiana e no direito internacional⁶⁵. Isto é, tomo a autodeterminação como uma ideia política que envolve dar aos povos uma autonomia de modo que sejam os seus indivíduos que “determinam livremente seu estatuto político e asseguram livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural”⁶⁶. No contexto de indivíduos vivendo sob Estados nacionais, a autodeterminação envolve as instituições de tomada de decisão coletiva não estarem submetidas à imposição de ordens externas que eles não poderiam aceitar. Sobre isso, um breve comentário. Não vou entrar aqui em inúmeras dificuldades da ideia de autodeterminação, como quais grupos podem pleiteá-la. Em especial, não pretendo oferecer nenhuma noção substancializada de o que constitui um *povo*. Acredito ser suficiente, no momento, assumir que o coletivo de pessoas que vive sob instituições estatais é “elegível” para o direito à autodeterminação.⁶⁷ Ou seja, por “povo” refiro-me simplesmente a um coletivo de indivíduos vivendo sob um Estado. E que uma pluralidade de povos assim concebidos exista é um dado da realidade: indivíduos estão organizados em diferentes instituições políticas e não parece ser o caso que esse cenário irá mudar. Optei por manter a nomenclatura povo, mas sem pretender com isso entrar nessas questões espinhosas. Parece ser o caso que o argumento não fica comprometido se o problema do leitor for com a palavra

⁶⁵ A noção de autodeterminação está presente na Carta da ONU de 1945 e, a partir da década de 1960, ela passa a ser reconhecida pela Assembleia Geral como um direito universal dos povos. Para uma análise da autodeterminação no direito internacional, ver BIAZI, Chiara Antonia Sofia Mafra. O princípio de autodeterminação dos povos dentro e fora do contexto da descolonização. **Revista da Faculdade de Direito da UFMG**, Belo Horizonte, n. 67, pp. 181-212, jul./dez. 2015.

⁶⁶ Fragmento do artigo 1º do Pacto Internacional Sobre Direitos Civis e Políticos, adotado pela Assembléia-Geral das Nações Unidas em 1966. Na íntegra, o artigo dispõe que: “1. Todos os povos têm direito à autodeterminação. Em virtude desse direito, determinam livremente seu estatuto político e asseguram livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural; 2. Para a consecução de seus objetivos, todos os povos podem dispor livremente de suas riquezas e de seus recursos naturais, sem prejuízo das obrigações decorrentes da cooperação econômica internacional, baseada no princípio do proveito mútuo, e do Direito Internacional. Em caso algum, poderá um povo ser privado de seus meios de subsistência.; 3. Os Estados Partes do presente Pacto, inclusive aqueles que tenham a responsabilidade de administrar territórios não-autônomos e territórios sob tutela, deverão promover o exercício do direito à autodeterminação e respeitar esse direito, em conformidade com as disposições da Carta das Nações Unidas” (Atos Internacionais. Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos. Promulgação. Diário Oficial da União, Brasília, 7 jul. 1992. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0592.htm. Acesso em: 9 de mai. 2023).

⁶⁷ Não pretendo sugerir que outros coletivos não têm esse direito. Não entrei aqui, por exemplo, na questão do direito de secessão.

“povo”: pode-se chamar esse coletivo e o direito a ele conferido de outras coisas (como autodeterminação *coletiva*)⁶⁸.

Nesta seção, defendo que não parece ser possível conciliar um projeto de Beitz com um que tome essa autodeterminação como algo valioso. Em outros termos, defendo a existência de um dilema entre autodeterminação e o projeto do autor.

3.1.1. O princípio da diferença de Rawls

Para melhor compreendermos o que significa o projeto de Beitz, cabe, primeiramente, explicarmos melhor o princípio global defendido por ele, o *princípio da diferença*, formulado por John Rawls. Com a reconstrução que se segue, pretendo enfatizar que, como um princípio de justiça distributiva, ele se aplica ao arranjo institucional da sociedade.

Como mencionado no capítulo anterior, o princípio da diferença de Rawls estabelece que “As desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que (...) propiciem o máximo benefício esperado para os menos favorecidos”⁶⁹. Ou, em outros termos, “as expectativas mais elevadas dos que estão em melhor situação serão justas se, e somente se, fizeram parte de um esquema que eleve as expectativas dos membros mais desfavorecidos da sociedade”⁷⁰. E quem são esses “menos favorecidos”? São os indivíduos que possuem uma menor parcela de bens primários. Na teoria de Rawls, as comparações entre cidadãos devem se dar em termos de expectativas de bens sociais primários. O autor afirmou em *Uma Teoria da Justiça* que esses bens são aqueles tais que seria racional para todos os indivíduos possuir, independentemente de seus fins individuais⁷¹:

Os bens primários (...) são coisas que se presume que um indivíduo racional deseje, não importando o que mais ele deseje. Sejam quais forem as minúcias dos planos racionais de um indivíduo, presume-se que há várias coisas que ele preferiria ter mais a ter menos. Com uma quantidade maior desses bens, em geral é possível prever um maior êxito na realização das próprias intenções e na promoção dos próprios objetivos, sejam quais forem esses objetivos.⁷²

⁶⁸ Ou “autodeterminação nacional”, como empregado por Miller, o que parece dar origem a diversas questões que não serão exploradas aqui. MILLER, David. **On Nationality**. Nova Iorque: Oxford University Press, 1995.

⁶⁹ RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Jussara Simões. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016, p. 100.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 91.

⁷¹ *Ibidem*, pp. 108-113.

⁷² *Ibidem*, p. 110.

Por essa razão, eles podem servir como uma base de comparação interpessoal para questões de justiça, sendo plausível de ser um objeto de consenso entre os indivíduos. Esses bens incluem direitos e liberdades, oportunidades, renda e riqueza, bem como o valor do autorrespeito (depois reformulado para bases sociais do autorrespeito⁷³). Ou seja, os menos favorecidos não são pessoas com deficiências, pessoas infelizes, pessoas azaradas, mas sim aqueles com uma parcela menor de bens primários⁷⁴. E o princípio, servindo como um critério de distribuição desses bens primários, orienta para a permissão apenas das desigualdades que alavanquem a posição desses menos favorecidos.

Sendo assim, é um princípio de *justiça distributiva*. Para Rawls, a justiça distributiva lida com a questão de “como ordenar as instituições da estrutura básica num esquema unificado de instituições para que um sistema de cooperação social equitativo, eficiente e produtivo possa se manter no transcurso do tempo, de uma geração para a outra?”⁷⁵. Ou seja, princípios desse tipo são aplicados à distribuição de bens produzidos coletivamente. Rawls contrasta essa ideia de justiça distributiva com a de *justiça alocativa*. Essa segunda lida com “como distribuir ou alocar um determinado conjunto de produtos entre diferentes indivíduos cujas necessidades, desejos e preferências particulares são conhecidas, e que não cooperaram de forma alguma para produzir esses produtos”⁷⁶. Nesse caso, os bens objetos de distribuição não foram produzidos coletivamente⁷⁷.

Ademais, o princípio da diferença, um de justiça distributiva, quando aplicado às instituições políticas e sociais que regulam a cooperação social, estabelece um caso de *justiça procedimental pura*. A justiça procedimental pura é tal que “existe um procedimento correto ou justo que leva a um resultado também correto ou justo, seja qual for, contanto que se tenha

⁷³ Em escritos posteriores, Rawls passa a enxergar bens primários como aqueles bens necessários para qualquer indivíduo, independentemente de sua concepção de bem, realizar interesses fundamentais enquanto cidadãos, quais sejam, realizar seus dois poderes morais e perseguir seu plano de vida. Em *Justiça como Equidade: uma reformulação*, o autor define esses bens como as “diferentes condições sociais e meios polivalentes geralmente necessários para que os cidadãos possam desenvolver-se adequadamente e exercer plenamente suas duas faculdades morais, além de procurar realizar suas concepções do bem” (RAWLS, John. **Justiça como equidade: uma reformulação**. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 81).

⁷⁴ Apenas os direitos e liberdades que não são básicos são objetos de distribuição do princípio da diferença. Os direitos e liberdades básicas são determinados pelo primeiro princípio, o da igualdade das liberdades. Para Rawls, o primeiro princípio é lexicalmente anterior ao segundo, que inclui a igualdade equitativa de oportunidades e o princípio da diferença.

⁷⁵ RAWLS, John. **Justiça como equidade: uma reformulação**. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 70.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ “A justiça alocativa, em contraste, se aplica quando se deve dividir certo conjunto de bens entre determinados indivíduos com necessidades e desejos conhecidos. O conjunto a ser alocado não é produção desses indivíduos, nem eles estão envolvidos em relações cooperativas” (RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Jussara Simões. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016, p. 100).

aplicado corretamente o procedimento”⁷⁸. Na justiça procedimental pura, então, não há um critério para o resultado correto da distribuição, e sim um procedimento que, se seguido, transfere sua “correção” aos resultados por ele produzidos. No caso das parcelas distributivas da cooperação social, o resultado das transações entre indivíduos, bem como suas posições sociais, são justas em razão do procedimento através do qual elas foram alcançadas⁷⁹.

Isso é central para Rawls ao tomar a estrutura básica como o assunto primeiro da justiça. Uma das razões de Rawls para que essa estrutura seja o objeto de princípios de justiça social é seu papel na garantia da *justiça de fundo*. O filósofo desenvolveu essa ideia em sua crítica ao libertarianismo de Nozick⁸⁰. Rawls argumenta que, mesmo que aceitemos que as condições sociais adequadas são aquelas que foram resultados de acordos livres firmados de forma equitativa, e mesmo que suponhamos que em um determinado momento alcancemos as circunstâncias que permitem que esses acordos sejam firmados dessa forma, com o passar do tempo, elas serão alteradas. Pois essa é a tendência das trocas individuais desreguladas⁸¹:

Quando nosso mundo social está infestado de hipocrisia e fraude, somos tentados a pensar que a lei e o poder político são necessários somente em virtude da propensão dos indivíduos a agir de forma injusta. Mas contrariamente a isso, a tendência é mais a justiça de base [justiça de fundo] ser corroída mesmo quando os indivíduos agem de forma justa. O resultado global de transações separadas e independentes é um afastamento, e não uma aproximação, com relação à justiça de base. Poderíamos dizer que, nesse caso, a mão invisível guia as coisas na direção errada e favorece uma configuração oligopolista de acumulações que se presta a manter desigualdades injustificadas e restrições de oportunidades equitativas.⁸²

Essa alteração de circunstâncias, ainda, pode ocorrer mesmo que ninguém aja injustamente, seguindo as regras de transição. Por essa razão, atribui-se um papel à estrutura política que rege a cooperação:

A menos que essa estrutura [básica] seja regulada e ajustada de forma apropriada, um processo social inicialmente equitativo acabará por deixar de sê-lo, por mais livres e equitativas que as transações possam parecer quando consideradas em si mesmas.⁸³

⁷⁸ RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Jussara Simões. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016, p. 104.

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 104-106.

⁸⁰ A obra de Nozick a qual Rawls faz menção é a *Anarchy, State, and Utopia* (1974). No Brasil: NOZICK, Robert. Anarquia, Estado e utopia. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. O autor deixa isso explícito em uma nota de rodapé do *Liberalismo Político* (RAWLS, John. **O liberalismo político**. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, p. 311, nota 6).

⁸¹ *Ibidem*, pp. 311-331.

⁸² *Ibidem*, p. 317.

⁸³ *Ibidem*, p. 315.

Isto é, um dos papéis da estrutura básica da sociedade é garantir que as condições de fundo permaneçam equitativas: “necessitamos de instituições especiais para preservar a justiça de base e de uma concepção especial de justiça para definir como essas instituições devem se estruturar”⁸⁴. Por *condições de fundo justas*, Rawls refere-se à ideia de que “certas regras têm de estar incluídas na estrutura básica como sistema de cooperação social a fim de que esse sistema permaneça equitativo ao longo do tempo, de uma geração para a outra”⁸⁵.

Ademais, Rawls está supondo que não existem normas possíveis a serem impostas sobre indivíduos que impedem o solapamento da justiça de fundo. Por essa razão, defende uma divisão de trabalho entre dois tipos de normas: (1) para as instituições que definem o pano de fundo social e compensam em relação às tendências de afastamento da justiça de fundo (por exemplo, leis sobre tributação); e (2) normas que regulam os acordos e transações individuais (por exemplo, regras de direito dos contratos e de direito trabalhista).⁸⁶ Como dito por Rawls sobre o vínculo entre tomar a estrutura básica como o assunto primário da justiça e o princípio da diferença como um caso de justiça procedimental pura:

Tomar a estrutura básica como objeto primário nos permite ver a justiça distributiva como um caso de justiça procedimental pura de fundo: quando todos seguem as regras publicamente reconhecidas de cooperação, a distribuição específica que daí resulta é aceita como justa, seja qual for. Isso nos permite tomar distância das gigantescas complexidades das inumeráveis transações da vida diária e nos dispensa de ter de acompanhar as mudanças de posição relativa de indivíduos específicos. A sociedade é um esquema permanente de cooperação equitativa ao longo do tempo sem nenhum começo ou fim determinado que seja relevante para a justiça política.⁸⁷

Então, em vez de avaliar a posição final dos indivíduos ou determinar a distribuição de um conjunto específico de bens já dados, o princípio da diferença (junto com o princípio das liberdades e da igualdade equitativa de oportunidades), estabelece uma *justiça de fundo* na qual os indivíduos perseguem seus interesses de uma estrutura de regras públicas. Todo aparato institucional do país que diga respeito à produção, circulação e consumo de bens deve ser desenhado de modo a satisfazer as exigências do princípio, por exemplo, regras de direito tributário, de direito contratual, de direito trabalhista e de direito das sucessões. Com instituições da estrutura básica mantendo essas condições, indivíduos, empresas e demais

⁸⁴ RAWLS, John. **O liberalismo político**. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, p. 317.

⁸⁵ RAWLS, John. **Justiça como equidade**: uma reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 2003, pp. 71-72.

⁸⁶ RAWLS, John. **O liberalismo político**. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, pp. 311-331.

⁸⁷ RAWLS, John. **Justiça como equidade**: uma reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 77.

associações da sociedade perseguem seus interesses como julgarem necessário, limitados pelo Direito vigente.

3.1.2. Princípio da diferença global *versus* autodeterminação dos povos

Explicado o princípio da diferença, cabe questionar como ele funcionaria como um princípio distributivo a cooperação global. Similar ao caso doméstico, o princípio orientaria que as desigualdades socioeconômicas existentes entre os membros dessa cooperação fossem limitadas para apenas aquelas que trouxessem benefícios para os menos favorecidos globais. Ou seja, em regra, viver sob um Estado específico não deveria justificar uma posição socioeconômica mais elevada, apenas aquelas que forem mais benéficas para os menos favorecidos globais. Mesmo supondo que todos os cidadãos vivam em sociedades democráticas, contexto no qual os Estados sob os quais elas vivem já os garantem uma lista de direitos e liberdades, bem como bens necessários para perseguir seu plano de vida, desigualdades socioeconômicas entre eles deveriam ser limitadas.

Se pelo projeto de globalizar o princípio da diferença estamos entendendo globalizar o princípio tal como ele foi formulado por Rawls, isto é, um princípio de justiça distributiva que pretende estabelecer um caso de justiça procedimental pura para as instituições da cooperação social, então o projeto de Beitz exigiria a criação de algo próximo a um governo global. Isso pois a própria ideia de justiça procedimental pura, como vimos, depende da existência de instituições que regulam as condições de fundo das transações individuais. São essas instituições, reguladas por normas orientadas pelo princípio da diferença, que permitem que o resultado das transações individuais ao longo do tempo sejam justas. Nesse caso, o princípio da diferença global, enquanto um princípio de justiça distributiva, orientaria que as instituições globais que regulam a produção, circulação e consumo de bens produzidos coletivamente fossem arranjadas à luz do princípio. Isso demandaria que todos os sistemas de tributação, propriedade, herança etc. fossem arranjados à luz do princípio. Nesse caso, evidentemente o esvaziamento da ideia de autodeterminação das comunidades políticas, pois tiraria dos Estados (e, com isso, dos indivíduos, num contexto democrático) a capacidade de decidir quais são os termos mais justos da distribuição de bens socialmente relevantes entre seus cidadãos, deixando isso a cargo de uma instituição global. Esse projeto de unificar globalmente a regulamentação de instituições econômicas ignoraria a possibilidade de

desacordo razoável sobre as exigências da justiça distributiva entre diferentes comunidades políticas.

Por outro lado, Beitz afirma que sua teoria cosmopolita forte não exige a construção de instituições políticas globais similares às dos Estados nacionais para ser implementada⁸⁸, bem como ela não deve ser lida como uma visão sobre estrutura institucional global⁸⁹. De qual outra forma poderíamos entender sua proposta sobre justiça, então?

Poderíamos interpretar o projeto dele de outra forma que não a ideia que está em Rawls, qual seja: como um princípio para avaliar a quantidade de bens a disposição de cada indivíduo (por exemplo, bens primários). Mas mesmo se fosse essa a leitura, realizar sua orientação de eliminação de desigualdades socioeconômicas entre indivíduos a apenas àquelas que que alavanquem a posição dos menos favorecidos em um mundo composto de Estados que exercem autodeterminação parece inviável. O exercício da autodeterminação ao longo do tempo mostra-se como um problema para aplicação de um princípio que limite as desigualdades socioeconômicas permitidas entre indivíduos de *diferentes* países, pois essas pessoas vivem sob instituições diferentes com a capacidade de tomar decisões que influenciam a disponibilidade futura dos bens objetos da distribuição. Tal é o *problema dinâmico* formulado por David Miller: “o problema de saber se a igualdade substantiva de qualquer tipo é um princípio defensável para um mundo formado por sociedades separadas que aspiram ser autodeterminadas”⁹⁰.

Miller ilustra o problema da seguinte forma: suponha que chegamos a um critério de comparação neutro entre as sociedades, uma “vantagem” que será objeto da distribuição⁹¹. Suponha também que, em um dado momento, conseguimos que todos os indivíduos do planeta tivessem igual acesso a essa vantagem (por exemplo, todas as pessoas do mundo com igual direito, oportunidades, recursos etc.). Supondo que as sociedades exercem direito de autodeterminação, Miller questiona o que aconteceria com o passar do tempo. Uma vez que as sociedades são capazes de fazer escolhas que afetam o nível de acesso a essa vantagem objeto da distribuição global, responde o autor, surgirá uma diferenciação entre níveis de acesso à

⁸⁸ BEITZ, Charles. **Political Theory and International Relations**: With a New Afterword by the Author. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999, p. 157.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 199.

⁹⁰ MILLER, David. **National responsibility and global justice**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2007, p. 68.

⁹¹ O que também não parece possível, dada a dificuldade de se estabelecer um critério para avaliar a posição dos indivíduos ao redor do mundo (em termos de, por exemplo, bens primários), em razão do pluralismo sobre o que é visto como um bem em cada sociedade e de diferentes ordenações que esses bens podem ter. Isso é o que Miller chama de *problema métrico* do cosmopolitismo forte. *Ibidem*, p. 62-68.

"vantagem" a depender da nacionalidade dos indivíduos, surgindo, assim, a diferença com a qual o cosmopolita forte quer acabar.

Para elucidar, tomemos um exemplo formulado pelo próprio Miller, aqui em uma versão simplificada: imagine que existam duas sociedades, a *Affluenza* e a *Ecologia*, em que, num dado momento, possuem o mesmo nível de recursos naturais. A sociedade *Affluenza*, em função das características de sua população, decide manter um padrão de consumo elevado e, por consequência, consome seus recursos rapidamente. Por outro lado, os indivíduos da *Ecologia* decidem adotar uma política de desenvolvimento sustentável, conservando seus recursos naturais. Com o passar do tempo, os níveis de recursos per capita serão maiores na *Ecologia* que na *Affluenza*⁹².

