



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

LUIZ CARLOS FERREIRA GOMES

O CONTRATUALISMO UNIVERSALIZADO:
O PRESSUPOSTO PARA A PAZ E A JUSTIFICATIVA PARA A GUERRA
EM JOHN RAWLS

FORTALEZA
2008

LUIZ CARLOS FERREIRA GOMES

O CONTRATUALISMO UNIVERSALIZADO:
O PRESSUPOSTO PARA A PAZ E A JUSTIFICATIVA PARA A GUERRA
EM JOHN RAWLS

Dissertação submetida à Coordenação do Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Estadual do Ceará como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof.Dr. Reginaldo da Costa

FORTALEZA
2008

**Ficha catalográfica a ser feita pelo bibliotecário da
biblioteca que serve ao curso em questão**

LUIZ CARLOS FERREIRA GOMES

O CONTRATUALISMO UNIVERSALIZADO:
O PRESSUPOSTO PARA A PAZ E A JUSTIFICATIVA PARA A GUERRA
EM JOHN RAWLS

Dissertação submetida à Coordenação do
Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da
Universidade Estadual do Ceará como
requisito parcial para obtenção do grau de
mestre em Filosofia.

Aprovada em ____/____/____

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Reginaldo da Costa (Orientador)
Universidade Estadual do Ceará

Prof. Dr. Evanildo Costeski (UFC)
Universidade Federal do Ceará

Prof. Dr. José Maria Arruda (UFC)
Universidade Federal do Ceará

A minha mãe

DEDICO

AGRADECIMENTOS

Aos professores do curso, pela dedicação e conhecimentos transmitidos.

Aos Profs. Kleber Amora e José Maria Arruda do Mestrado em Filosofia da UFC por toda a atenção generosa e incentivo na conclusão deste mestrado.

“Mas os utopianos não fazem a guerra sem graves motivos. Só a empreendem para defender suas fronteiras ou repelir uma invasão inimiga nas terras de seus aliados, ou ainda para libertar da escravidão e do jugo de um tirano um povo oprimido. Neste caso, não consultam os seus interesses; vêm apenas o bem da humanidade”.

Thomas Morus, 1516.

“Não encontramos a paz declarando que a guerra é irracional ou dispendiosa, embora, na verdade possa ser, mas preparando o caminho para os povos desenvolverem uma estrutura básica que sustente um regime razoavelmente justo ou decente e torne possível um Direito dos Povos razoável”.

John Rawls, 1999

RESUMO

Este trabalho tem a finalidade de apresentar o pensamento de John Rawls, a sua idéia do Contratualismo universalizado como pressuposto para a paz, assim também, o que, em sua concepção, justificaria a guerra. De fato, a busca pela compreensão do homem e da sociedade, tem suscitado na filosofia política a análise e o debate de temas como guerra, bem-comum, direito e justiça internacional. Dessa forma, propõe-se demonstrar a relevância e a pertinência desses conceitos para se pensar o atual contexto mundial, onde a paz é tão constantemente ameaçada. Investigar aqui o tema da Justiça, especificamente, a justiça internacional, se insere nesta tentativa de melhor entender o homem e suas relações sociais. As três principais obras de John Rawls: **Uma Teoria da Justiça (1971)**, **O Liberalismo Político (1993)** e **O Direito dos Povos (1999)** concentram seu foco sobre o tema da justiça e serão estes textos que respaldarão esta breve exposição. Vale salientar que segundo Rawls, devemos falar em “Direito dos Povos” e não em Direito Internacional. O “Direito dos Povos” é aquele que resulta de um acordo razoável entre os povos “*liberais e decentes*”, já que os povos - ao contrário dos Estados - poderiam se guiar por diretrizes morais. Assim, o “velho” Direito Internacional, regido tão-somente pelos Estados, deveria ceder lugar ao protagonismo dos povos. No que se refere aos ideais de justiça e tolerância, estes constituem o único remédio para nos dirigirmos a uma paz futura, ou perpétua, como queria Kant e Rawls.