À luz do *problema dinâmico* formulado por Miller, devemos nos questionar: o que fazer em relação ao projeto de limitar a desigualdade socioeconômica entre indivíduos no limite permitido pelo princípio da diferença? Ora, não parece plausível supor que o resultado de condutas isoladas de atores internacionais seria o suficiente para resultar na limitação das desigualdades ao que é permitido pelo princípio da diferença. Seria necessário a construção dessas instituições, retirando dos Estados a capacidade de determinar a disponibilidade dos bens objetos da distribuição global. Ao mesmo tempo, construir tal aparato seria eliminar a autodeterminação, pelos motivos já expostos acima, quando abordamos a primeira leitura do princípio global.

Uma saída para a adoção de instituições globais análogas às domésticas, que parece ser a leitura do projeto de Beitz feita por Rawls (como veremos a seguir), é uma em que o princípio da diferença daria origem a um dever de transferência de uma sociedade para outra para possibilitar uma igualdade substantiva ao longo do tempo. Nessa versão, seguir as orientações do princípio é compatível com a existência de comunidades políticas autodeterminadas. Entretanto, destaca-se que seguir esse caminho seria abrir mão do *princípio da diferença* no sentido rawlsiano, pelas razões já explicadas. De qualquer forma, façamos alguns comentários.

No contexto em que os Estados já são internamente democráticos, um dever *constante* de transferência entre países para reduzir desigualdades socioeconômicas existentes entre indivíduos de diferentes nacionalidades não parece ser um dever de justiça plausível, ainda mais no contexto de Estados internamente democráticos. Exigir constantemente transferências

⁹² MILLER, David. **National responsibility and global justice**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2007, pp 62-69.

de países uns para os outros para possibilitar que as desigualdades existentes globalmente sejam sempre corrigidas parece acabar com a responsabilidade do Estado para com seus cidadãos, pois há sempre países a terem o dever de transferir riquezas para ele para alavancar a posição dos indivíduos menos favorecidos. Como dito por Miller, nesse contexto democrático, não parece plausível que seja uma demanda de justiça a exigência de transferências para corrigir desigualdades alcançadas pela tomada de decisão coletiva desses indivíduos.⁹³ Essa posição é, em certa medida, compartilhada com John Rawls. Em *Direito dos Povos*, respondendo à proposta de Beitz por um princípio da diferença global, elabora o seguinte exemplo: imagine um cenário em que exista duas sociedades no mundo, Sociedade A e Sociedade B. Ambas liberais com o mesmo número de habitantes e o mesmo nível de riqueza estimada em bens primários. A Sociedade A decide começar um processo de industrialização, enquanto a sociedade B, em função de seus membros adotarem um estilo de vida que dá valor aos momentos de lazer e da economia ser em grande parte pastoral, não adota o caminho de A. Com o passar dos anos, o país A, agora industrializado, será bem mais rico que o B. O autor utiliza esse exemplo para demonstrar o resultado inaceitável de se aplicar um princípio da diferença global de modo a taxar uma sociedade para dar a outra, supondo que ambas as sociedades são liberais e, portanto, seus cidadãos são livres e responsáveis pela decisão das instituições⁹⁴.

Entretanto, a argumentação de Rawls e de Miller não resolve a questão quando estamos diante de nosso mundo concreto, em que tanto os Estados não são internamente democráticos quanto pode ser o caso que a própria dinâmica internacional perpetue padrões de miséria. Nesse caso, não só o parâmetro de redistribuição “alavancar a posição dos menos favorecidos” é compatível com a autodeterminação, como, mais forte ainda, parece ser necessário para possibilitar a plena autonomia dos indivíduos, que está sendo tomada como valiosa aqui nesta monografia. Voltarei a isso na conclusão deste capítulo.

Em síntese, nesta seção defendi que o princípio da diferença global é incompatível com a autodeterminação dos povos. Fazendo uma leitura do projeto de Beitz à luz da formulação do princípio tal como está na obra de Rawls, um princípio da diferença global orientaria a construção de instituições globais para regular a produção, circulação e consumo dos bens produzidos, de forma a estabelecer uma justiça de fundo global dessa cooperação. Se

⁹³ MILLER, David. **National responsibility and global justice**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2007, pp. 70-72. Essa afirmação está associada à sua ideia de responsabilidade nacional, isto é, a ideia que é razoável atribuir uma responsabilidade coletiva aos concidadãos pelos bônus e ônus que eles produzem. *Ibidem*, p. 232.

⁹⁴ RAWLS, John. **O direito dos povos**. Tradução de Luís Carlos Borges. 2a edição. São Paulo: Martins Fontes, 2019, pp. 153-154.

lêssemos o princípio como um que avalia a posição final dos indivíduos, afastando-nos da pretensão de Rawls, suas orientações não parecem viáveis em um mundo de sociedades autodeterminadas. Ou seja, parece que ficamos com um dilema: para implementarmos o projeto de Beitz, teremos de abdicar o direito à autodeterminação tal como o entendemos hoje. Mas:

Desde que atribuamos algum valor à ideia de que, em um mundo culturalmente diverso, as comunidades políticas devem ser capazes de determinar seu próprio futuro, temos uma boa razão para permitir afastamentos significativos da igualdade global.⁹⁵

3.2. Uma defesa da autodeterminação a partir da autonomia política

O dilema apresentado anteriormente, sozinho, não é uma objeção ao projeto de Beitz. Poderíamos, a partir dele, defender que a autodeterminação precisa ser abandonada ou flexibilizada em nome da aplicação global do princípio de Beitz. Nesta seção, pretendo indicar que, independentemente das origens contingentes das fronteiras nacionais, um projeto liberal tem boas razões para seguir comprometido com a autodeterminação dos povos. A razão que apresentarei é a seguinte: a autodeterminação exerce um papel na garantia da autonomia política dos indivíduos.

3.2.1. A *autonomia política* em John Rawls

De início, cabe explicar o que estou entendendo por *autonomia política*. Adoto a noção tal como ela foi formulada por John Rawls. Para que ela possa ser devidamente compreendida, retomemos rapidamente o projeto do filósofo no livro *O Liberalismo Político* (original de 1993), obra em que a noção de autonomia toma uma centralidade evidente, apesar dela já ser objeto de preocupação desde *Uma Teoria da Justiça*. Em *Liberalismo Político*, Rawls responde ao seguinte questionamento: “como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais que se mantêm profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis?”⁹⁶.

⁹⁵ MILLER, David. **National responsibility and global justice**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2007, p. 74.

⁹⁶ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Tradução de Álvaro de Vita. Edição ampliada. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, p. 56

Esse pluralismo de visões de mundo, quando limitado ao *razoável*, isto é, limitado às visões compatíveis com a democracia, é tomado como um *fato*. Em outros termos: ele não é visto como uma condição a ser repudiada ou resolvida, mas como uma característica permanente da cultura pública de uma democracia.⁹⁷ Nesse sentido, o autor afirma que “Considerar um desastre o pluralismo razoável é o mesmo que considerar um desastre o exercício da razão em condições de liberdade”⁹⁸. Sendo esse um fato da vida política, um projeto liberal, para não cair em opressão institucional, precisa de uma concepção de justiça para definir os termos da cooperação social que possa ser endossada por todos os indivíduos comprometidos com o projeto democrático. Nos termos do autor, faz-se necessária uma concepção *política*: uma concepção formulada a partir de ideias, de valores e de princípios *políticos* implícitos na cultura política de uma democracia (e, portanto, autônoma em relação às visões conflitantes) e que tem por papel determinar a lista de direitos, liberdades e oportunidades aos quais os indivíduos da cooperação social terão direito. Essa concepção pode ser objeto do que ele chamou de *consenso sobreposto*, um consenso moral em que cada indivíduo endossa a concepção a partir de sua doutrina abrangente⁹⁹.

O ideal de democracia constitucional de Rawls, a *sociedade bem-ordenada*, é tal que a estrutura básica do regime é “efetivamente regulada por uma concepção política de justiça, concepção esta que é objeto de um consenso sobreposto que pelo menos englobe as doutrinas abrangentes razoáveis professadas por seus cidadãos”¹⁰⁰. Nesse contexto, instituições coercitivas do Estado estarão justificadas à luz de todos os indivíduos que estão submetidos às suas regras. Além disso, a concepção fornece uma base comum de justificação pública entre concidadãos para o uso do poder político, de modo que, ainda que discordem de decisões pontuais a respeito do exercício desse poder, ele pode ser visto como legítimo — o que é uma condição para a *autonomia política*. Na discussão pública sobre questões básicas de justiça e elementos constitucionais essenciais¹⁰¹, os cidadãos justificam suas posições uns aos outros com razões públicas, isto é, em termos de valores políticos compartilhados por todos (por exemplo, noções como respeito pela vida humana, segurança, saúde e igualdade).

⁹⁷ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Tradução de Álvaro de Vita. Edição ampliada. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, p. XXVII.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ibidem*, pp. 12-17.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 56.

¹⁰¹ Esse grupo de questões inclui qual é a estrutura geral do Estado (separação de poderes, competências de cada poder e limites impostos às maiorias), bem como o conjunto de direitos e liberdades da cidadania. Por exemplo, ao ser debatido questões sobre quem tem direito à determinada forma de propriedade, a ideia de razão pública orienta que a deliberação se dê por valores políticos, e não valores que só são endossados por determinadas doutrinas abrangentes (*Ibidem*, pp. 268-272).

Essa sociedade ideal seria também uma em que a concepção de justiça que fundamenta o regime atinge *publicidade plena*. Esse é um estado em que todos os concidadãos compartilham princípios de justiça e os enxergam refletidos nas instituições da cooperação, bem como compartilham entre si crenças que justificam a própria concepção. Voltaremos para o vínculo entre autonomia e publicidade adiante, mas, desde logo, destaca-se que essa noção está no coração de um projeto político liberal e, como dito por Waldron, vincula-se à seguinte ideia:

A sociedade deve ser uma ordem transparente, no sentido de que seu funcionamento e princípios devem ser bem conhecidos e disponíveis para apreensão e escrutínio público. As pessoas devem conhecer e compreender as razões da distribuição básica de riqueza, poder, autoridade e liberdade. A sociedade não deve ser envolta em mistério, e seu funcionamento não deve depender de mitologia, mistificação ou uma "mentira nobre".¹⁰²

Visto rapidamente o projeto político de Rawls, voltemos ao que nos interessa mais aqui: a ideia de *autonomia política*. O autor define a autonomia política como “a independência jurídica, a garantia de integridade dos cidadãos e o compartilhamento igual do exercício do poder político com os outros”¹⁰³, condição alcançada por cidadãos que vivem sob instituições que satisfazem o *critério de legitimidade liberal*, que exige o exercício do poder político seja justificável em termos que todos a ele submetidos poderiam razoavelmente aceitar¹⁰⁴. Em outras palavras, a autonomia garante que os indivíduos não estejam sujeitos ao poder estatal arbitrário conduzido por setores da população que usam as instituições para impor suas visões sobre o bem.

Destaca-se que ela é uma ideia *política*, característica que é valiosa para Rawls em razão da pretensão de se esboçar uma concepção que pode ser objeto de consenso sobreposto entre cidadãos com visões de bem conflitantes. Isto é, a realização da autonomia se dá no mundo *público*, deixando espaço para que os indivíduos se enxerguem conforme suas doutrinas abrangentes. Desta maneira, a concepção *política* de autonomia não se confunde com uma visão particular dessa noção¹⁰⁵:

¹⁰² WALDRON, Jeremy. Theoretical Foundations of Liberalism. **The Philosophical Quarterly**, Oxford, v. 37, no 147, pp. 127-150, abril/1987, p. 146.

¹⁰³ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Tradução de Álvaro de Vita. Edição ampliada. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, pp. 540-541.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pp. XLIX-L.

¹⁰⁵ Isto é, a de uma doutrina abrangente.

Essa autonomia plena da vida política deve ser distinguida dos valores éticos da autonomia e da individualidade, que podem aplicar-se à vida como um todo, tanto social quanto individual, da forma expressa pelos liberalismos abrangentes de Kant e Mill. A justiça como equidade enfatiza esse contraste: afirma a autonomia política para todos, mas aceita que os cidadãos separadamente decidam, à luz de suas doutrinas abrangentes, que peso deve ser conferido à autonomia ética.¹⁰⁶

Ademais, a autonomia política vincula-se com a própria ideia de pessoa da teoria de Rawls: a de *cidadão*, aquele que participa da cooperação social. Para que os cidadãos sejam movidos por um desejo de honrar os termos da cooperação e o próprio empreendimento cooperativo seja possível,¹⁰⁷ eles devem possuir dois poderes morais: a *capacidade para um senso de justiça* e a *capacidade para uma concepção de bem*. Para o autor, possuir esses poderes em um nível adequado faz parte do que significa participar da vida social e, se aceitamos como possível o projeto de realizar e perpetuar uma sociedade democrática, parece ser o caso que temos que aceitar que os indivíduos possuem essas características morais. A capacidade para um senso de justiça é aquela que torna os indivíduos aptos a “entender, aplicar e agir a partir de (e não meramente de acordo com) os princípios de justiça política que especificam os termos justos de cooperação social”¹⁰⁸; a capacidade para uma concepção de bem, por sua vez, refere-se a “ter, revisar e racionalmente perseguir uma concepção de bem”.¹⁰⁹

Dado que possuem os dois poderes morais, é plausível que a noção de *autonomia política* seja capaz de ser componente de uma concepção compartilhada pelos concidadãos, pois parece ser uma condição que todos os indivíduos, independentemente de suas visões de bem, precisam satisfazer para que possam perseguir seu plano de vida sem interferências injustificadas. Em especial, o senso de justiça dos indivíduos relaciona-se com a ideia de autonomia da seguinte forma: para o autor, ser politicamente autônomo é se submeter a instituições cujos princípios reguladores podem ser aceitos de modo razoável e conforme *seu senso de justiça*:

em sua conduta, eles [os cidadãos da sociedade bem-ordenada] não só cumprem os princípios de justiça, como também agem em conformidade com esses princípios, por considerá-los justos. Além disso, reconhecem esses princípios como aqueles que seriam escolhidos na posição original. É em virtude do reconhecimento público e da aplicação informada dos princípios de justiça em sua vida política, como o exige seu

¹⁰⁶ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Tradução de Álvaro de Vita. Edição ampliada. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, p. 93

¹⁰⁷ RAWLS, John. **Justice as Fairness: A Restatement**. Ed. Erin Kelly. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001, p. 19.

¹⁰⁸ *Ibidem*, pp. 18-19.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 19.

senso efetivo de justiça, que os cidadãos adquirem autonomia plena. Desse modo, a autonomia plena é realizada pelos cidadãos quando eles agem em conformidade com os princípios de justiça que especificam os termos equitativos de cooperação que esses cidadãos dariam a si próprios, caso se deixassem representar de forma equitativa como pessoas livres e iguais.¹¹⁰

Essa condição de *autonomia plena*, mencionada no trecho acima, é uma que os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada atingiriam. Ela está relacionada à satisfação da publicidade dos princípios que guiam as instituições do regime, isto é, à satisfação da publicidade plena (mencionada anteriormente): para o autor, a publicidade da concepção de justiça é “condição para que [os cidadãos] realizem sua liberdade como pessoas que, em termos políticos, são plenamente autônomos. Isso significa que, em sua vida política, não é necessário ocultar nada”¹¹¹.

3.2.2. Autodeterminação dos povos e autonomia política dos cidadãos

Em especial, o que está se tomando como valiosa aqui é a ideia de um cidadão autônomo é um que vive sob instituições justificadas por razões que ele poderia razoavelmente aceitar. Explicada essa noção, defendo nas próximas páginas que parece ser o caso que, para que indivíduos sejam politicamente autônomos, eles precisam exercer com seus concidadãos um direito coletivo à autodeterminação (ainda que esse direito também tenha que ser limitado, como veremos no capítulo seguinte). Como explicado no início deste capítulo, não pretendo delimitar uma concepção específica de autodeterminação dos povos. Mas, de qualquer forma, assumo que essa noção envolve que os indivíduos atualmente vivendo sob Estados possuam instituições de tomada de decisão coletiva que não estejam submetidas à imposição de ordens externas que eles não poderiam aceitar.

A autonomia política definida acima, claro, é um ideal regulador¹¹², mas seu exercício concreto por parte dos indivíduos se dá na prática institucional do dia a dia.¹¹³ Como mencionado brevemente acima, o senso de justiça dos indivíduos é central no projeto de autonomia política. Os cidadãos são politicamente autônomos quando são capazes de

¹¹⁰ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Tradução de Álvaro de Vita. Edição ampliada. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, p. 92.

¹¹¹ *Ibidem*, pp. 81-82.

¹¹² Essa noção de ideal regulador será explicada no capítulo seguinte, em especial, quando tratarmos do *Direito dos Povos* de Rawls.

¹¹³ Ou melhor, a busca por essa vida com autonomia política.

conhecer e aceitar voluntariamente os princípios que regem suas instituições políticas e sociais.

Não só isso: eles agem conforme esses princípios motivados por seu *senso de justiça*. Isso está relacionado à tese de Rawls segundo a qual cidadãos que vivem sob instituições políticas com princípios públicos de justiça, ao longo do tempo, têm seu senso de justiça educado por essas instituições. Em especial, no que diz respeito à estabilidade de um regime democrático, afirma:

dadas certas suposições que especificam uma psicologia humana razoável e as condições normais da vida humana, aqueles que crescem e se socializam sob instituições básicas justas adquirem um senso de justiça e uma lealdade que refletem nessas instituições e são suficientes para torná-las estáveis. Dito de outra maneira, o senso de justiça dos cidadãos, dados os seus traços de caráter e os seus interesses, tais como se constituíram vivendo nas circunstâncias de uma estrutura básica justa, é suficientemente forte para resistir às tendências usuais à injustiça.¹¹⁴

Apesar de Rawls ter desenvolvido esse tópico da psicologia moral em especial para lidar com a questão da estabilidade de uma sociedade bem-ordenada, parece ser o caso que o papel da cultura política na formação do senso de justiça dos indivíduos é um ponto relevante para a presente reflexão.

Em Rawls, a busca de reger a vida comum em termos que todos podem aceitar, por fornecer razões públicas, vai ser guiada pela cultura política pública dos cidadãos. Essa cultura compreende um fundo de ideais, valores e princípios que podem ser lastreados nos documentos e textos históricos do país, bem como nas instituições políticas e suas interpretações (por exemplo, decisões judiciais) e que, num contexto democrático, podem ser vistos como implicitamente compartilhados por todos os cidadãos¹¹⁵. Como colocado por David Miller, podemos ver a cultura política comum como “um conjunto de entendimentos sobre como um grupo de pessoas deve conduzir sua vida em conjunto”¹¹⁶. Essa cultura, evidentemente, é reformulada com o passar do tempo e, à luz dessas modificações, os indivíduos também reformam suas instituições. Toda essa cultura política parece informar o senso de justiça dos cidadãos, de modo que, o projeto de viver sob instituições que refletem seu senso de justiça é sempre algo inacabado.¹¹⁷

¹¹⁴ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Tradução de Álvaro de Vita. Edição ampliada. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, p. 168.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 16.

¹¹⁶ No original: “a set of understandings about how a group of people is to conduct its life together”. MILLER, David. **On Nationality**. Nova Iorque: Oxford University Press, 1995, p. 26. A noção de cultura política pública de Miller parece ser mais ampla que a de Rawls, abarcando coisas que, numa perspectiva rawlsiana, seriam vistas como abrangentes, isto é, estão fora do escopo dos valores políticos compartilháveis entre cidadãos razoáveis. Deixo essas diferenças de lado no momento.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 70.

Vinculado a esse papel da cultura pública na formação do senso de justiça dos cidadãos está o fato de não haver em Rawls uma descrição de uma democracia liberal pronta, a ser implementada independentemente das características da sociedade em questão e que, uma vez que isso ocorre, a autonomia política é perfectibilizada. Isto é, a leitura do projeto liberal rawlsiano feita nesta monografia é uma que, recusando aquelas que sugerem um indivíduo atomizado realizando um monólogo na reflexão sobre justiça, reconhece o contexto político no qual o indivíduo está inserido na fundamentação de estruturas coercitivas impostas sobre ele. Como já afirmado, ser politicamente autônomo é submeter-se a instituições cujos princípios reguladores poderiam ser aceitos a partir do experimento da posição original. Mas essa própria posição, como um instrumento de representação, é moldada a partir de juízos sobre justiça já adotados pelo indivíduo. Com isso não quero sugerir que o ponto de vista imparcial da posição original serviria simplesmente para sistematizar os juízos sobre justiça já firmados pelos indivíduos. Ele, enquanto um mecanismo de representação, pretende Rawls, nos ajuda a buscar o equilíbrio reflexivo. Nesse processo, podemos *abandonar* juízos que endossamos para sistematizar nossas convicções com os princípios alcançados através da posição original, ou, pelo contrário, abrir mão de princípios já aceitos quando contrastados com outros, que agora, à luz do ponto de vista imparcial, parecem mais bem fundamentados. Portanto, o ponto de vista imparcial é capaz de exercer um papel crítico dessas próprias convicções sobre justiça das quais partimos. Mas o que está se frisando aqui é o fato da posição original ser formulada a partir de convicções de justiça concretamente endossadas pelo indivíduo¹¹⁸. E aqui, novamente, o vínculo entre cultura política e autonomia é significativo.¹¹⁹

Sobre isso, escolhas a respeito da moldura institucional básica do país, reconhece o autor, como a escolha de existir ou não uma corte suprema com competência de revisar leis, ficam em aberto em sua teoria. Isto é, não apenas questões da política ordinária serão deixadas em aberto num projeto de democracia liberal (como legislação prevendo pena ao crime de maus tratos contra animais), mas também questões fundamentais a respeito do desenho institucional (como o desenho dos poderes). Sobre essas decisões de política ordinária, Rawls fala que:

¹¹⁸ Com isso também não quero sugerir que caberia à posição original simplesmente sistematizar “valores da comunidade”, como se os direitos dos indivíduos inseridos em determinado contexto político-institucional fosse dependente dos valores abrangentes compartilhados, o que esvaziaria o papel crítico da teoria. Esses “valores da comunidade” são características contingentes colocadas por trás do véu da ignorância, não servindo de fundamento para uma concepção de justiça.

¹¹⁹ Não explicarei aqui a posição original como um mecanismo de representação, esse ponto será explicado brevemente no próximo capítulo, ao vermos *O Direito dos Povos* de Rawls.

não afirmamos que uma concepção política formula valores políticos que possam resolver todas as questões legislativas. Isso nem é possível nem desejável. Há muitas questões da alçada do legislativo que só podem ser resolvidas por votações propriamente influenciadas por valores não-políticos. No entanto, pelo menos no tocante aos elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica buscamos efetivamente uma base consensual; enquanto houver pelo menos um acordo rudimentar com respeito a isso, é possível manter, assim esperamos, a cooperação social equitativa.¹²⁰

O próprio Rawls reconhece que, mesmo que os cidadãos democráticos cheguem num *consenso sobreposto* em torno de apenas sua concepção de justiça, isso não encerra o debate acerca do desenho institucional a ser adotado no país. Por exemplo, ele afirma que sua concepção não exige necessariamente uma organização econômica socialista, mas que, a depender das características da sociedade que adote seus princípios, a opção pelo socialismo está justificada:

a justiça como equidade não decide se os seus princípios são realizados com mais sucesso por alguma forma de democracia da propriedade privada ou por um regime liberal-socialista. Deixa-se a questão em aberto, para que seja resolvida pelas condições históricas, tradições, instituições e forças sociais de cada nação.¹²¹

Como mencionado acima, tais questões deverão ser resolvidas pela decisão política concreta. Ou seja, na teoria do autor há um reconhecimento dos limites da própria argumentação filosófica à luz da variedade de arranjos institucionais capazes de possibilitar uma autonomia política aos cidadãos.

É essa abertura ao pluralismo, que limita o que é razoavelmente aceito perante todos, que estou propondo aqui ao expandirmos o liberalismo político de Rawls para a cooperação internacional, recusando, assim, a proposta de Beitz. Essa expansão parece precisar andar ao lado da autodeterminação: não havendo a pretensão de se chegar a uma lista última de princípios justos, justificáveis *a todos os indivíduos, independentemente de seu contexto político-institucional*, não parece desejável um projeto que almeje esvaziar o espaço da autodeterminação dos povos em nome de uma construção institucional global capaz de realizar esses próprios princípios. Ou seja, não se trata aqui de recusar um projeto político internacional, mas de reconhecer os limites de um *projeto institucional global* à luz do que pode ser justificável a todos os indivíduos que seriam a ele submetidos. E esse é o vínculo sugerido entre autonomia política, cultura de fundo e autodeterminação: é no contexto da

¹²⁰ RAWLS, John. **Justiça como equidade**: uma reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 58.

¹²¹ RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Jussara Simões. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016, p. XIX.

prática política, imerso nessa cultura pública, que o senso de justiça é forjado. E, como dito por Rawls, numa democracia, autodeterminação permite que o corpo de cidadãos seja capaz de tomar suas próprias decisões e de determinar seu próprio caminho, no âmbito de suas instituições políticas domésticas.¹²² E a autonomia política

se realiza na vida pública pela afirmação dos princípios políticos de justiça e graças à proteção proporcionada pelos direitos e liberdades fundamentais; também se realiza pela participação nos assuntos públicos da sociedade e pelo compartilhamento de sua autodeterminação coletiva ao longo do tempo.¹²³

Para enfatizar o vínculo entre autonomia e senso de justiça (sendo esse último forjado no interior de uma cultura política), pensemos num exemplo. Suponha que existe uma máquina capaz de extrair *fisicamente* cidadãos de um país, preservando toda sua identidade, seus interesses, suas convicções sobre justiça, suas memórias, e jogá-los em outro país. Vamos chamá-la de *Máquina X*. A máquina nunca foi usada. Suponha também que todos os indivíduos do planeta vivem em democracias liberais. Agora pensemos num indivíduo, João, que vive em um país cujas instituições dividem os poderes instituídos em executivo, legislativo e judiciário. Na Constituição do país, atribui-se a uma corte judicial a competência de revisar leis federais através do controle de constitucionalidade. Imagine que, na madrugada do dia nove de maio de 2023, a máquina foi ligada e, pela primeira vez, utilizada. Ela embaralha todos os indivíduos do planeta, que, antes, estavam vivendo em diferentes democracias, e os coloca em diferentes países. O processo realizado pela Máquina X é indolor e, lembrando, mantém a identidade, as convicções de justiça, as memórias, bem como as demais características dos agentes. Ao acordar no dia dez de maio de 2023, João percebe que passou pelo processo de embaralhamento da Máquina e que (talvez por sorte) acabou sendo sorteado para o país em que já habitava. Mas, ele percebe também, todos seus concidadãos são outros. A partir de agora ele passará a viver compartilhando o poder político com indivíduos que até este momento não experimentaram, não sabem quase nada sobre a história institucional do país, a Constituição, grandes decisões judiciais que resolveram conflitos duradouros, bem como, pode ser o caso, não atribuiriam tanto valor a isso se estudassem a respeito. Esses indivíduos, agora concidadãos de João, por exemplo, entendem os limites da liberdade de expressão, bem como o conteúdo da educação pública, das mais variadas formas.

¹²² RAWLS, John. **O direito dos povos**. Tradução de Luís Carlos Borges. 2a edição. São Paulo: Martins Fontes, 2019, p. 155.

¹²³ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Tradução de Álvaro de Vita. Edição ampliada. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, pp. 92-93.

Esses concidadãos de João, agora, serão aqueles que participarão da vida pública e compartilharão com ele o uso do poder coercitivo do Estado. Pode-se questionar: não há nada que se perdeu com a utilização da máquina à luz de um projeto de viver sob instituições que refletem seu senso de justiça e de fundamentar as decisões do poder coercitivo em termos que todos submetidos a ele podem razoavelmente aceitar?¹²⁴

Claro, não estou sugerindo que, antes da máquina ser utilizada, isto é, quando João ainda vivia com seus concidadãos anteriores, havia um consenso em torno da existência do controle de constitucionalidade, do conteúdo obrigatório da educação pública, da forma mais adequada de se interpretar a liberdade de expressão etc. Existir um acordo moral sobre tantos tópicos não é realista. Mas havia, sim, uma prática social e institucional que se dava a partir do compartilhamento de interpretações já firmadas no judiciário, valores políticos interpretados à luz dessa experiência compartilhada, uma história institucional e, possivelmente, pelo menos em parte vista como valiosa por grande parte de seus participantes. Em outros termos, havia uma cultura política pública construída e vivida coletivamente através de gerações. O que pretendo com esse exemplo é apontar que é só no âmbito da cidadania que certas coisas são compartilhadas, independentemente das origens contingentes das fronteiras nacionais. E, como já mencionado acima, esse conjunto de valores e princípios compartilhados no âmbito doméstico irão variar de sociedade a sociedade. É no contexto da cultura política pública que o senso de justiça é forjado, que as convicções de justiça são construídas, experimentadas e modificadas.

Em síntese, se aceitamos o papel da cultura política na formação desse senso de justiça, bem como que há variações legítimas em um projeto liberal dessas convicções de justiça, então o que conta como termos recíprocos e adequados para regular as instituições políticas e sociais vai variar a depender do contexto. Para que os indivíduos vivam sob instituições que expressam suas convicções de justiça, parece ser o caso que suas instituições devam ser livres de interferências que eles não poderiam aceitar.

Nesta altura, alguém poderia aceitar o argumento da necessidade da autodeterminação dos povos para garantir a autonomia política dos indivíduos, mas ainda se perguntar: por que o exercício da autodeterminação precisa se dar no âmbito de Estados nacionais, e não através de outra forma de organização política? Nesse caso, já não é mais o projeto de Beitz, que tenta neutralizar as variações de pertencimento a Estados na determinação da distribuição global de bens. De qualquer forma, um breve comentário. Uma resposta comum à proposta de

¹²⁴ A ideia dessa máquina surgiu em uma conversa com o professor Paulo, após ele ter feito um comentário que sugeria algo nessa linha. Por essa razão, devo a ele os créditos pelo experimento mental da máquina.

construção de instituições políticas globais é a apresentação do dilema kantiano que é, em síntese, o apontamento que um governo global daria origem a um tirano global ou a guerras de povos por autodeterminação. Rawls aceita isso¹²⁵. Mas ainda que não queiramos entrar no debate sobre se está dentro dos limites da capacidade humana criar as condições para se perpetuar no tempo algo como um governo global (que, surpreendentemente, deixe espaço para diferenças nas culturas políticas), parece haver uma outra razão para não apostarmos numa modificação na forma de organização da vida política. Uma que questiona não se o projeto é realista, mas se o é desejável.

É uma contingência que nós nascemos em um momento histórico em que os indivíduos vivem em sociedades organizadas politicamente em Estados. É também uma contingência a atual delimitação territorial dos países existentes e que, dentro deles, certo conjunto de práticas e valores foram consolidados com o passar das gerações, de modo que a cultura política de cada um tenha se tornado o que é hoje. Independentemente de suas origens arbitrárias, a participação dos indivíduos em uma prática específica parece ser vista pelas pessoas como central a sua forma de vida, de modo que essa forma de se organizar politicamente, sozinha, é capaz de justificar sua conservação (e, assim, nos fornecer uma razão para nos afastarmos de projetos que dependem, para serem viáveis, de uma superação dessa forma de organização).

Um argumento similar foi elaborado por Cohen no texto *Rescuing Conservatism: A Defense of Existing Value* [Resgatando o conservadorismo: uma defesa do valor existente]. Para explicar a posição conservadora *fraca* defendida pelo autor, cabe retomarmos um de seus exemplos: o caso da *All Souls College*. Ele conta que seu *college* tinha a tradição de não receber fundos de fora e de destinar todo seu fundo aos seus próprios membros. Quando proposta uma reforma nessa posição de isolamento acadêmico, ele se opôs fortemente, independentemente dos possíveis frutos que essas trocas com demais *colleges* poderiam gerar para a pesquisa da *All Souls*. Dois argumentos estão por trás de sua posição pela conversação do isolamento acadêmico: (1) é legítimo que indivíduos desejem preservar coisas intrinsecamente valiosas; e (2) as pessoas possuem razões para quererem conservar

¹²⁵ Essa visão de Kant pode ser encontrada em *A Paz Perpétua* (1795), mas ela foge do escopo deste trabalho. Apenas pretendi apontar que é uma razão comumente trazida contra um governo global. Sobre isso, Rawls afirma em *Direito dos Povos*: "Aqui, sigo o exemplo de Kant na Paz Perpétua (1795) ao pensar que um governo mundial - com o que me refiro a um regime político unificado, com poderes jurídicos normalmente exercidos por governos centrais - seria um despotismo global, ou então governaria um império frágil, dilacerado pela guerra civil frequente, quando várias regiões e povos tentassem conquistar liberdade e autonomia políticas" (RAWLS, John. **O direito dos povos**. Tradução de Luís Carlos Borges. 2a edição. São Paulo: Martins Fontes, 2019, p. 46).

coisas que são valiosas para elas¹²⁶.

Cohen defende que tanto aquilo concebido como *coisas intrinsecamente valiosas*, isto é, quando “uma pessoa valoriza algo como a coisa valiosa particular que ela é”; quanto *coisas pessoalmente valorizadas*, quando “uma pessoa valoriza algo por causa da relação especial da coisa com aquela pessoa”, tornam racional o enviesamento em seu favor na hora de tomar uma decisão. Em síntese, a posição conservadora defendida pelo autor e ilustrada pelo exemplo de seu *college* é um “viés em favor de manter o que é de valor, mesmo diante de trocá-lo por algo de maior valor”¹²⁷.

Central ao argumento pela conservação das coisas que são valiosas para nós está a noção de pertencimento:

Nós somos apegados a coisas específicas porque precisamos pertencer a algo, e, portanto, precisamos que algumas coisas nos pertençam. Não podemos pertencer a algo abstrato. Não mantemos as catedrais simplesmente porque elas são bonitas, mas também porque elas são parte do nosso passado. Queremos que o passado esteja presente entre nós. Não queremos ser excluídos disso. Regozijamo-nos com nosso contato com a cultura do nosso passado. É claro que valorizamos nosso passado particular da mesma forma respeitosa como valorizamos qualquer outra cultura do passado, mas também o valorizamos de uma forma mais pessoal.¹²⁸

E esse papel que a coisa desempenha na nossa identidade deve ser levada em consideração na tomada de decisão:

Além da consideração do bem que podemos fazer, o que deve naturalmente afetar as nossas decisões, há também a consideração do que somos, da nossa identidade, e podemos legitimamente ter em conta o nosso desejo de preservar essa identidade.¹²⁹

A posição de Cohen pode ser trazida à presente reflexão para nos apontar para uma razão para a conservação do exercício da autonomia política no contexto de Estados pelo simples fato dele existir do modo que existe e ter o papel que tem na vida das pessoas (forjando sua identidade e convicções de justiça), independentemente da origem contingentes dessa forma de organização política. Cabe, sobre isso, um breve comentário. Uma preocupação plausível com esse tipo de argumento é que uma posição conservadora pode justificar a perpetuação de injustiças, mas acredito não ser necessária em relação ao

¹²⁶ COHEN, Gerald. Rescuing Conservatism: A Defense of Existing Value. *In*: COHEN, Gerald. **Finding oneself in the other**. Nova Jersey: Princeton University Press, pp. 143-174, 2013, p. 148.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 149.

¹²⁸ COHEN, Gerald. Rescuing Conservatism: A Defense of Existing Value. *In*: COHEN, Gerald. **Finding oneself in the other**. Nova Jersey: Princeton University Press, pp. 143-174, 2013, p. 168.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 147.

conservadorismo *fraco* de Cohen. Isso pois, como ele afirma, defende o enviesamento em prol de coisas de valor intrínseco ou que são vistas como valiosas por determinadas pessoas em função de sua relação com a coisa. A injustiça, por outro lado, não tem qualquer valor, bem como não deve haver nenhuma valoração individual da justiça: “Eu não tenho visões conservadoras sobre assuntos de justiça. Conservadores como eu querem conservar aquilo que possui valor intrínseco, e a injustiça carece de valor intrínseco — e tem, de fato, desvalor intrínseco”¹³⁰.

A conciliação entre um projeto igualitário e uma visão conservadora sobre as coisas de Cohen parece ser possível porque a razão para manter as coisas como elas são (atitude conservadora) é apenas *uma* das questões a serem levadas em consideração no raciocínio prático¹³¹. Mas, se somos igualitaristas, a razão de justiça deve ser a que, em regra, se sobrepõe às demais. Em outros termos, pela perspectiva conservadora de Cohen, estamos justificados a defender a conservação das coisas como elas são, exceto se elas são injustiças¹³². A justiça nos fornece uma razão forte para a mudança. Então, por exemplo, se for o caso que determinadas práticas estejam gerando dinâmicas injustas (seja em violação a princípios de justiça social ou de justiça global/internacional), então não é o caso que devemos preservar tal estado de coisas. Pelo contrário: há algo a ser corrigido em respeito ao próprio valor da autonomia política defendida. Portanto, desde que o exercício da autonomia política no contexto de Estados não seja intrinsecamente injusto, temos razão para mantermos as coisas como elas são e para nos afastarmos de projetos que, para serem viáveis, rompam com essa forma de organizar o mundo político que é visto como valiosa pelas pessoas. E se for o caso que a própria reprodução do sistema de Estados nacionais se constitua como uma injustiça, então a justiça nos fornece uma razão para sua reformulação, como abordaremos ao mencionarmos *o paradoxo da autonomia política* na conclusão do trabalho.

3.3. Conclusão

3.3.1. Considerações finais

Neste capítulo, defendi que parece ser o caso que há coisas que só são compartilhadas no âmbito da cidadania democrática e que, para possibilitar que os indivíduos sejam

¹³⁰ COHEN, Gerald. Rescuing Conservatism: A Defense of Existing Value. *In*: COHEN, Gerald. **Finding oneself in the other**. Nova Jersey: Princeton University Press, pp. 143-174, 2013, p. 144.

¹³¹ Como conciliar os diversos elementos na tomada de decisão não é abordado por ele. *Ibidem*, p. 145.

¹³² *Ibidem*, p. 172.

politicamente autônomos, a autodeterminação deve ser levada a sério em um projeto de justiça global. Defendi que, apesar de ser contingente que os indivíduos estão separados em comunidades políticas, ainda há algo de valioso na autodeterminação para um projeto liberal, em especial se aceitamos o papel da cultura na construção do senso de justiça e aspirações dos indivíduos. Se reconhecemos a existência de um pluralismo significativo e legítimo entre essas culturas políticas, parece que temos de abrir mão de um projeto institucional similar a um governo global. E, neste contexto, o exercício da autodeterminação coloca-se como um direito das comunidades vinculado à autonomia dos cidadãos. Mas disso não se segue que a autodeterminação dos povos ou sua contrapartida institucional dos poderes de soberania não possuam limitações externas ou que não existam deveres para com os indivíduos fora das fronteiras. Também não significa que não possam existir práticas globais que se constituam como um problema de justiça. O que foi negado até agora foi o projeto de Beitz por ele demandar um esvaziamento da autodeterminação dos povos.