Palavras-chave: Contratualismo. Direito dos Povos. Guerra Justa

ABSTRACT

This work has the purpose to present the thought of John Rawls, his ideas of the universal contractualism as a prerequisite for the peace, thus also, what, in his conception, it would justify the war. In fact, the search for the understanding of the man and the society has excited in Political Philosophy, the analysis and the debate of subjects as war, well-common, Law and International Justice. . In this way, it is considered to demonstrate the relevancy of these concepts to think the current world wide context, where the peace is so constantly threatened. To investigate here the subject of Justice, specifically International Law, if inserts in this attempt of better understanding of man and his social relations. The tree main books of John Rawls: **A Theory of Justice** (1971), **Liberalism Political** (1993) and **The Law of Peoples** (1999) concentrate its focus on the subject of Justice and will be these texts that will endorse this brief exposition. But since the focus will be International Justice, we will use principally the last book. It is worth pointing out that according to Rawls, we should talk in Law of People instead of International Law. The Law of People it is what results from reasonable agreement between the “liberal and decent” people, since people on the contrary of states might be guided by moral directives. So, that old “International Law” governed only by the States give place to the protagonism of the People. In what refers to the ideals of Justice and tolerance, these constitute the only medicine in order that we direct ourselves to a future of perpetual Peace exactly on the way Kant and Rawls wanted.

Key-words: Contractualism. The Law of Peoples. Just war

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
2 O CONTRATUALISMO DE JOHN RAWLS E COMO ESTE SE CONTRAPÕE AO UTILITARISMO.....	15
2.1 A posição original enquanto pressuposto do contrato social.....	18
2.1.1 Os Princípios da Justiça.....	21
2.1.2 O liberalismo político rawlseano	24
2.1.3 A razão pública em Rawls	27
3 A UNIVERSALIZAÇÃO DO CONTRATUALISMO NA PERSPECTIVA DE RAWLS .	32
3.1 O pressuposto kantiano.....	33
3.2 A sociedade dos povos como possibilidade para a paz	37
3.3 A condição dos povos no contexto internacional	41
4 O ESTABELECIMENTO DA PAZ E A JUSTIFICATIVA PARA A GUERRA	45
4.1 A justiça universal	45
4.2 A condição cooperativa entre os povos	53
4.3 A teoria da guerra justa.....	57
5 CONCLUSÃO.....	68
6 BIBLIOGRAFIA	76

1 INTRODUÇÃO

A finalidade do presente trabalho é refletir, através do pensamento de John Rawls, as leis do Contratualismo universalizado como pressuposto para compreensão da paz e da justificativa para a guerra.

A busca pela compreensão do homem e da sociedade, de suas diversas manifestações e de seu papel como indivíduo e como cidadão tem suscitado na filosofia política a análise e o debate de temas como guerra, bem-comum, direito e justiça. Discutir aqui o tema da justiça, especificamente, o Direito Internacional, se insere no exercício de constante reflexão na tentativa de melhor entender o homem e suas relações sociais. Num mundo globalizado, a justiça se apresenta em questões e inquietações diversas que são pensadas e elaboradas por também diferentes concepções teóricas.

É preciso ressaltar que este estudo possui uma característica um tanto quanto socrática na mais fiel interpretação do “sei que nada sei”. Assim é, porque na medida em que se avança nas questões mais importantes, como as citadas acima, outras questões igualmente importantes são apresentadas em diversos outros aspectos. Abrangê-las não é nosso objetivo aqui e não nos seria mesmo possível porque implicaria desenvolver paralelamente uma série de estudos igualmente complexos, cujo aprofundamento nos exigiria um trabalho de maior fôlego e envergadura. Dessa maneira, abordagens e referências que não compõem a questão principal defendida aqui, mas que ao mesmo tempo são relevantes para melhor compreendê-las, serão tratadas de modo suficientemente claro para possibilitar que o objetivo final seja alcançado.

Vive-se em tempos de supremacia mundial de uma potência, e a guerra continua sendo a forma mais utilizada pelo homem para solução de conflitos. Concomitantemente, é o tempo do surgimento de blocos políticos e econômicos, como a União Européia e o Mercosul, em que a cooperação entre os povos possibilita, através de acordos mútuos, que se sonhe com uma paz duradoura. Citando Dickens (1995, p. 1) “seria o melhor e o pior dos tempos”, uma época de transição, que exigem respostas e a indicação de caminhos da Filosofia, do Direito e de outras áreas do conhecimento humano, para os desafios que surgem em face da complexidade do mundo atual.