3.3.2. Autodeterminação e redistribuição: um diálogo necessário

Antes de finalizarmos, preciso fazer um comentário a respeito do argumento desenvolvido neste capítulo, em nome da coerência e da clareza. Não rejeito todo e qualquer projeto de aplicação global de princípios que digam respeito à distribuição de bens sociais entre indivíduos de diferentes países. Meu argumento contra o projeto de um *princípio da diferença* global baseia-se em apontar que ele demandaria a construção de instituições globais análogas às domésticas para ser realizado, o que, eu sugeri, necessitaria a transferência da capacidade de regular das comunidades políticas para algo próximo a um governo global. Mas desse meu argumento não se segue a negação de um projeto de redistribuição que deixe espaço para a autodeterminação dos povos.

Não só um projeto desse tipo pode ser compatível com a autodeterminação como também pode ser necessário em certos casos para possibilitar a própria autonomia política de indivíduos fora de nossas fronteiras. Levar a sério a ideia de autonomia política e a de autodeterminação demanda refletirmos sobre mecanismos que possibilitem sua efetivação concreta (como veremos no próximo capítulo), e isso pode exigir, por exemplo, a criação de instrumentos que garantam que todos os indivíduos tenham acesso a uma lista mínima de bens (pensemos, por exemplo, em termos de um nível mínimo das capacitações de Sen)¹³³. Ora,

¹³³ A abordagem das capacitações de Sen parece de grande valor para a reflexão sobre atribuição de responsabilidade a agentes específicos na mitigação de privações severas de capacitações, o que não foi

fazer isso em um mundo em que a riqueza está concentrada também geograficamente parece envolver um dever de redistribuição entre países. Neste contexto, a autodeterminação não pode ser usada como uma escusa aos deveres de justiça (globais), assim como, no plano doméstico, o fato de eu ser uma pessoa privilegiada economicamente não pode servir de razão para rejeitar princípios distributivos. Mas, pelo contrário: assim como, no primeiro caso, valores como uma *igual liberdade* de todos os cidadãos fornecem uma razão para a defesa de medidas redistributivas, acredito que tanto a autodeterminação quanto a autonomia política sejam razões para a adoção de medidas que limitem a conduta de Estados e/ou atribuam deveres uns perante os outros. A liberdade individual em uma democracia precisa ser compatibilizada com as dos demais; similarmente, a autodeterminação de um povo precisa ser compatibilizada com as dos demais, o que exclui a alegação de se possuir um *direito de violar direitos*, de explorar, de perpetuar a existência de uma coerção que impede os outros indivíduos de se realizarem como autônomos. Essa questão não será trabalhada aqui com a profundidade que mereceria, com esse comentário apenas pretendo indicar o que *não estou* defendendo ou negando ao defender o espaço da autodeterminação em um projeto de justiça global.¹³⁴

No próximo capítulo, veremos uma forma de lidar com a questão da justiça internacional de um modo a deixar mais espaço para o pluralismo entre sociedades e, com isso, para a autodeterminação. Essa abordagem, como irei sugerir, também leva a sério a ideia de que, para que a autodeterminação se concretize, há que se regram práticas internacionais e, a depender do caso, construir mecanismos que possibilitem uma efetivação concreta de valores como o da autonomia e autodeterminação.

abordado neste trabalho. Sobre isso: SEN, Amartya. **The idea of justice**. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

¹³⁴ Agradeço ao Artur Tonon por ter me feito refletir sobre essa questão na ocasião da banca de defesa desta monografia. Esse comentário foi feito aqui na tentativa de tornar minhas ideias mais claras após sua arguição.

4. AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS E CONDIÇÕES DA COOPERAÇÃO GLOBAL

No capítulo anterior, defendi que a autodeterminação dos povos nos dá um motivo para rejeitarmos o projeto de Charles Beitz. O argumento foi no sentido de apontar que o projeto de Beitz, para ser implementado, depende de uma transferência das instituições políticas às instituições globais a capacidade de determinar a distribuição de bens aos quais os cidadãos de diferentes países têm direito. Com isso, diminui-se de modo significativo o espaço de atuação da política democrática, projeto que parece ser negativo do ponto de vista de um ideal de autonomia política dos cidadãos (tal como a encontrada na obra de John Rawls) ao desconsiderar variações entre culturas políticas e seus papéis na formação do senso de justiça dos cidadãos.

Entretanto, do exposto acima não se segue que não existam deveres internacionais, nem que esse exercício de autogoverno por parte das comunidades políticas não se submeta a limitações morais. Isso pois, para que o próprio projeto defendido seja possível, é preciso que certas circunstâncias internacionais estejam presentes, de modo que os indivíduos possam determinar o caminho das suas próprias instituições políticas. Em um exemplo mais radical, não há como se falar em autonomia de cidadãos que se encontram sob intervenção militar de um país vizinho, uma vez que estão submetidos ao exercício de poder arbitrário que não pode ser visto como justificado a partir de princípios que seus representantes poderiam endossar em um acordo hipotético. Ou seja, *pelo menos* um dever de não interferência entre Estados deve existir se aceitamos um projeto de autonomia política dos cidadãos. Em um exemplo menos radical, pelo mesmo motivo, não parece ser possível falar em autonomia política de cidadãos quando suas instituições domésticas são constrangidas por dinâmicas internacionais que condicionam de modo significativo o escopo de sua tomada de decisão política.

Este capítulo explora a seguinte ideia: endossado um projeto que toma o Estado como o agente promotor de justiça social, há que se preocupar com a limitação de práticas que solapam a possibilidade do avanço da justiça social no âmbito dos Estados e, assim, o próprio projeto de autonomia política através do exercício da cidadania democrática. Em certa medida, isso foi reconhecido por John Rawls: em sua obra *O Direito dos Povos (1999)*¹³⁵, o autor elabora uma concepção de direito e justiça internacional que pretende servir para regular

¹³⁵ As ideias presentes na monografia *O Direito dos Povos* começaram a ser desenvolvidas na década de 1990 e foram publicadas pela primeira vez no artigo de mesmo nome em 1993. No livro de 1999, Rawls reformula tais ideias e responde a alguns críticos, como Charles Beitz (RAWLS, John. *The Law of Peoples*. Em FREEMAN, Samuel (ed.). *John Rawls: Collected Papers*, pp. 529-564, 1999; RAWLS, John. *O direito dos povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. 2a edição. São Paulo: Martins Fontes, 2019).

a cooperação entre comunidades políticas livres e independentes. Por essa razão, neste capítulo irei apresentar o modo como John Rawls lida com o problema da justiça internacional.

O capítulo está organizado da seguinte forma: (4.1) inicialmente explico o ideal normativo estabelecido por Rawls em *O Direito dos Povos*, apontando ele como uma visão de justiça internacional que leva a sério a ideia de autodeterminação dos povos. Após isso, (4.2) considerando a sugestão da filósofa Laura Valentini, destaco que pode ser o caso de haver práticas sistêmicas que impeçam a capacidade de ação das instituições democráticas, mas que não tenham origem na violação direta dos princípios de Rawls por parte de algum país. Por essa razão, apresento a ideia de *coerção sistêmica* de Valentini como uma que pode contribuir com a análise crítica de dinâmicas internacionais vigentes ao identificar práticas que, por restringirem a capacidade de agir dos Estados, devem ser limitadas, se aceitamos o ideal do Direito dos Povos. Ao final do capítulo, enfatizo que a existência dessas dinâmicas coercitivas sobre Estados coloca-se como um problema por ser disruptiva a um projeto de realização da autonomia política dos indivíduos (apresentada no capítulo anterior) e não por atingir uma inviolabilidade do Estado tomada como um fim em si mesma.

4.1. O ideal de *O Direito dos Povos*: princípios para a política externa de democracias

John Rawls é amplamente conhecido por sua teoria da justiça e por seu projeto de liberalismo político, já mencionados, ainda que rapidamente, nos capítulos anteriores deste trabalho. Mas o autor não se limitou a abordar os termos de cooperação adequados para cidadãos livres e iguais: também lidou com a questão de qual tratamento as democracias liberais devem conferir a outros Estados (ou melhor, a outros *povos*¹³⁶). Nesta seção, pretendo explicar, em linhas gerais, o projeto de *O Direito dos Povos*, indicando que ele leva a sério a ideia de autodeterminação defendida no capítulo anterior.

O autor elabora uma “concepção política particular de direito e justiça, que se aplica aos princípios e normas do Direito e da prática internacionais”¹³⁷, que intitula de Direito dos Povos (a partir de agora, *DP*). Essa concepção, como já adiantado, servirá para regular a política externa de um povo liberal, sendo interna ao projeto liberal rawlsiano. Nas palavras do autor, o *DP* é “a extensão, a uma Sociedade dos Povos, da concepção liberal de justiça

¹³⁶ Mais sobre a distinção entre *povos* e *Estados* a seguir.

¹³⁷ RAWLS, John. **O direito dos povos**. Tradução de Luís Carlos Borges. 2a edição. São Paulo: Martins Fontes, 2019, p. 3.

interna”¹³⁸. Em que sentido? Rawls entende que a relação entre os povos deve ser guiada por princípios que todos eles poderiam aceitar enquanto povos *liberais* ou *decentes* (voltaremos a isso a seguir). Isto é, os termos de cooperação internacional, assim como os da cooperação democrática, devem satisfazer o *critério de reciprocidade*. Em seu liberalismo político, esse critério estabelece que o uso do poder coercitivo do Estado, que, em uma democracia, é tomado como poder coletivo de cidadãos livres e iguais, é legítimo apenas quando fundamentado a partir de razões razoavelmente aceitáveis por todos a ele submetidos¹³⁹. De modo similar, em sua teoria internacional:

Os princípios também devem satisfazer o critério da reciprocidade, já que esse critério é válido em ambos os níveis – tanto para cidadãos como cidadãos como entre povos como povos. No segundo caso, exige-se que, ao propor um princípio para regulamentar as relações mútuas entre povos, um povo ou os seus representantes devem pensar não apenas que seja razoável que o proponham, mas também que seja razoável que outros o aceitem.¹⁴⁰

Em sua concepção *ideal*, a cooperação internacional se dará conforme os termos recíprocos entre povos liberais e decentes, povos denominados por Rawls de bem-ordenados, que, juntos, constituirão a *Sociedade dos Povos*. Falando frouxamente, essa sociedade é o análogo no plano internacional da ideia de sociedade bem-ordenada: a Sociedade dos Povos é tomada como a descrição do que é um mundo ideal razoavelmente justo. Neste mundo, cada povo possui instituições políticas próprias, regidas por sua concepção pública de justiça, e, em suas relações recíprocas, seguem um Direito dos Povos razoavelmente justo¹⁴¹.

4.1.1. A escolha de princípios em uma posição original internacional

Para definir o conteúdo do *DP*, que determinará os termos recíprocos da cooperação, isto é, termos que podem ser razoavelmente aceitos por todos, o autor utiliza seu instrumento contratualista já referido nos capítulos anteriores: a posição original (de agora em diante, também *PO*). O desenho dessa posição agora é tal que as partes são representantes dos *povos*

¹³⁸ RAWLS, John. **O direito dos povos**. Tradução de Luís Carlos Borges. 2a edição. São Paulo: Martins Fontes, 2019, p. 12.

¹³⁹ RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Tradução de Álvaro de Vita. Edição ampliada. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020, XLIX.

¹⁴⁰ RAWLS, John. **O direito dos povos**. Tradução de Luís Carlos Borges. 2a edição. São Paulo: Martins Fontes, 2019, p. 74.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 3.

*liberais*¹⁴². E esses representantes estão por trás do *véu da ignorância*: eles não sabem características contingentes de seus representados, tais como o tamanho de seu território, riqueza e quantidade de recursos naturais. Pode-se dizer que as partes deliberam por razões apropriadas, por não possuírem essas informações moralmente irrelevantes para a escolha de princípios que, se colocadas à sua disposição, poderiam contaminar a escolha, fazendo com que ela deixasse de ser imparcial¹⁴³. Assim como no caso da PO para a elaboração de uma teoria de justiça social, o instrumento contratualista serve como um modelo de representação. Nesse caso, ele modela o que cidadãos de *diferentes* sociedades liberais poderiam considerar condições apropriadas para a deliberação sobre princípios internacionais¹⁴⁴.

O que guia a deliberação entre os representantes são os interesses fundamentais de povos democráticos, quais sejam, (1) aqueles dados pela concepção de justiça do povo; e (2) interesses relacionados ao autorrespeito enquanto povo. Em primeiro lugar, interesses dados pela sua concepção de justiça são tais que eles “lutam para proteger a sua independência política e a sua cultura livre com suas liberdades civis, garantir a sua segurança, o território e o bem-estar dos seus cidadãos”¹⁴⁵, bem como manter suas instituições políticas livres. Quanto ao segundo tipo de interesse, os povos exigem um tratamento em pé de igualdade com os demais¹⁴⁶.

As partes analisam, primeiramente, o que Rawls considera como “princípios tradicionais de justiça entre povos livres e democráticos”¹⁴⁷ (listados abaixo) e deliberam sobre suas interpretações mais adequadas. O motivo para a deliberação se limitar à interpretação de princípios de direito internacional, ao que parece, é que Rawls, em razão de

¹⁴² Rawls faz uso da posição original em dois níveis: doméstico e internacional. No primeiro nível, a posição original é composta de representantes de cidadãos para deliberar termos de cooperação social. No segundo nível, a posição original é composta de representantes dos povos liberais para deliberar os termos da cooperação internacional. Há, também, um outro uso da PO: entre povos decentes. Sobre esse último uso, é suficiente mencionar que, para Rawls, esses povos acordariam os mesmos princípios para o DP que os povos liberais. Por esse motivo, faço apenas uma única reconstrução da PO internacional, supondo que ela é composta por povos liberais.

¹⁴³ RAWLS, John. **O direito dos povos**. Tradução de Luís Carlos Borges. 2a edição. São Paulo: Martins Fontes, 2019, pp. 38-56.

¹⁴⁴ Em *O Liberalismo Político*, Rawls pretende que a concepção resultante do procedimento contratualista seja capaz de entrar em equilíbrio reflexivo com nossos juízos ponderados em todos os níveis de generalidade. Similarmente, ao formular uma teoria internacional, pretende que ela seja capaz de entrar em equilíbrio reflexivo com esses juízos ponderados e com nossa concepção liberal de justiça: “como cidadãos de sociedades liberais, devemos ser capazes de endossar, com a devida reflexão, os princípios e julgamentos do Direito dos Povos. A concepção de contrato social desse Direito, mais que qualquer outra concepção que conhecemos, deveria unir em uma visão coerente as convicções políticas e julgamentos políticos (morais) que consideramos, em todos os níveis de generalidade” (*Ibidem*, p. 74).

¹⁴⁵ *Ibidem*, 44.

¹⁴⁶ RAWLS, John. **O direito dos povos**. Tradução de Luís Carlos Borges. 2a edição. São Paulo: Martins Fontes, 2019, pp. 44-46

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 47.

estar preocupado em fornecer normas para política externa e pretender que seu projeto seja uma *utopia realista*¹⁴⁸, toma como *dado* que os indivíduos estão organizados em povos (e esses povos, por sua vez, possuem seus próprios governos). Sendo assim, considera adequado supor uma igualdade entre eles enquanto *povos*, e os representantes de cada um deles têm interesse em manter essa igualdade. Os princípios mencionados acima são os seguintes:

1. Os povos são livres e independentes, e a sua liberdade e independência devem ser respeitadas por outros povos.
2. Os povos devem observar tratados e compromissos.
3. Os povos são iguais e são partes em acordos que os obrigam.
4. Os povos sujeitam-se ao dever de não intervenção.
5. Os povos têm o direito de autodefesa, mas nenhum direito de instigar a guerra por outras razões que não autodefesa.
6. Os povos devem honrar os direitos humanos.
7. Os povos devem observar certas restrições especificadas na conduta na guerra.
8. Os povos têm o dever de assistir a outros povos vivendo sob condições desfavoráveis que os impeçam de ser um regime político e social justo ou decente.¹⁴⁹

Por exemplo, o autor afirma que as partes acordariam uma interpretação dos oito princípios acima que limitaria os dois poderes de soberania em um sentido tradicional, isto é, aqueles conferidos pelo direito internacional após o período das guerras entre os anos de 1618 e 1648, quais sejam, de entrar em guerra para perseguir seus interesses e soberania interna (fazer o que quiser dentro de suas fronteiras)¹⁵⁰:

No que diz respeito aos dois poderes de soberania, perguntamos: Que tipo de normas políticas os povos liberais, dados os seus interesses fundamentais, têm esperança de estabelecer para governar as relações mútuas entre si e com povos não liberais? (...) Em vista desses interesses fundamentais, os povos liberais limitam o direito do Estado de fazer guerras de autodefesa (se o permite a segurança coletiva), e o seu interesse pelos direitos humanos leva-os a limitar o direito de um Estado à soberania interna. No Direito dos Povos, as dificuldades de interpretar os oito princípios que relacionei tomam o lugar dos argumentos a favor dos primeiros princípios no caso nacional. O problema de como interpretar esses princípios sempre pode ser levantado, e deve ser debatido do ponto de vista da posição original do segundo nível.¹⁵¹

Os representantes na PO também acordariam diretrizes para o funcionamento de organismos internacionais. Por exemplo, uma vez que o representante não saberia as condições econômicas do povo que representa, buscaria acordar termos *equitativos* para o

¹⁴⁸ Abordo a ideia de utopia realista ao final desta seção.

¹⁴⁹ RAWLS, John. **O direito dos povos**. Tradução de Luís Carlos Borges. 2a edição. São Paulo: Martins Fontes, 2019, pp. 47-48.

¹⁵⁰ *Ibidem*, pp. 33-38.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 54.

comércio internacional, bem como diretrizes para a ajuda externa. O caso do comércio internacional é especificamente um exemplo dado pelo autor:

Considere o comércio justo: imagine que os povos liberais suponham que, quando adequadamente regulamentado por uma estrutura de fundo justa, um esquema comercial de mercado de competição livre deva ser vantajoso para todos, pelo menos a longo prazo. Uma suposição adicional, no caso, seria que as nações maiores, com as economias mais ricas, tentarão não monopolizar o mercado, conspirar para formar cartel e atuar como oligopólio. Com essas suposições e supondo, como antes, que se mantenha o véu da ignorância, de modo que nenhuma pessoa saiba se sua economia é grande ou pequena, todos concordariam com padrões de comércio justos para manter o mercado livre e competitivo (quando tais padrões podem ser especificados, seguidos e aplicados).¹⁵²

Os representantes da posição original sabem que, num contexto de desregulamentação dos mercados, as transações individuais ao longo do tempo irão gerar desigualdades excessivas entre os agentes, de modo a solapar as condições de fundo que permitem a cooperação recíproca entre povos¹⁵³:

Aqui eu presumo, como no caso doméstico, que, a menos que condições de fundo justas existam e sejam mantidas ao longo do tempo de uma geração para outra, as transações de mercado não permanecerão justas, e desigualdades injustificadas entre povos irão gradualmente se desenvolver. Essas condições de fundo e tudo que elas envolvem têm um papel análogo ao da estrutura básica da sociedade doméstica.¹⁵⁴

Ainda, sobre as diretrizes para os organismos internacionais (pensemos, por exemplo, no caso da OMC), os efeitos produzidos por eles deverão sempre ser analisados e, se necessário, corrigidos, à luz do DP. Isso é textual em Rawls: sobre esses organismos, ele afirma que “[s]e essas organizações cooperativas têm efeitos distributivos injustificados pelos povos, eles teriam de ser corrigidos e levados em conta pelo dever de assistência”¹⁵⁵.

¹⁵² RAWLS, John. **O direito dos povos**. Tradução de Luís Carlos Borges. 2a edição. São Paulo: Martins Fontes, 2019, p. 55.

¹⁵³ Por que esse seria o caso? Podemos pensar, por exemplo, na hipótese sugerida por David Miller: pode ser o caso que a existência de desigualdades extremas entre países torne difícil, senão impossível, para aqueles que estão na extremidade inferior da desigualdade desfrutar de uma medida adequada de autodeterminação. Isso se dá, aponta o autor, “ao menos que se imagine, contrafactualmente, que o interesse das nações ricas na autodeterminação diz respeito apenas a seus próprios assuntos internos, e não o que acontece no mundo” (MILLER, David. **National responsibility and global justice**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2007, p. 52).

¹⁵⁴ No original: “Here I assume, as in the domestic case, that, unless fair background conditions exist and are maintained over time from one generation to the next, market transactions will not remain fair, and unjustified inequalities among peoples will gradually develop. These background conditions and all that they involve have a role analogous to that of the basic structure in domestic society” (RAWLS, John. **The Law of Peoples**. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1999, p. 42).

¹⁵⁵ RAWLS, John. **O direito dos povos**. Tradução de Luís Carlos Borges. 2a edição. São Paulo: Martins Fontes, 2019, p. 55.

Por fim, destaca-se que o autor reconhece que a lista de oito princípios para uma concepção de justiça internacional é incompleta. Os casos de aplicação da posição original e de interpretação dos princípios abordados por ele são apenas exemplificativos. Para Rawls, pode ser o caso que outros princípios devam ser acrescentados, bem como seus oito princípios mais bem interpretados¹⁵⁶.

Cabem, agora, dois breves comentários sobre o procedimento de Rawls: o primeiro diz respeito às partes não representarem Estados e, o segundo, a elas não representarem indivíduos. Em primeiro lugar, repare que as partes da PO internacional são *povos*, não Estados. Os povos são pessoas organizadas em uma democracia liberal e unidas por simpatias comuns¹⁵⁷. Por endossarem uma concepção política de justiça, eles possuem uma natureza moral: suas concepções de justiça limitam o que eles fazem. Tomar as partes como povos (e não Estados) é essencial para o argumento contratualista de Rawls¹⁵⁸, pois insere uma natureza moral que explica a própria disposição de negociar termos com demais povos enquanto *iguais*: “[o] que distingue povos e Estados — e isto é crucial — é que povos justos estão plenamente preparados para conceder justamente o mesmo respeito e o mesmo reconhecimento adequados a outros povos como iguais”¹⁵⁹. Dessa forma, esses povos limitam suas condutas racionais pelas exigências do razoável:

Como cidadãos em uma sociedade nacional, os povos liberais são razoáveis e racionais, e a sua conduta racional, enquanto organizada e expressa nas suas eleições e votos, nas leis e políticas do seu governo, é similarmente limitada pela sua percepção do que é razoável. Como cidadãos razoáveis na sociedade nacional oferecem-se para cooperar em termos imparciais com outros cidadãos, os povos liberais (ou decentes) (razoáveis) oferecem termos de cooperação justos a outros povos. Um povo honrará esses termos quando estiver seguro de que outros povos também o farão. Isso nos leva aos princípios da justiça política, no primeiro caso, e ao Direito dos Povos, no segundo.¹⁶⁰

Outra razão para chamar os atores da teoria de povos e não de Estados que Rawls menciona (e que talvez seja interessante de ser exposta nesta seção para explicar seu projeto) é que os povos não possuem poderes de soberania em um sentido tradicional, como já mencionado. Ou seja, em sua teoria internacional não há uma ideia de que o governo de cada

¹⁵⁶ RAWLS, John. **O direito dos povos**. Tradução de Luís Carlos Borges. 2a edição. São Paulo: Martins Fontes, 2019, p. 48.

¹⁵⁷ No sentido de quererem viver sob o mesmo governo. Rawls não estabelece quais são as fontes dessa simpatia, parte apenas de sua *existência*. *Ibidem*, p. 32.

¹⁵⁸ Além de necessário para seu argumento da estabilidade da Sociedade dos Povos, o que será visto rapidamente quando abordarmos a ideia do DP como uma utopia realista.

¹⁵⁹ RAWLS, John. **O direito dos povos**. Tradução de Luís Carlos Borges. 2a edição. São Paulo: Martins Fontes, 2019, p. 45

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 33.

comunidade política é o autor de seus poderes. Pelo contrário: os governos dos povos só terão os poderes de soberania que forem compatíveis com um DP aceitável pelos demais povos como termos recíprocos¹⁶¹.

Em segundo lugar, as partes da posição original são povos, não *indivíduos*. Como visto no capítulo anterior, Charles Beitz propôs que a cooperação internacional fosse avaliada à luz de uma teoria de justiça global que pudesse ser vista como resultado de um acordo entre todos os *indivíduos* participantes da cooperação global. Por outro lado, Rawls, ao elaborar sua doutrina do Direito dos Povos, defende que os termos adequados para regular a cooperação internacional são aqueles que poderiam ser resultado de um acordo hipotético entre *povos*. Por que povos, e não indivíduos?

Em primeiro lugar, se procedêssemos como Beitz, a teoria resultante seria uma que atribuiria iguais direitos e liberdades a todos os indivíduos do planeta, como no caso de concidadãos de uma democracia. Para Rawls, tal teoria, que pretende orientar a política externa de democracias, conduziria à tentativa de moldar os povos não liberais a adotarem políticas liberais. E isso seria um erro da teoria, pois ela suporia que apenas povos liberais têm a disposição de cooperar em termos recíprocos. No DP de Rawls, por outro lado, há espaço para a convivência com povos não liberais que atinjam um grau de decência.¹⁶² Esses povos *decentes* são uma ficção de Rawls e, se existirem, merecem um tratamento em pé de igualdade na cooperação internacional em razão de possuírem características de decência¹⁶³, como um povo que tenha uma *hierarquia de consulta decente*. Uma sociedade com essa organização hierárquica, ainda que não seja liberal, possui instituições reguladas por uma ideia comum de justiça, bem como mecanismos de participação da população na tomada de decisão política: todos os grupos da sociedade são representados enquanto grupos. E, apesar de poder ter uma religião oficial do Estado (como no caso do povo hipotético Casanistão¹⁶⁴),

¹⁶¹ RAWLS, John. **O direito dos povos**. Tradução de Luís Carlos Borges. 2a edição. São Paulo: Martins Fontes, 2019, pp. 33-36.

¹⁶² *Ibidem*, pp. 106-108.

¹⁶³ A ideia de *decência* é uma ideia normativa: “Assim como no caso da ideia do razoável no liberalismo político, não há nenhuma definição de decência a partir da qual possam ser deduzidos os dois critérios (...) Penso na decência como uma ideia normativa do mesmo tipo que a razoabilidade, embora mais fraca (isto é, abrange menos que a razoabilidade). Damos-lhe significado pelo modo como a usamos (...) Essa descrição de decência, como a da razoabilidade, é desenvolvida expondo os vários critérios e explicando o seu significado. O leitor tem de julgar se um povo decente, como dado pelos dois critérios, deve ser tolerado e aceito como membro de boa reputação da Sociedade dos Povos” (*Ibidem* pp. 87-88).

¹⁶⁴ Esse é um povo islâmico hipotético cujas instituições não separam o Estado da igreja e onde os fiés da religião são os únicos que podem acessar alguns cargos de tomada de decisão. As decisões, apesar de serem tomadas apenas por indivíduos dessa religião, são adotadas após uma consulta com todos os grupos da sociedade. Cada indivíduo da sociedade pertence a um grupo e os membros são vinculados por interesses fundamentais. Cada grupo é representado na hierarquia de consultas. O grupo que toma a decisão no topo da hierarquia deve ouvir os posicionamentos de todos os grupos e justificar sua decisão, que deve estar de acordo

permite que os indivíduos que se opõem à doutrina abrangente do regime gozem de liberdade de expressão e de liberdade religiosa em um grau suficiente (mesmo que não igual à maioria). Ainda, suas instituições garantem uma lista de direitos humanos¹⁶⁵ a seus cidadãos, bem como o direito de emigrar¹⁶⁶. Evidentemente Rawls não considera essa sociedade fictícia justa, uma vez que suas instituições não são regradas por alguma concepção de justiça liberal, mas, como já dito, defende que elas possuem características que justifiquem seu direito à tolerância. Ou seja, os Estados cujas instituições são reguladas por uma concepção liberal de justiça não estão justificados a aplicar sanções contra esses povos para, por exemplo, a fazerem adotar características de instituições liberais. Entre as razões do autor para essa tolerância está o reconhecimento do pluralismo que marca o cenário internacional: esses povos sinceramente endossam uma ideia de justiça comum, não liberal, e acreditam que devem ser respeitadas enquanto povo¹⁶⁷. Portanto, um dos motivos para os representados na posição original serem povos, e não indivíduos, é deixar espaço para a *autodeterminação dos povos decentes*, que seriam capazes de endossar termos para cooperação internacional recíprocos, mas não de endossar um liberalismo igualitário global (como proposto por Beitz):

É importante enfatizar que as razões para não impor sanções não se resumem unicamente à prevenção de possíveis erros no trato com um povo estrangeiro. O perigo de erro e também de arrogância da parte dos que propõem sanções deve, naturalmente, ser levado em conta; contudo, as sociedades hierárquicas decentes devem possuir certas características institucionais que mereçam respeito, mesmo se as suas instituições como um todo não forem suficientemente razoáveis do ponto de vista do liberalismo político ou do liberalismo em geral. As sociedades liberais podem divergir amplamente de muitas maneiras: por exemplo, algumas são muito mais igualitárias que outras. Contudo, essas diferenças são toleradas na sociedade dos povos liberais. As instituições de alguns tipos de sociedades hierárquicas não podem ser também similarmente toleráveis? Creio que sim.¹⁶⁸

com uma concepção dos interesses especiais do Casanistão, tal concepção, por sua vez, pode ser compartilhada por muçulmanos e não muçulmanos (*Ibidem*, pp. 98-102).

¹⁶⁵ A lista de direitos humanos a que Rawls se refere contempla: (a) direito à vida, entendido como direito a meios de subsistência e segurança; (b) direito à liberdade, entendido como liberdade de consciência (em grau suficiente para garantir a liberdade religiosa e de pensamento), bem como estar livre da servidão, da escravidão e do trabalho forçado; (c) direito à propriedade pessoal; e (d) direito à igualdade formal (casos similares devem ser tratados de forma similar) (RAWLS, John. **O direito dos povos**. Tradução de Luís Carlos Borges. 2a edição. São Paulo: Martins Fontes, 2019, p. 85). Essa lista de direitos humanos, para Rawls, não pode ser tomada como exclusivamente liberal. É uma lista mínima para sua sociedade ter uma cooperação social: “Aquilo que veio a ser chamado direitos humanos tornou-se condição necessária de qualquer sistema de cooperação social. Quando são regularmente violados, temos o comando pela força, um sistema escravista e nenhuma cooperação, de nenhum tipo” (*Ibidem*, p. 89).

¹⁶⁶ *Ibidem*, pp. 77-102.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 108.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 109, grifo nosso.

Em segundo lugar, além da tolerância dos povos decentes, parece que a noção de autodeterminação dos povos (liberais) é tomada como uma razão para o DP não ser formulado em uma PO composta de indivíduos. Como mencionado no capítulo anterior, Rawls rejeita a concepção que resultaria dessa formulação da posição original, pois, em sua interpretação, aplicar os princípios da justiça como equidade à cooperação internacional demandaria transferências constantes de uma sociedade para outra, o que, num contexto em que cada sociedade é democrática, seriam injustificadas. Já vimos a elaboração que ele faz disso no capítulo anterior, ao expormos seu exemplo da sociedade A e B.¹⁶⁹ Com o exemplo, ele pretendeu sustentar que seria inaceitável aplicar um princípio da diferença global para transferir recursos de uma para outra. As transferências justificadas, para ele, seriam aquelas exigidas pelo dever de assistência, um dever de ajuda externa¹⁷⁰. Ao elaborar essa resposta, Rawls enfatiza que seu dever de ajuda deixa mais espaço para a autonomia das comunidades políticas. E que essa autonomia é vista como algo valioso em seu projeto: "a autodeterminação, devidamente limitada por condições adequadas, é um bem importante para um povo, e (...) a política exterior dos povos liberais deve reconhecer esse bem"¹⁷¹. E, novamente, isso parece estar vinculado ao seu reconhecimento de um pluralismo razoável que é característico de nosso mundo:

Deixando de lado a questão complicada de determinar se algumas formas de cultura e modos de vida são bons em si, como creio que são, certamente é um bem para os indivíduos e associações estarem vinculados à sua cultura particular e participarem de sua vida pública e cívica comum. Dessa maneira, pertencer a uma sociedade política particular e sentir-se à vontade no seu mundo cívico e social ganham expressão e plenitude. Isso não é pouca coisa. É um argumento a favor da preservação de espaço significativo para a ideia de autodeterminação de um povo e a favor de algum tipo de forma frouxa ou confederada de Sociedade dos Povos.¹⁷²

Um comentário final: para Rawls, ainda que, na posição original, haja a separação dos indivíduos enquanto “povos” e, com isso, um fator contingente influencie ao que os indivíduos têm direito (dado que cada povo controlará seu território, algo que é historicamente arbitrário), isso não significa que as fronteiras nacionais não possam ser justificadas. Uma vez recusado um projeto de governo global, existirão fronteiras de algum

¹⁶⁹ Essas duas sociedades do exemplo são tomadas como democráticas e, portanto, seus indivíduos são vistos como responsáveis pelas decisões tomadas por suas instituições.

¹⁷⁰ O dever de assistência será explicado ao fim desta seção, quando entrarmos na parte não ideal de sua teoria internacional. Mas cabe adiantar aqui que ele seria um dever de ajuda externa para sociedades que não conseguiram estabelecer seu regime bem-ordenado. Ou seja, é um princípio do DP que faz parte da teoria não ideal.

¹⁷¹ RAWLS, John. **O direito dos povos**. Tradução de Luís Carlos Borges. 2a edição. São Paulo: Martins Fontes, 2019, p. 111.

¹⁷² *Ibidem*, pp. 146.

tipo. O critério de legitimidade para avaliar o modo como um determinado governo lida com questões que transcendem essas fronteiras (por exemplo, se utilizará sua riqueza natural de recursos para exercer pressão de algum tipo sobre outro povo; ou se usufruirá de sua riqueza acumulada exclusivamente em benefício de seus cidadãos, mesmo que indivíduos fora de suas fronteiras estejam passando fome) será dado pelo próprio DP, isto é, por termos que todos os povos poderiam acordar¹⁷³.

4.1.2. O Direito dos Povos como uma *utopia realista*

O DP resultante do experimento contratualista explicado acima serviria como uma concepção política de justiça para a Sociedade dos Povos, fornecendo uma base compartilhada de razões através das quais os povos podem deliberar enquanto livres e iguais, ainda que a cooperação internacional seja marcada por um pluralismo¹⁷⁴. Como vimos no capítulo anterior, em sua teoria política, Rawls parte do *fato do pluralismo razoável*. No plano internacional, também já adiantado na subseção anterior, o autor toma como dado um pluralismo entre povos, isto é,

diferenças razoáveis e esperadas entre os povos, com as suas instituições e línguas, religiões e culturas diferentes, assim como suas diferentes histórias, situados que estão nas diferentes regiões e territórios do mundo e experimentando acontecimentos diferentes (...) (Essas diferenças são paralelas ao fato do pluralismo razoável em um regime nacional).¹⁷⁵

O projeto explicado acima é um ideal normativo. A teoria ideal, para Rawls, é uma que estabelece um objetivo social valioso a ser alcançado. E, defende o autor, o ideal do Direito dos Povos pode ser visto como uma *utopia realista*. A “filosofia política é realisticamente utópica”, afirma ele, “quando estende o que comumente pensamos ser os limites da possibilidade política praticável e, ao fazê-lo, nos reconcilia com nossa condição política e social”¹⁷⁶. Faço agora alguns comentários sobre essa ideia.

Em que sentido sua teoria é *utópica*? Seu caráter utópico consiste em elaborar termos de cooperação que definem o escopo do *razoável* que limita o exercício do poder exercido por

¹⁷³ RAWLS, John. **O direito dos povos**. Tradução de Luís Carlos Borges. 2a edição. São Paulo: Martins Fontes, 2019, pp. 49-50.

¹⁷⁴ *Ibidem*, pp. 70-75.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 70.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 15.

Estados. Descreve um mundo de sociedades democráticas (ou decentes) que coexistem de modo a garantir que cada uma delas seja capaz de realizar a justiça social no âmbito das suas instituições, de forma que a autonomia política dos cidadãos seja realizada. Entretanto, também defende o autor, essa teoria leva em conta os limites da possibilidade humana, motivo pelo qual ela tem aspectos *realistas*. Essa uma das razões pelas quais ele parte do fato que os indivíduos estão agrupados em sociedades domésticas para pensar a política externa:

O Direito dos Povos parte do mundo político internacional como o percebemos e tem interesse em como deve ser a política exterior de um povo liberal razoavelmente justo (...) [P]ermite que examinemos, de maneira razoavelmente realista, qual deve ser o objetivo da política exterior de um povo democrático liberal.¹⁷⁷

E, também por isso, há uma defesa da tolerância com povos decentes. Como já mencionado, seu projeto não depende que todos os povos do mundo tenham instituições liberais, mas que satisfaçam padrões de decência (que incluem o respeito aos direitos humanos, o não envolvimento em guerras e disposição para cooperar em termos recíprocos com outros povos). Esses povos devem ser vistos como iguais e tratados de forma recíproca e, Rawls acredita, também endossariam o mesmo Direito dos Povos. Parece haver, aqui, um reconhecimento dos limites do próprio liberalismo em razão do pluralismo característico do mundo, pluralismo esse que, assim como no caso do pluralismo doméstico, é tomado como um *fato* (quando limitado: no primeiro caso, ao pluralismo de concepções compatíveis com a democracia; no segundo, aos padrões de decência)¹⁷⁸. Igualmente importante para seu aspecto realista é que esses princípios sejam capazes de serem aplicáveis a arranjos e que esses arranjos sejam estáveis (por exemplo, algo como um princípio da maximização da utilidade das instituições de cooperação internacional não seria realístico, pois, para Rawls, não seriam aplicáveis de modo claro e aferível pelos indivíduos).

Ainda, quanto ao seu aspecto realista, o Direito dos Povos seria estável independente de unidade religiosa: a estabilidade seria adquirida pelas *razões certas*. Vimos brevemente, no capítulo anterior, que Rawls atribui a um mecanismo psicológico razoável a estabilidade: o pertencimento a uma cultura política pública ao longo do tempo age de forma a influenciar o senso de justiça dos cidadãos, de modo que eles passam a ser motivados pelos ideais políticos difundidos na cultura. No caso internacional, os mecanismos institucionais seriam tais que

¹⁷⁷ RAWLS, John. **O direito dos povos**. Tradução de Luís Carlos Borges. 2a edição. São Paulo: Martins Fontes, 2019, p. 108.

¹⁷⁸ “Penso que o esclarecimento a respeito dos limites do liberalismo recomenda que tentemos conceber um Direito dos Povos razoavelmente justo que povos liberais e não liberais possam endossar conjuntamente. A alternativa é um cinismo fatalista que concebe o bem da vida unicamente em termos de poder” (*Ibidem*, p. 102).

garantiriam o desenvolvimento de um senso de justiça que motivaria os cidadãos a defender que seu governo siga os princípios do DP. Rawls acredita que isso possa ocorrer em um grau suficiente, ainda que mais fraco que o senso de justiça do caso doméstico. Há uma aposta que, com o passar do tempo de cooperação, os povos terão uma disposição de limitar seu autointeresse e ceder para outro:

Gradualmente, os povos não são mais movidos apenas pelo interesse próprio ou pelo cuidado recíproco, mas vêm a afirmar sua civilização e cultura liberais e decentes até que, por fim, estejam prontos para agir com base nos ideais e princípios que a sua civilização explicita.¹⁷⁹

A filosofia política enquanto utopia realista, acredita Rawls, ao nos apontar a possibilidade de um mundo social justo, pode nos reconciliar com nosso mundo, influenciando no modo como agimos politicamente. Em suas palavras, “a filosofia política provê um objetivo de esforço político de longo prazo e, ao trabalhar rumo a ele, dá significado ao que podemos fazer hoje”¹⁸⁰.

Cabe ressaltar, como já adiantado anteriormente, que o DP faz parte do liberalismo de Rawls e estabelece às democracias liberais o dever de cooperar com outros povos em termos que eles podem razoavelmente aceitar, quando eles também estiverem dispostos a isso. Estabelece, assim, limites ao exercício razoável do poder econômico e militar. Para que esse projeto seja possível, há uma aposta na natureza moral dos povos organizados em democracias: em razão de sua razoabilidade, esses povos estão dispostos a limitar a perseguição de seus interesses racionais aos termos recíprocos de cooperação internacional¹⁸¹.

4.1.3. A teoria não ideal do Direito dos Povos

Antes de finalizarmos esta seção sobre o Direito dos Povos, cabe mencionar que Rawls também lida com questões da teoria não ideal na obra. Essa é a teoria que lida com princípios “de transição”, isto é, que buscam conduzir o estado de coisas vigente à situação ideal, o mundo tomado como valioso. Sobre a teoria não ideal, Rawls afirma:

A teoria não ideal pergunta como esse objetivo a longo prazo poderia ser alcançado, ou aproximado, geralmente em etapas graduais. Ela busca políticas e cursos de ação

¹⁷⁹ RAWLS, John. **O direito dos povos**. Tradução de Luís Carlos Borges. 2a edição. São Paulo: Martins Fontes, 2019, p. 148.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 168.

¹⁸¹ *Ibidem*, pp. 44-46.

moralmente permissíveis, politicamente possíveis, e com probabilidade de serem eficazes. Assim concebida, a teoria não ideal pressupõe que a teoria ideal já esteja disponível. Isso porque, até o ideal ser identificado, pelo menos no contorno – e isso é tudo o que devemos esperar –, a teoria não ideal carece de objetivo, de meta com referência à qual suas perguntas podem ser respondidas.¹⁸²

No plano ideal, explicado anteriormente, fazemos algumas suposições: por exemplo, ao elaborar sua teoria da justiça, Rawls afirma que supõe uma obediência estrita e a existência de condições favoráveis para a realização de uma sociedade justa¹⁸³. Mas o plano teórico não ideal, à luz da pretensão de fornecer diretrizes à situação ideal, leva em consideração mais aspectos contingentes do que o plano ideal. Em especial, há dois tipos de teoria não ideal para o autor: aquela que lida com condições de falta de conformidade [*conditions of noncompliance*] e aquela que lida com a existência de condições desfavoráveis que tornam o alcance de uma sociedade bem-ordenada difícil ou improvável. No âmbito de sua teoria internacional, Rawls se engaja com esses dois tipos de teoria não ideal. E, como destacarei brevemente nesta seção, alguns princípios entre os oito do DP fornecem diretrizes para a situação não ideal.

Em primeiro lugar, o autor, ao lidar com a questão da existência de povos que se recusam a cooperar em termos recíprocos (o que ele chama de Estados fora da lei), estabelece quais medidas os povos liberais podem adotar para se defender. Estabelece que os povos possuem o direito de entrar em guerra apenas em legítima defesa, seguindo princípios de guerra justa¹⁸⁴. Como mencionado no início desta seção, são princípios do DP: (a) “Os povos têm o direito de autodefesa, mas nenhum direito de instigar a guerra por outras razões que não autodefesa”; e (b) “Os povos devem observar certas restrições especificadas na conduta na guerra”¹⁸⁵.

Em segundo, lida com o segundo tipo de teoria não ideal ao questionar quais deveres os povos liberais possuem em relação às sociedades oneradas [*burdened societies*], sociedades cujas circunstâncias históricas, sociais e econômicas são tais que não conseguem se tornar bem ordenadas. Em relação a elas, os povos liberais possuem o dever de assistência, qual seja, o de fornecer ajuda externa para que elas sejam capazes de construir suas próprias instituições

¹⁸² RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Jussara Simões. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016, p. 118.

¹⁸³ *Ibidem*, pp. 303-305.

¹⁸⁴ Sobre isso, ver: *Ibidem*, parte III, §§13-14.

¹⁸⁵ RAWLS, John. **O direito dos povos**. Tradução de Luís Carlos Borges. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2019, pp. 47-48.

decentes ou liberais. O objetivo desse dever é possibilitar a construção de instituições próprias para cada povo, à luz do ideal de uma Sociedade dos Povos¹⁸⁶.

Visto o projeto do DP de Rawls, destaca-se que ele é compatível com a autodeterminação defendida no capítulo anterior e, de fato, necessário para algum projeto de autodeterminação substantiva em vez de meramente formal. Isso pois, para que as instituições de tomada de decisão coletiva de uma sociedade de fato possibilitem que os indivíduos a ela submetidos determinem seu próprio caminho, elas não podem estar constantemente submetidas a ameaças de, por exemplo, sanções econômicas, condicionando sua escolha política ao arbítrio de uma vontade externa. Assim, parece que o endosso de um projeto de autonomia política através da autodeterminação democrática nos aponta para a necessidade de se limitar ao razoável (ou ao que Rawls chamou de recíproco no âmbito de seu DP) o exercício de poder no plano internacional. E, como nos ensina David Miller, reivindicar nossa própria autodeterminação também faz com que reconheçamos o direito das outras comunidades fazerem a mesma reivindicação igualmente legítima¹⁸⁷. No caso de Rawls, isso é ilustrado pelos representantes dos povos deliberando sobre reivindicações legítimas por trás do véu da ignorância.

4.2. Princípios estatistas e coerção sistêmica sobre Estados

Visto o projeto internacional de Rawls, passemos a algumas considerações sobre seu papel como ideal regulador frente a dinâmicas que podem surgir no plano não ideal. Na formulação de Rawls, o núcleo duro do DP é um conjunto de oito princípios “estatistas”, isto é, princípios que fazem referência a direitos e deveres de uns Estados em relação aos outros, estabelecendo limites à atuação desses atores. São exemplos desse tipo de princípio: (1) igual soberania; e (2) dever de respeitar tratados¹⁸⁸. Esses princípios, ainda que adequados para limitar a conduta de Estados, bem como apontar violações diretas de soberania, podem não ser suficientes para localizar dinâmicas de violações desses próprios princípios que não são causadas por parte dos atores aos quais se dirigem essas normas, quais sejam, Estados. Essa ideia é explorada nesta seção. E, para isso, recorro à filósofa Laura Valentini.

¹⁸⁶ RAWLS, John. **O direito dos povos**. Tradução de Luís Carlos Borges. 2a edição. São Paulo: Martins Fontes, 2019, pp. 138-149.

¹⁸⁷ MILLER, David. **On Nationality**. Nova Iorque: Oxford University Press, 1995, p. 189.

¹⁸⁸ Termo utilizado por Laura Valentini (VALENTINI, Laura. **Justice in a Globalized World: A Normative Framework**, Oxford; New York: Oxford University Press, 2011).

Pensemos em um exemplo. O economista Dani Rodrik formulou o *Trilema político da economia mundial*, que aponta que a democracia no âmbito de Estados nacionais e a globalização atual (em seus termos, a hiperglobalização¹⁸⁹) são incompatíveis, de forma que, se pretendemos que os Estados ainda sejam o lócus da política democrática, as regras de comércio e investimento internacionais precisam ser reformuladas. Como exemplos de tensões existentes entre a escolha democrática e a hiperglobalização, ele aponta: (1) o impacto da integração econômica no direito do trabalho, relacionado ao fato de agora as empresas poderem deslocar suas produções com facilidade para países com menores proteções (e menores custos de produção), o que reduz o poder de barganha de trabalhadores de países com proteção trabalhista; e (2) a limitada capacidade do Estado para escolher regras tributárias que melhor reflita as preferências locais, uma vez que a mobilidade do capital e de empresas gera uma competição fiscal internacional [*international tax competition*]¹⁹⁰. Suponhamos, por um momento, que diagnósticos como o de Rodrik estejam certos e que a dinâmica da economia global seja tal que está atuando de modo a reduzir a capacidade de agir dos Estados¹⁹¹.

À luz disso, poderíamos questionar: qual é exatamente o problema dessas práticas internacionais para o *Direito dos Povos*? Como visto nas seções anteriores, o DP fornece princípios para a política externa de democracias liberais, estabelecendo um ideal normativo. Para atingir esse ideal, a teoria não ideal prescreve deveres de transição. Supondo que existam algumas sociedades razoavelmente democráticas, elas possuem o dever de seguir esses princípios de transição da teoria não ideal, em vista do objetivo de alcançar uma Sociedade dos Povos. Os princípios de transição elaborados por Rawls são os seguintes: (1) dever de

¹⁸⁹ Hiperglobalização é o termo cunhado pelo autor para se referir à modalidade de integração global dos mercados característica do sistema da OMC, organismo internacional criado em 1995. Nessa modalidade de globalização, afirma, “a gestão econômica doméstica deveria se tornar subserviente ao comércio e finanças internacionais, e não o contrário. A globalização econômica, a interação internacional de mercados para bens e capital (mas não trabalho), tornou-se um fim em si mesmo, obscurecendo agendas domésticas” (RODRIK, Dani. **The Globalization Paradox: Democracy and the future of the world economy**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2011, p. 76).

¹⁹⁰ *Ibidem*, pp. 190-194.

¹⁹¹ Nos termos da Nancy Fraser, o *capitalismo financeirizado*, fase atual do capitalismo, está erodindo a capacidade do Estado de resolver problemas sociais e de satisfazer necessidades de seus cidadãos. Isso está relacionado com características do regime, tais como existirem (i) órgãos internacionais decidirem sobre questões como tratamento que o Estado confere ao investidor estrangeiro (pensemos, por exemplo, nos casos do Sistema de Resolução de Controvérsias da OMC ou nos do Sistema *ICSID*); e (ii) bancos centrais independentes. Com essa transferência da capacidade de decidir questões de matéria econômica para órgãos independentes, o regime reduz o escopo da política e “autoriza o capital financeiro a disciplinar Estados e públicos no interesse imediato de investidores privados” (FRASER, Nancy. **Cannibal Capitalism: How Our System Is Devouring Democracy, Care, and the Planet — and What We Can Do about It**. Nova Iorque: Verso, 2022, p. 128). Para Fraser, a atual fase do capitalismo é uma que os poderes públicos estão cada vez menos capazes de controlar os poderes privados. Sobre esse ponto específico do capitalismo financeirizado, ver *Ibidem*, pp. 127-131.

assistência para com as sociedades oneradas; e (2) direito de entrar em guerra em legítima defesa contra Estados fora da lei.

Entretanto, nas situações apontadas por Rodrik como efeitos da globalização sobre os Estados, a questão não parece dizer respeito a condições internas a uma sociedade que as impede de se tornar bem ordenada (ou, pelo menos, não só isso), dado que são dinâmicas que não são causadas e nem podem ser solucionadas por apenas o Estado que está sofrendo determinada consequência. Nesse sentido, falar apenas em um dever de ajuda externa, como se nenhum vínculo causal entre a conduta de outros agentes fora das fronteiras e essas consequências locais existisse, parece fazer pouco sentido.

Ainda, não há violação direta de princípios do DP por parte dos Estados, por exemplo, nenhum deles está diretamente violando o princípio de igualdade e independência dos povos, muito menos violando a integridade territorial do outro, o que classificaria como um Estado fora da lei. Pelo contrário, um conjunto de tratados e organismos internacionais foram criados para possibilitar o livre comércio em escala global, projeto à luz do qual esses organismos fazem sentido.

Assim, o DP de Rawls, ao estabelecer *princípios estatistas*, não parece fornecer orientações normativas sobre essas dinâmicas internacionais difusas do plano não ideal. Por essa razão, passo, agora, a expor uma ideia que parece interessante de ser explorada, ainda que preliminarmente, para localizar certas práticas que, se consideramos o *Direito dos Povos* um ideal valioso, temos motivos para corrigir. É a noção de *coerção sistêmica* da filósofa Laura Valentini, elaborada em sua obra *Justice in a Globalized World: A Normative Framework* [Justiça em um Mundo Globalizado: uma estrutura normativa], publicada em 2011¹⁹². Os exemplos de tensões entre a dinâmica da hiperglobalização e as instituições democráticas apontadas por Rodrik, para ela, são casos de coerção sistêmica exercida sobre Estados.

A *coerção sistêmica* é uma exercida por um sistema de regras sobre um agente. Neste caso, não há um agente específico que coage outro agente, como ocorre quando um assaltante coloca a arma na cabeça de um indivíduo exigindo que este lhe passe a carteira. E, mesmo que não seja possível traçar um vínculo de causalidade entre uma conduta individual e um efeito

¹⁹² Na obra, Valentini propõe uma estrutura normativa para a justiça global baseada na noção de coerção. Em especial, Valentini lida com essa questão da extensão, pretendendo superar o impasse entre as concepções estatistas (que possuem Rawls como seu maior expoente) e concepções cosmopolitas. Sobretudo, parte do seguinte questionamento: “pode haver uma resposta liberal coerente para a questão da extensão, capaz de superar as dificuldades teóricas e práticas do cosmopolitismo e do estatismo[?]” (VALENTINI, Laura. **Justice in a Globalized World: A Normative Framework**, Oxford; New York: Oxford University Press, 2011, p. 14).

restritivo de liberdade, como é possível fazer, por exemplo, quando um Estado intervém militarmente em outro, é possível que exista uma prática coercitiva justamente pelo resultado ter sido causado pelo sistema de regras. Por “sistema de regras” a autora entende “um conjunto amplo de fenômenos, incluindo instituições formais, práticas sociais informais, padrões estáveis de interação ou uma combinação destes”¹⁹³. São exemplos desse tipo de sistema: Universidades, mercados, família e hospitais. O único critério estabelecido por Valentini para designar algo como um “sistema” parece ser a identificação de que os indivíduos seguem um padrão de comportamento guiado por regras reconhecidas.¹⁹⁴ Esse sistema de regras passa a ser considerado coercitivo quando ele restringe a liberdade dos indivíduos de modo previsível e evitável. Mais precisamente, Valentini define a noção de coerção sistêmica da seguinte forma:

Coerção sistêmica: um sistema de regras S é coercitivo se ele, de modo previsível e evitável, coloca restrições não triviais na liberdade de alguns agentes, em comparação com sua liberdade na ausência desse sistema.¹⁹⁵

Cabem aqui alguns comentários sobre a definição exposta acima. O que conta como “restrições não triviais” de liberdade? Ou ainda: qual a noção de “liberdade” que adotamos? Não entrarei no extenso debate sobre qual concepção de liberdade é adequada para servir de métrica à noção de coerção. Mas mencionarei brevemente a concepção de Valentini. Por liberdade a autora entende aquelas condições sociais que são necessárias para uma vida com autonomia. Mais precisamente, em sua concepção, intitulada “liberdade como independência”, a liberdade é medida como uma função entre: (1) a quantidade de opções abertas à pessoa; (2) a qualidade dessas opções (a abordagem é sensível, por exemplo, à diferença qualitativa entre ter acesso a um restaurante caro e usufruir de liberdade de expressão); e (3) as razões pelas quais essas opções estão abertas (o que distingue a opção estar aberta à pessoa de modo robusto ou fraco¹⁹⁶)¹⁹⁷.

De qualquer forma, Valentini aposta que nossos juízos tenderão a convergir sobre o que conta como restrição *não trivial* independentemente da noção de liberdade que adotemos.

¹⁹³ VALENTINI, Laura. **Justice in a Globalized World: A Normative Framework**, Oxford; New York: Oxford University Press, 2011, p. 137.

¹⁹⁴ *Ibidem*, pp. 137-139. Esse sistema de regras não é um agente moral. Para a autora, diferentemente de agentes morais coletivos (como Estados, empresas e universidades), os mercados, por exemplo, não possuem capacidade de formação de vontade coletiva de modo a ser possível imputar a eles responsabilidade moral (*Ibidem*, p. 138).

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 137.

¹⁹⁶ Por exemplo, pensemos em um senhor de escravos benevolente que oportuniza aos indivíduos escravizados um grande leque de oportunidades. Evidentemente, esses indivíduos não são livres, pois suas vidas dependem de uma vontade alheia.

¹⁹⁷ A visão de liberdade como independência é desenvolvida no capítulo 7 da obra aqui citada.

Por exemplo, pensemos em mercados e em um clube de tênis. Ambos são sistemas de regras pela definição da autora: os indivíduos que participam deles seguem padrões de comportamentos que são guiados por regras conhecidas pelos demais. Entretanto, apenas o primeiro parece ser um sistema coercitivo, uma vez que só ele tem efeitos perversivos na capacidade de seus participantes de viver uma vida com liberdade.¹⁹⁸

Ainda sobre a noção de coerção sistêmica, devemos avaliar a posição do indivíduo e contrastar com o que para ver se houve uma *restrição* em sua liberdade? Como colocado na definição dela, deve-se analisar a situação em que a pessoa estaria na ausência desse sistema de regras. Ou seja, adota-se uma base não moralizada para identificar a coerção¹⁹⁹. Quando pensamos no exemplo do assaltante colocando uma arma em nossa cabeça exigindo nosso celular, parece fácil apontar que isso é coercitivo: na ausência do ato de coerção do assaltante, teríamos mais liberdade. Mas quando falamos de práticas sistêmicas, a situação parece ficar mais difícil: em que situação estaríamos na ausência de um sistema de regras tais como a família ou um mercado global? Em outros termos, como identificar se determinado sistema de regras é ou não é coercitivo quando o cenário contra o qual o contrastaremos (o mundo sem determinado sistema de regras) é difícil de ser estabelecido? Sobre isso, autora reconhece que podemos chegar a mais de uma base de comparação:

Imaginar como seria o mundo na ausência de um determinado sistema de regras ou práticas pode ser uma tarefa extremamente complexa, especialmente se o próprio sistema é complexo e extenso. Quando esse é o caso (...) é pouco provável que as coisas permaneçam iguais em sua ausência. É por isso que pode haver mais de uma noção plausível da linha de base relevante (...) Se S são as regras que governam uma sociedade, um mundo sem S poderia ser um mundo contendo S' – isto é, um sistema diferente de regras – ou um mundo contendo S'', S''', e assim por diante.²⁰⁰

¹⁹⁸ VALENTINI, Laura. **Justice in a Globalized World: A Normative Framework**, Oxford; New York: Oxford University Press, 2011, p 139.

¹⁹⁹ A autora faz uma distinção entre uma base moralizada e uma base não moralizada de comparação para determinar o que conta como coerção. Uma base moralizada é uma que insere um componente moral como critério de comparação, por exemplo, um estado de coisas *justo*. Nesse caso, um ato será coercitivo se o indivíduo teria mais liberdade no estado de coisas justo do que tem no cenário vigente. Por outro lado, uma base não moralizada é uma sem esse elemento moral, por exemplo, o curso esperado de eventos na ausência do ato. Nesse caso, o ato será coercitivo se o indivíduo fosse ter mais liberdade no curso esperado dos eventos *antes* da intervenção. Esse último tipo de base de comparação é preferido por Valentini. Talvez seja o caso que outro critério de comparação fosse mais adequado para avaliar se o ato é coercitivo ou não quando falamos de *sistemas*. Mas não tenho a pretensão de esgotar o debate sobre a noção de coerção sistêmica aqui, apenas de explicar a formulação da autora e indicar os motivos pelos quais ela parece interessante para analisarmos questões de justiça internacional do plano não ideal.

²⁰⁰ VALENTINI, Laura. **Justice in a Globalized World: A Normative Framework**, Oxford; New York: Oxford University Press, 2011, p. 140.

Apesar do exposto acima, defende que essa possível complexidade de estabelecimento do cenário contrafactual não traz tantos problemas para a identificação da coerção, uma vez que

Independentemente do que consideramos ser a linha de base relevante, em quase todos os casos concebíveis, a liberdade de alguns agentes será maior do que no sistema S; portanto, S acabará sendo coercitivo na presente definição. Na verdade, é seguro assumir que o cenário de referência raramente será aquele em que todos sejam menos livres do que no sistema atual. Uma noção plausível da linha de base será aquela em que alguns estão em pior situação e outros em melhor situação. Mesmo que mais agentes estejam em melhor situação (em termos de liberdade) no atual sistema S do que sob a sua contraparte contrafactual relevante S', S conta como coercitivo. Se a liberdade de alguns agentes for restringida, é devida a eles uma justificação da razão pela qual o sistema foi concebido da maneira que é.²⁰¹

Ou seja, o cenário contrafactual (a liberdade do agente na ausência do sistema de regras) que usamos para avaliar se determinado sistema de regras é coercitivo é um em que a liberdade do agente coagido é *maior*. Sendo possível estipular um cenário em que, na ausência dessas regras, o agente teria mais liberdade, o sistema vigente conta como coercitivo. Mas disso não se segue que ele não seja moralmente justificável: como veremos, a noção de coerção e justiça não se confundem na obra da autora. É justamente o papel da justiça estabelecer requisitos para que a coerção esteja justificada.

Para que essa noção de coerção sistêmica fique clara, pensemos em um exemplo. Empregador Mathias, que, no contexto de um sistema capitalista sem um direito trabalhista forte, remunera seus trabalhadores com um salário que não lhes garante uma vida com dignidade. Mathias está cada mês mais rico em razão dos lucros com a empresa, que vai bem. Por outro lado, João, um dos funcionários da empresa, trabalha excessivas horas por dia e seu salário não é o suficiente para garantir-lhe refeições nutritivas todos os dias do mês. Entretanto, não troca de emprego, em razão do medo do desemprego e do fato das condições dos funcionários dos competidores de Mathias não serem tão diferentes assim da sua. João está sofrendo coerção?

Essa coerção não está sendo exercida por Mathias. Pelo menos, não *apenas* por Mathias, dado que, após a contratação, João passou a ter condições para comprar comida o suficiente para grande parte do mês, em contraposição a sua situação antes de arranjar o emprego. De maneira similar, se Mathias não pagar mal seus funcionários, como fazem todas as outras empresas de seu ramo, terá de repassar o aumento dos custos de produção para o

²⁰¹ VALENTINI, Laura. **Justice in a Globalized World: A Normative Framework**, Oxford; New York: Oxford University Press, 2011, pp. 140.

preço de seus produtos, possivelmente perdendo a competitividade e, no pior dos casos, indo à falência. Entretanto, não parece ser o caso que João está livre de coerção, dado que a escolha alternativa a ser empregado pela empresa com salários baixos é ou bem ser trabalhador de outra empresa, ainda com salários baixos, ou bem ficar desempregado. Para a autora, haveria nesse exemplo uma coerção exercida pelo sistema de mercado sobre o João (e sobre os demais participantes do sistema)²⁰².

Voltemos ao que nos interessa aqui: dinâmicas globais que não são geradas pela atuação de um agente desrespeitando princípios do DP de Rawls. Pela noção de coerção sistêmica exposta acima, práticas regidas por sistemas de regras que limitam, de modo previsível e evitável, a capacidade de agir dos Estados se enquadram como coercitivas. Em que sentido? Nas palavras da autora, são coercitivas

as restrições impostas aos Estados e aos seus cidadãos por regras globais, incentivos e padrões de interação que limitam a sua capacidade de “determinar” o seu próprio destino e proteger o direito à liberdade dos seus cidadãos²⁰³

Há um sistema de regras globais em específico que ela defende que é coercitivo: o sistema econômico internacional vigente. É um sistema de regras na sua definição explicada anteriormente: o comércio e investimento internacionais envolvem um conjunto de tratados, regras e padrões de comportamento apoiados e repetidos por muitos agentes (por exemplo, a OMC, os Estados e diversas empresas). E por que ele é coercitivo na visão de Valentini? Pois ele impõe “severas restrições na habilidade de (alguns) países garantirem justiça em casa”²⁰⁴ contra qualquer base de comparação plausível. Ou seja: para ela, o exemplo de diagnóstico fornecido por Rodrik é um que localiza uma coerção sistêmica sobre Estados. Claro,

²⁰² Por que é um “sistema”, e não o Estado (que impõe sobre os indivíduos um sistema de propriedade privada e proteção de contratos, por exemplo, que permite que o mercado capitalista funcione) é coercitivo? Para ela, não só o Estado exerce a coerção, mas também os agentes que participam do mercado, sustentando um sistema que tem consequências restritivas de liberdade. O Estado também, mas não só o Estado! Em especial, todos aqueles que ajudam a sustentar o sistema de mercado Neste sentido: “Enquanto, num sistema social caracterizado por processos de livre mercado tal como o que estamos considerando, é justo dizer que os direitos a liberdade dos destituídos não estão sendo satisfeitos (dado que o sistema é injusto), não há nenhum indivíduo específico cujas ações podem ser causalmente conectadas aos direitos cuja satisfação foi afetada para qualquer pessoa – o que é o porquê eu falo sobre não satisfação ao invés de violação” (VALENTINI, Laura. **Justice in a Globalized World: A Normative Framework**, Oxford; New York: Oxford University Press, 2011, p. 152). Entretanto, Valentini concede que, por exemplo, colocando o mercado sob a noção de *estrutura básica da sociedade*, é possível que seja essa estrutura que exerça a coerção. Nesse caso, a discordância seria apenas em torno de conceitos: o que ela está chamando de *coerção entre agentes* (Estado sobre os indivíduos) e *coerção sistêmica* (sistema de mercado sobre indivíduos) pode ser enquadrado dentro da noção de estrutura básica rawlsiana (que é coercitiva). Ver *Ibidem*, pp. 144-146.

²⁰³ *Ibidem*, p. 192.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 193.

determinar se algum dos sistemas de regras existentes conta como uma coerção depende de um estudo sobre seus efeitos, o que não é a pretensão deste trabalho.

4.3. Limitando a coerção sistêmica sobre Estados

Explicada a noção de coerção sistêmica, comento, brevemente, as pretensões da autora com a formulação dessa noção. Como mencionado antes, do fato de algo ser enquadrado como coerção pela definição da autora não faz com que esse algo seja intrinsecamente errado, mas sim que ele seja submetido a exigências de justiça. Na obra de Valentini, o papel da justiça é o de “avaliar a justificabilidade moral da coerção”²⁰⁵. E o que ela faz em sua abordagem à justiça global é expandir a noção de coerção sujeita à análise de princípios de justiça.

O que motiva esse movimento de Valentini é o fato dela interpretar o liberalismo contemporâneo nos termos de uma *justificabilidade intersubjetiva*²⁰⁶, isto é, a ideia de que o modo pelo qual “afetamos a vida uns dos outros — principalmente pela participação em arranjos sociais — são justificáveis para a razão humana comum, não importa qual seja a perspectiva específica de vida de alguém, ou concepção de bem”²⁰⁷. A coerção, por envolver restrições de liberdade individual, deve ser submetida a requisitos morais fortes. Mas, apesar dela poder ser exercida pelo Estado através de um comando com ameaça de sanção, não se restringe a isso. Há também práticas que limitam a liberdade individual que são difusas na sociedade (como preconceitos raciais) e, como visto, pode ser o caso que existam dinâmicas globais com efeitos restritivos de liberdade (como pressões dos mercados sobre Estados no diagnóstico de Rodrik). Se estamos preocupados com práticas que limitam a liberdade, entendida como as condições necessárias para uma vida com autonomia, defende Valentini, devemos expandir a noção de coerção sujeita à análise de princípios de justiça:

²⁰⁵ VALENTINI, Laura. **Justice in a Globalized World: A Normative Framework**, Oxford; New York: Oxford University Press, 2011, p. 4.

²⁰⁶ Por exemplo, Jeremy Waldron, frequentemente citado por ela na obra, defende que o liberalismo pode ser entendido como uma certa visão a respeito da necessidade de justificação das estruturas político-jurídicas construídas, identificando, como uma tese fundamental do liberalismo, a seguinte: “uma ordem social e política é ilegítima a menos que seja baseada no consentimento de todos aqueles que tenham de viver sobre ela; o consentimento ou acordo dessas pessoas é uma condição para ser moralmente permissível impor aquela ordem contra eles” (WALDRON, Jeremy. *Theoretical Foundations of Liberalism*. **The Philosophical Quarterly**, Oxford, v. 37, no 147, pp. 127-150, abril/1987, p. 128, tradução nossa).

²⁰⁷ VALENTINI, Laura. **Justice in a Globalized World: A Normative Framework**, Oxford; New York: Oxford University Press, 2011, p. 5.

uma noção plausível da coerção deve ser capaz de capturar todas aquelas restrições à liberdade que, de uma perspectiva liberal, precisam de uma justificação especial. É claro, comando apoiados pela ameaça de sanção representam uma instância de tais restrições, mas certamente a liberdade de um indivíduo pode ser reduzida, de modo significativo, também de outras maneiras.²⁰⁸

Sua concepção de coerção desdobra-se em duas modalidades: (1) coerção exercida entre agentes e (2) coerção sistêmica, exercida por um sistema de regras. Em síntese: para Valentini, a coerção sistêmica exposta na seção anterior é um tipo de prática que deve estar moralmente justificada perante os agentes submetidos a ela, dado seu caráter restritivo de liberdade, por princípios de justiça.

Essa descrição da coerção é admitidamente inclusiva, mas sua abrangência simplesmente reflete a ideia plausível de que, ao criarmos práticas sociais, *ipso facto* colocamos restrições à liberdade uns dos outros. A existência de tais restrições à liberdade mediadas pela prática é um subproduto de nossa vida em um mundo social com escassez moderada. Nossas vidas e ações inevitavelmente impõem restrições às dos outros. A pergunta que precisamos fazer, então, é se a forma como essas restrições são cristalizadas dentro das regras sociais existentes é moralmente defensável.²⁰⁹

Visto acima a noção de coerção de Valentini, bem como a razão para essas práticas deverem ser limitadas por princípios de justiça na visão da autora, destaco agora que sua teoria dá conta de fornecer orientações sobre as práticas internacionais vigentes mencionadas. Sendo o papel da justiça avaliar a coerção moralmente justificada, e existindo práticas coercitivas no contexto das comunidades políticas e no contexto inter e transnacional, a autora defende que “princípios de justiça devem governar práticas sociais globais ou quase-globais, sem com isso também implicar que a justiça igualitária doméstica deva se estender ao mundo em geral”²¹⁰. Em função da extensão da noção da coerção submetida a princípios de justiça, a abordagem de Valentini aponta para a necessidade de se limitar certas práticas internacionais existentes por serem consideradas coerção sistêmica injustificada sobre Estados, e, com isso, na liberdade individual.

Como visto na seção anterior, há dinâmicas globais que, para ela, são coercitivas. E, para que elas sejam legítimas, requisitos morais devem ser satisfeitos. Do contrário, são coerções injustificadas sobre Estados. Tal é a sua leitura sobre o sistema econômico vigente:

²⁰⁸ VALENTINI, Laura. **Justice in a Globalized World: A Normative Framework**, Oxford; New York: Oxford University Press, 2011, p. 128.

²⁰⁹ *Ibidem*, pp. 140-141.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 3.

esse sistema é coercitivo (ou seja, coloca restrições previsíveis e evitáveis à liberdade de alguns agentes, em comparação com sistemas alternativos) e, claramente, o é de forma injusta. A distribuição particular de liberdade que ele engendra não é, em princípio, universalmente justificável para todas as pessoas no mundo. Seus efeitos prejudiciais sobre a soberania do Estado tornam as comunidades políticas individuais menos capazes de garantir o direito à liberdade de seus cidadãos²¹¹

Ainda,

Na atual economia global, então, os Estados não são ‘igualmente’ soberanos, alguns são claramente mais soberanos do que outros, ou seja, consideravelmente mais capazes de moldar seu futuro, às custas do futuro de outros.²¹²

Como tornar esse sistema de regras justificado? Se aceitamos a estrutura de reflexão sobre justiça internacional de Rawls, uma ideia que deve nos guiar é que os princípios que devem reger a cooperação internacional são aqueles que poderiam ser aceitos por representantes de todos os povos em uma situação de simetria. Valentini sugere que seu caminho é um que, também recusando o projeto de Beitz, aposta no que considera ser um enriquecimento do projeto de autodeterminação e de soberania estatal. Os princípios que devem guiar essa reforma internacional, defende, devem ter como noção central a *soberania substantiva igual* para todos os Estados:

Em termos de ideais e princípios, nossa regra governante deve ser a soberania igual (substantiva) dos Estados, entendida, por sua vez, como pré-condição para a realização do direito à liberdade de seus cidadãos. Somente os Estados substancialmente soberanos têm a capacidade e, portanto, o dever de garantir a justiça doméstica.²¹³

Aponta que “os valores de soberania e autodeterminação caros aos estatistas não podem ser efetivamente garantidos a menos que a coerção sistêmica que caracteriza a economia global seja regulada e restringida”²¹⁴. Em especial, chama atenção que a soberania exige *condições positivas*, isto é, condições que permitem que os Estados estejam de fato “em uma posição de agir livremente e possuir controle efetivo sobre seu território, recursos e população”²¹⁵. Sobre essas condições positivas, Valentini menciona que, por um lado, suas instituições internas devem estar funcionando adequadamente; por outro, devem estar livres

²¹¹ VALENTINI, Laura. **Justice in a Globalized World: A Normative Framework**, Oxford; New York: Oxford University Press, 2011, p. 197.

²¹² *Ibidem*, p. 195.

²¹³ *Ibidem*, p. 199.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 180.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 191.

de interferências externas. E, para que esse segundo elemento se concretize, evidentemente, há que se limitar as coerções exercidas sobre essas instituições, seja por interferência direta de um país em outro, seja por dinâmicas sistêmicas²¹⁶:

Se o funcionamento de um Estado é continuamente interrompido por fatores exógenos fora de seu controle, não fica claro como ele poderia ser considerado o criador de seu próprio destino, ou como tendo a capacidade (portanto, o dever) de garantir o direito à liberdade de seus cidadãos. Se um estado é rotineiramente agredido ou pressionado a adotar políticas específicas, ele não pode ser considerado de forma substantiva, em oposição a meramente de maneira formal, soberano: o que ele faz depende em grande parte da vontade de outros.²¹⁷

Que as instituições estatais do que Rawls chamou de “povo” se encontrem em tais condições é requisito para a realização do seu direito à autodeterminação. O Direito dos Povos, por sua vez, prescreve o dever de não interferência e de não engajamento em guerra (salvo em legítima defesa). Mas, no que diz respeito a dinâmicas sistêmicas, não forneceu diretamente nenhuma orientação. Valentini, por outro lado, está preocupada precisamente com essas dinâmicas:

Mas num mundo cada vez mais globalizado, a interferência e a intervenção também assumem uma forma mais sutil, a qual não pode ser totalmente captada simplesmente olhando para as relações interestatais. Refiro às restrições impostas aos Estados e aos seus cidadãos por regras, incentivos e padrões de interação globais que limitam a sua capacidade de 'determinar' o seu próprio destino e proteger o direito de liberdade de seus cidadãos.²¹⁸

E, reconhece a autora, para que tais práticas sejam limitadas a termos aceitáveis a todos a ela submetidos, pode ser o caso que seja necessário transferir para organismos supranacionais a capacidade de decidir do Estado sobre determinadas questões. Nesse caso, a tarefa prática que enfrentamos é a de definir um desenho institucional de corpos legislativos supranacionais com representação política e capacidade de tomar decisão política vinculante a todos os Estados.²¹⁹ Nesse caso, poderia se falar em princípios distributivos que se aplicam a essas instituições globais.²²⁰

Em síntese, Valentini chama atenção para a necessidade de limitar práticas que impossibilitam o exercício concreto da autodeterminação e da soberania por parte dos

²¹⁶ VALENTINI, Laura. **Justice in a Globalized World: A Normative Framework**, Oxford; New York: Oxford University Press, 2011, pp. 191-193.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 191.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 192.

²¹⁹ VALENTINI, Laura. Assessing the global order: justice, legitimacy, or political justice? **Critical Review of International Social and Political Philosophy**, v. 15, n. 5. pp. 593-612, nov/2012.

²²⁰ Agradeço novamente ao Artur Tonon por ter me indicado a necessidade de esclarecer essa questão.

Estados. O conceito de coerção sistemática identifica quais das dinâmicas internacionais, além daquelas interações entre Estados (já abarcadas pelos princípios de Rawls), devem ser analisadas por princípios morais, em razão de seu papel limitador na possibilidade do Estado ser um promotor de justiça social. E, como vimos, essa defesa da capacidade de agir dos Estados está em seu vínculo com o que ela chama de liberdade individual, tomada como as condições sociais necessárias para uma vida com autonomia. Concordo nesses aspectos com Valentini. Em especial, a preocupação com a existência de práticas que esvaziam a capacidade de agir dos Estados justifica-se precisamente em razão do efeito disruptivo que essas práticas podem ter para um projeto de autonomia política, como desenvolvido no capítulo anterior.

4.4. Contribuições da noção de coerção sistêmica

Como vimos, o Direito dos Povos de Rawls é composto por princípios “estatistas” tais como a liberdade e independência dos povos. Mas não só isso: Rawls afirma que o DP deve ser usado para estabelecer diretrizes de organismos internacionais. Em especial, Rawls fala que o instrumento do contrato hipotético deve ser utilizado para pensar sobre os termos de comércio internacional, condição em que as partes devem levar em conta as condições de fundo justas que permitem a cooperação. Como visto, Rawls afirma:

Aqui eu presumo, como no caso doméstico, que, a menos que condições de fundo justas existam e sejam mantidas ao longo do tempo de uma geração para outra, as transações de mercado não permanecerão justas, e desigualdades injustificadas entre povos irão gradualmente se desenvolver. Essas condições de fundo e tudo que elas envolvem têm um papel análogo ao da estrutura básica da sociedade doméstica.²²¹

A preocupação com justiça de fundo a qual Rawls faz referência no trecho acima é aquela mencionada no capítulo anterior. Como vimos, um dos motivos para o autor tomar a estrutura básica como o assunto principal da justiça é o seu papel na garantia das condições de fundo nas quais a cooperação ocorre. Rawls argumenta que, mesmo que aceitemos que as condições sociais adequadas são aquelas que foram resultados de acordos livres firmados de forma equitativa, e mesmo que suponhamos que em um determinado momento alcancemos as circunstâncias que permitem que esses acordos sejam firmados dessa forma, com o passar do

²²¹ No original: “Here I assume, as in the domestic case, that, unless fair background conditions exist and are maintained over time from one generation to the next, market transactions will not remain fair, and unjustified inequalities among peoples will gradually develop. These background conditions and all that they involve have a role analogous to that of the basic structure in domestic society” (RAWLS, John. **The Law of Peoples**. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1999, p. 42).

tempo, elas serão alteradas. Pois essa é a tendência das trocas individuais desreguladas²²². E isso ocorre, Rawls estipula, mesmo que ninguém aja de forma injusta. E, nos termos do DP, podemos pensar que isso ocorre mesmo que ninguém atue em violação aos princípios da cooperação.

Dado que a posição original entre povos deve ser usada para avaliar o funcionamento dos organismos internacionais, bem como *seus efeitos*, não parece adequado alegar que ele não levou em conta as condições de fundo nas quais esses princípios “estatistas” são realizados. Em outros termos, não parece fazer sentido alegar que ele prescreveu orientações como autodeterminação dos povos sem se preocupar com a existência de condições internacionais nas quais esse direito pudesse ser exercido. Isso pois, entre os interesses legítimos dos povos na posição original, estão o de manter suas instituições políticas independentes, bem como manter sua cultura e seus cidadãos livres. Assim, um representante da PO internacional iria querer garantir que as instituições políticas de seu representado seguisse tendo a capacidade de realizar a concepção de justiça de seus cidadãos. A PO entre povos poderia ser usada para argumentar pela necessidade de corrigir efeitos da cooperação internacional no seguinte sentido: os representantes dos povos não acordariam que é uma interpretação *adequada* do princípio da igualdade e liberdade dos povos uma soberania meramente formal, motivo pelo qual a adoção de mecanismos para corrigir práticas que esvaziam a capacidade de agir do Estado pode estar justificada.

Sendo assim, poderia ser questionado: qual o ganho, se algum, da noção de *coerção sistêmica* para as reflexões sobre justiça internacional? Ao longo da minha exposição, sustentei que coerção sistêmica pode nos ajudar a identificar, no plano *não ideal*, práticas que precisam ser limitadas se tomamos o *Direito dos Povos*, com sua ênfase na liberdade de comunidades políticas, como um ideal valioso. Isto é, a noção de coerção sistêmica de Valentini aponta para dinâmicas que precisam de justificação, quais sejam, aquelas que restringem de modo significativo, previsível e evitável a liberdade dos Estados (independentemente se realizada por apenas um Estado ou por dinâmicas difusas). Caso a prática seja injustificável, ela deve ser eliminada, se apostamos no projeto do Estado como realizador da justiça social.²²³

²²² RAWLS, John. **O liberalismo político**. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, pp. 311-331.

²²³ A filósofa Miriam Ronzoni, de modo similar, elabora um argumento em defesa do dever de acabar com injustiças de fundo globais a partir do argumento rawlsiano contra Nozick exposto anteriormente. Na sua abordagem, não é um problema de justiça global a falta de princípios distributivos regulando a posição dos indivíduos de diferentes nacionalidades, como o é para Beitz. O que a abordagem da justiça de fundo defendida por ela se preocupa é com dinâmicas que impedem uma soberania *efetiva* dos Estados. O que contará

4.4. Conclusão

No início do capítulo, apresentei o ideal normativo de *O Direito dos Povos* de Rawls, uma concepção de justiça internacional que estabelece limites ao exercício razoável do poder de um Estado sobre o outro, como uma abordagem à justiça que leva a sério um projeto de autodeterminação dos povos. Limitação essa que, por sua vez, é central para um projeto de autonomia política dos cidadãos estabelecida no capítulo anterior, pois permite que as instituições não estejam constrangidas por vontades externas àquelas auferidas pelas instituições democráticas. Entretanto, pode ser o caso de surgir práticas internacionais que passem despercebidas pelo crivo dos princípios de Rawls, em razão de não serem realizadas por um Estado em violação ao DP, mas que, ainda assim, sejam negativas à luz de seu ideal. Em razão disso, sugeri que a noção de coerção sistêmica de Laura Valentini como uma ferramenta interessante para analisar as dinâmicas internacionais vigentes. A noção nos ajuda a identificar, no nosso mundo marcado por injustiças, aquelas práticas que, por restringirem a capacidade de agir do Estado e, com isso, solaparem as condições de possibilidade de uma vida com autonomia da cidadania democrática, devem ser limitadas.

concretamente como injustiça nesses termos dependerá de análise empírica dos fenômenos existentes. Mas a autora acredita que, mesmo que aceitemos um projeto como o *Direito dos Povos* de Rawls, que dá maior ênfase ao avanço da justiça doméstica e no valor da autodeterminação, como valioso, podemos perceber que certas regulamentações globais serão necessárias justamente para realizá-lo. Ou seja, para ela, seu projeto é *complementar* ao primeiro. RONZONI, Miriam. The Global Order: A Case of Background Injustice? A Practice-Dependent Account. **Philosophy & Public Affairs**, v. 37, n. 3, p. 229–256, 2009.

5. COMENTÁRIOS FINAIS E CONCLUSÃO

Antes de encerrar, faço alguns breves comentários sobre o que foi desenvolvido até agora e sobre pontos que podem ser melhor explorados. São eles:

(I) A esta altura alguém poderia questionar se a rota argumentativa adotada no terceiro capítulo não cairia no mesmo problema apontado na obra de Charles Beitz, qual seja, o de ser incompatível com a autodeterminação dos povos. Sobre isso, quero esclarecer que, ainda que que defendi uma abordagem de justiça internacional que atribui um valor à ideia de autodeterminação dos povos, não pretendi defender o valor do Estado nacional em si mesmo, como se ele, *por si só*, fosse digno de uma inviolabilidade. Pretendi, isto sim, defender a existência de instituições políticas livres de cada comunidade política pelo seu papel na autonomia política dos indivíduos nela inseridos. O modo como essas instituições exercem seus poderes, tanto perante seus cidadãos, quanto perante aqueles que estão fora das fronteiras, está sujeito a análises baseadas em justiça. O exercício de poder de um Estado sobre outros deve ser justificável perante os demais Estados, não podendo trazer a ideia de autodeterminação para, sozinha, justificar a permanência de práticas que impedem o exercício desse mesmo direito por parte de outros países. Ou, em termos rawlsianos, a conduta de um povo em suas relações com os demais deve se dar em termos que todos poderiam razoavelmente aceitar enquanto povos liberais ou decentes (termos *recíprocos*). Similarmente, os padrões de interação e comportamentos permitidos pelo direito internacional, *as condições de fundo da cooperação*, estão sujeitos a esse tipo de análise. Pode ser que o exercício da autodeterminação dos povos, a depender do contexto, precise adquirir outras características institucionais que não aquelas mesmas competências atribuídas à figura do Estado nacional hoje. Voltaremos a isso ao final desta conclusão. O importante a ser frisado aqui é que a crítica elaborada ao Beitz é que seu projeto esvazia a autodeterminação por si só; por outro lado, acredito que o projeto do Direito dos Povos, em especial acrescido das contribuições de Valentini, leva a sério a ideia de autodeterminação.

(II) A noção de coerção de Valentini foi trazida ao debate de uma forma um tanto quanto rápida para indicar que ela poderia contribuir com a localização de dinâmicas do plano não ideal que, por gerarem restrições na capacidade de cada comunidade política moldar seu futuro, devem ser justificadas perante os indivíduos a elas submetidas. Tais dinâmicas são as *coercitivas*. No terceiro capítulo, sugeri que, se aceitamos um projeto que toma a autodeterminação como algo valioso, então as coerções sistêmicas sobre Estados devem estar

justificadas ou devem ser limitadas. Na abordagem de justiça de Valentini, falando agora mais amplamente, a coerção, seja ela perpetuada por um agente sobre outro ou por um sistema de regras sobre um agente, deve ser justificada perante o *coagido*, pois é uma restrição a sua liberdade (entendida como condições sociais para a vida com autonomia) e, portanto, a sua autonomia. Ao mesmo tempo, essa justificação não necessariamente coincide com o mesmo critério de justificação que estipulamos ao Estado. Em especial, sua abordagem de justiça global reconhece que existem diferenças entre contextos de justificação: o que é visto como termos mutuamente justificáveis no plano doméstico não precisa coincidir com o que é visto como mutuamente justificável no plano *internacional*, onde o pluralismo de culturas políticas é significativo. Sendo assim, os termos da cooperação doméstica e internacional não precisam coincidir. Com esse comentário, pretendo indicar que considero sua visão mais ampla sobre justiça tanto compatível com o projeto aqui defendido quanto significativamente diferente do cosmopolitismo forte de Beitz.

(III) Como consequência de ter recorrido tão brevemente à obra de Valentini, não explorei algumas questões interessantes. Uma delas é a atribuição de responsabilidade moral pela coerção sistêmica. Dado que elas são causadas por sistemas de regras e que esses não possuem agência, em quem recai a responsabilidade de fazer cessar a coerção ou reformá-la de modo a tornar sua existência compatível com o direito à liberdade de todos a ela submetidos? A resposta de Valentini é: “[a] responsabilidade por ela [a coerção] cai sobre aqueles que apoiam o sistema ao cumprir com suas regras tanto quanto sobre aqueles que se beneficiam das consequências de sua operação”²²⁴. Entretanto, como ela reconhece, cabem variações nessa responsabilização: seria absurdo pensar que as vítimas do sistema coercitivo são igualmente responsáveis quanto os que se beneficiam de sua reprodução. Podemos pensar, por exemplo, em uma sociedade capitalista sem proteção trabalhista: de um lado, temos um trabalhador cujo trabalho é pessimamente remunerado; de outro, um sócio de uma multinacional que lucra com a mão de obra barata dos trabalhadores locais. Em suas palavras: “O grau de responsabilidade de um dependerá da posição particular que ele assume dentro no sistema, e na contribuição de sua agência”²²⁵. A atribuição de responsabilidade pela correção de injustiças em contextos não ideais, em especial, quando a ação de um agente, ainda que um Estado, não parece ser capaz de fazer cessar o estado de coisas injusto (pois, trivialmente, é uma injustiça *sistêmica*), não foi explorada aqui, ficando para um próximo trabalho.

²²⁴ VALENTINI, Laura. **Justice in a Globalized World: A Normative Framework**, Oxford; New York: Oxford University Press, 2011, p. 139.

²²⁵ *Ibidem*, p. 152.

Feitos esses comentários, passo, agora, às considerações finais do trabalho. Não pretendi, evidentemente, esgotar o tema da justiça global. Diversas questões interessantes ficaram de lado, por exemplo, aquelas que dizem respeito a deveres de reparação por injustiças perpetuadas no passado, à extensão do dever de ajuda externa, à migração, entre outras. Entrei literatura da justiça global através de um debate específico sobre o escopo da justiça distributiva. Em especial, recusei o projeto de Beitz em função dele demandar um esvaziamento da capacidade de autodeterminação dos povos, o que não parece desejável à luz de um projeto de autonomia dos indivíduos, entendida essa noção como uma ideia política tal como formulado por John Rawls. Há muitas formas de se realizar como um indivíduo politicamente autônomo, não parecendo plausível estipular uma única forma de desenho institucional. Isso é verdadeiro em especial se atribuirmos um papel à cultura política na qual o indivíduo está inserido na formação de seu senso de justiça. Havendo um pluralismo de características razoáveis dessa cultura, haverá muitas formas de se arranjar as instituições de uma sociedade para concretizar a autonomia política dos indivíduos a elas submetidos. Neste contexto, o exercício da autodeterminação foi defendido como um direito das comunidades políticas vinculado à autonomia dos indivíduos nela inseridos.²²⁶

A resposta dada ao debate entre John Rawls e Charles Beitz também teve implicações para a forma que se concebe a justiça global. Em que sentido? Como colocado no terceiro capítulo, o reconhecimento do valor da autodeterminação faz com que também reconheçamos alguns deveres internacionais. A essa altura, sugeri que o *Direito dos Povos* de Rawls, enquanto um ideal que limita o exercício de poder por parte de Estados a termos recíprocos, é uma concepção de justiça internacional que deixa espaço para a autodeterminação. Também sugeri que, passando do plano ideal para o não ideal, pode ser o caso de surgirem dinâmicas que impossibilitem o exercício desse direito (o que Laura Valentini chamou de *coerção sistêmica*), há que se corrigir esse cenário internacional. Nesse caso, levar a sério o projeto de autonomia política dos indivíduos e sua contrapartida institucional (Estados com a capacidade de decidir sobre questões de justiça social), então, há que se limitar essas coerções ao que pode ser razoavelmente aceito a quem está a ela submetido.

O que foi construído até aqui aponta para um possível *paradoxo da autonomia política*. Para que os indivíduos sejam autônomos, suas instituições devem ser tais que reflitam seu senso de justiça, de modo que todos a ela submetidos possam razoavelmente

²²⁶ O debate sobre a extensão do desacordo permitido no plano internacional é outro difícil e que não será devidamente explorado aqui. Rawls, por exemplo, é criticado pela tolerância conferida aos povos não liberais em seu DP, mencionada no capítulo 3. Meu ponto aqui era apontar que é preciso *mais* espaço para o desacordo em um projeto de justiça global do que aquele presente na teoria de Beitz.

aceitar suas prescrições. Por essa razão, no segundo capítulo, defendi a autodeterminação dos povos. Ao mesmo tempo, podem surgir coerções sistêmicas globais que, por limitarem a própria capacidade de agir dos Estados, por vezes se colocando até como um impedimento ao avanço de um projeto de justiça social (pensemos, por exemplo, no diagnóstico de Rodrik sobre o impacto da globalização nos padrões trabalhistas), demandam justificação e, a depender do caso, correção. Nesse caso, a própria solução dada à questão pode precisar reduzir a capacidade do agir Estado. E, sendo assim, enfrentamos um paradoxo: por um lado, a autonomia faz com que defendamos a autodeterminação dos povos (e sua contrapartida institucional); por outro, pode ser o caso que, para possibilitar o próprio avanço, no plano não ideal, de um projeto de autonomia, precisamos limitar o escopo de tomada de decisão dos Estados nacionais.²²⁷

Por fim, um último comentário sobre o tópico do qual partimos: a relação entre Direito e justiça. Se o encadeamento de argumentos desenvolvido neste trabalho for aceito, há que se olhar para o Direito Internacional vigente analisando seu conteúdo e seus efeitos. Em especial, como nos propôs Rawls, é preciso fazer um exercício mental em que os representantes de todos os povos, desconhecendo características do país, deliberam interpretações adequadas para princípios tais como o da igualdade entre todos os povos. Colocando-nos nessa posição hipotética, ao estipularmos, por exemplo, os termos de comércio e investimento internacionais, quais termos nossos representantes acordariam? Seriam os termos dos tratados *vigentes* aqueles que eles defenderiam como os que mais bem refletem nossos interesses enquanto um povo que almeja realizar plenamente sua democracia? É neste momento que opera o papel crítico de uma concepção de justiça internacional: a teoria, ao estabelecer critérios morais para avaliar a correção desse Direito que reproduz ou corrige dinâmicas existentes, pretende ser capaz de influir na realidade, de se infiltrar em nossa cultura política e nos indicar que podemos *realizar* suas orientações normativas.

²²⁷ Novamente agradeço ao professor Paulo, que, em uma de nossas conversas, me disse que o que eu estava construindo parecia indicar um paradoxo. Devo a ele os créditos pela formulação da ideia de *paradoxo da autonomia*.

REFERÊNCIAS

- Atos Internacionais. Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos. Promulgação. Diário Oficial da União, Brasília, 7 jul. 1992. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0592.htm. Acesso em: 9 de mai. 2023.
- BEITZ, Charles. Justice and International Relations, **Philosophy & Public Affairs**, v. 4, n. 4, pp. 360-389, 1975.
- _____. **Political Theory and International Relations: With a New Afterword by the Author**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- BIAZI, Chiara Antonia Sofia Mafrica. O princípio de autodeterminação dos povos dentro e fora do contexto da descolonização. **Revista da Faculdade de Direito da UFMG**, Belo Horizonte, n. 67, pp. 181-212, jul./dez. 2015.
- BUCHANAN, Allen. Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World, **Ethics**, v. 110, n. 4, pp. 697-721, julho/2000.
- COHEN, Gerald. Rescuing Conservatism: A Defense of Existing Value. *In*: COHEN, Gerald. **Finding oneself in the other**. Nova Jersey: Princeton University Press, pp. 143-174, 2013.
- DUFEK, Pavel. Why strong moral cosmopolitanism requires a world-state. **International Theory**, v. 5, n. 2, 177–212, julho/2013.
- FORRESTER, Katrina. **In the Shadow of Justice**. Princeton: Princeton University Press, 2021.
- FRASER, Nancy. **Cannibal Capitalism: How Our System Is Devouring Democracy, Care, and the Planet — and What We Can Do about It**. Nova Iorque: Verso, 2022.
- HART, H. L. A., **O conceito de Direito**, Trad. Antonio de Oliveira Sette-Câmara, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- IPEA - INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. População em situação de rua supera 281,4 mil pessoas no Brasil. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, Brasília, DF, 8 de agosto de 2022. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/portal/categorias/45-todas-as-noticias/noticias/13457-populacao-em-situacao-de-rua-supera-281-4-mil-pessoas-no-brasil> . Acesso em 19/08/2023.
- MILLER, David. **On Nationality**. Nova Iorque: Oxford University Press, 1995.

_____. **National responsibility and global justice**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2007.

POGGE, Thomas. An Egalitarian Law of Peoples, **Philosophy & Public Affairs**, v. 23, n. 3, pp. 195-224, 1994.

RAWLS, John. **The Law of Peoples**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

_____. **Justiça como equidade**: uma reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Justice as Fairness: A Restatement**. Ed. Erin Kelly. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

_____. The Law of Peoples. Em FREEMAN, Samuel (ed.). John Rawls: **Collected Papers**, pp. 529-564, 2001.

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

_____. **O direito dos povos**. Tradução de Luís Carlos Borges. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

_____. **O Liberalismo Político**. Tradução de Álvaro de Vita. Edição ampliada. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020.

RODRIK, Dani. **The Globalization Paradox: Democracy and the future of the world economy**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2011.

RONZONI, Miriam. The Global Order: A Case of Background Injustice? A Practice-Dependent Account. **Philosophy & Public Affairs**, v. 37, n. 3, p. 229–256, 2009.

SCHEFFLER, Samuel. Conceptions of Cosmopolitanism, **Utilitas**, v.11, n. 3, p. 255-276, jan/1999.

SEN, Amartya. **The idea of justice**. Cambridge: Harvard University Press, 2009

TAN, Kok-Chor. Why Global Justice Matters. **Journal of Global Ethics**, v. 10, n. 2, pp. 128-134, jul. 2014.

_____. **What is this thing called Global Justice?**. New York: Routledge, 2021.

VALENTINI, Laura. **Justice in a Globalized World: A Normative Framework**, Oxford; New York: Oxford University Press, 2011.

_____. Assessing the global order: justice, legitimacy, or political justice? **Critical Review of International Social and Political Philosophy**, v. 15, n. 5. pp. 593-612, nov/2012.

WALDRON, Jeremy. Theoretical Foundations of Liberalism. **The Philosophical Quarterly**, Oxford, v. 37, no 147, pp. 127-150, abril/1987.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

FRATESCHI, Yara; MELO, Rúrion; RAMOS, Flamarion. (org.) **Manual de Filosofia Política**. 4ª ed. São Paulo: Saraiva, 2021.

FREEMAN, Samuel. **The Cambridge Companion to Rawls**. New York: Cambridge University Press, 2003.

_____. **RAWLS**. Londres: Routledge, 2007.

_____. **Justice and the Social Contract: Essays on Rawlsian Political Philosophy**. Oxford University Press, 2007.

_____. Rawls on Distributive Justice and the Difference Principle. Em OLSARETTI, Serena (Ed.). **The Oxford Handbook of Distributive Justice**, Oxford: Oxford University Press, 2018, pp. 13-40.

MOUFFE, Chantal. The limits of John Rawls's pluralism. **politics, philosophy & economics**, v. 4, n. 2, pp. 221-231, junho/2005.

NAGEL, Thomas. The Problem of Global Justice. **Philosophy & Public Affairs**, v. 33, n. 2, pp. 113-147, 2005.

RONZONI, Miriam; VALENTINI, Laura. Global Justice and the Role of the State: A Critical Survey. Em: BROOKS, Thom (Ed.). **The Oxford Handbook of Global Justice**, Oxford: Oxford University Press, 2020, pp. 15-35.