Tentaremos, dessa forma, expor a concepção de justiça internacional, contrato social e guerra justa de John Rawls, que foi esmiuçada primeiramente em sua obra **Uma Teoria da Justiça** (1971), passando por **O Liberalismo Político** (1993) e por fim **O Direito**

dos Povos (1999). Estes livros se mostraram por demais relevantes no atual debate filosófico sobre a justiça.

Rawls tem sido considerado um dos mais importantes pensadores políticos da segunda metade do século XX (OLIVEIRA N., 2003, p. 7). De fato, o lançamento do seu livro **Uma Teoria da Justiça**, em 1971, findou por renovar o debate acerca da ética e da política e isto se deve, sobretudo, em razão de que Rawls se posiciona contrário às teorias utilitaristas, até então predominantes no pensamento anglo-saxão, retomando uma ligação direta com as concepções políticas do contratualismo, notadamente as de Locke, Rousseau e Kant (RAWLS, 2000b, p. 12).

O livro **Uma Teoria da Justiça**, de John Rawls, talvez seja uma conseqüência direta do sucesso da campanha pelos Direitos Civis nos Estados Unidos. Rawls, por sua vez, é um herdeiro da melhor tradição liberal, que principia com Locke, passando por Rousseau, Kant e Stuart Mill. Em seu livro, Rawls debruçou-se sobre um dos mais espinhosos dilemas da sociedade democrática: a) como conciliar direitos iguais numa sociedade desigual; b) como harmonizar as ambições materiais dos mais talentosos com os anseios dos menos favorecidos na qualidade de vida e sua condição na sociedade? Essas questões estão explícitas em seu alentado esforço intelectual para conciliar a Meritocracia com a idéia da Igualdade.

De fato, trazer a idéia do contratualismo para o âmbito do Direito Internacional não é uma novidade surgida no século XX com John Rawls. O caminho já havia sido trilhado por Saint-Pierre, Rousseau e Kant. O que há de novo é a retomada desta idéia, a do contrato social, partindo de um pacto social nacional ampliando-o de forma a abranger outras nações. Rawls (2001, p. 34) diz que: “Ao desenvolver o Direito dos Povos, o primeiro passo é elaborar os princípios de justiça para a sociedade nacional”. Um sistema de cooperação mútua mundial, onde todos os países envolvidos têm o compromisso de respeitar o Direito dos Povos viabilizaria a paz entre as nações, motivadas, pois, pela gama de interesses envolvidos. Rawls divide os povos de acordo com o respeito às instituições e aos direitos humanos. A idéia é fazer com que todos os povos de fato honrem e respeitem as premissas do direito internacional, cabendo aos povos hierarquicamente superiores influenciarem de todos os modos os povos menos evoluídos.

Uma Teoria da Justiça é um dos livros mais comentados do século passado. John Rawls, por sua vez, era conhecido por suas posições liberais - o que, no contexto político dos Estados Unidos, significa uma simbiose entre a defesa de direitos individuais e a adoção de um projeto político de justiça distributiva, objetivando redução das discrepâncias sociais -, morreu em novembro de 2002, aos 81 anos. Seu legado diz respeito fundamentalmente à

discussão da justiça, um conceito que esteve em segundo plano ao longo do século passado em razão da prevalência de concepções positivistas e utilitaristas no âmbito da filosofia e do direito. Rawls resgatou e revitalizou as reflexões em torno da justiça na filosofia política, tornando-se célebre depois da edição de **Uma Teoria da Justiça**.

O vigor da obra rawlseana está, entre outros pontos, no resgate dos pressupostos contratualistas, que estão na raiz do pensamento liberal. Desenvolve conceitos como o de “véu da ignorância”, segundo o qual os participantes de um fictício pacto social deliberariam sobre os princípios que devem reger uma comunidade. Isso acontece sem que o membro conheça sua posição na hierarquia social (o que permitiria que pensassem a justiça sem levar em consideração seus próprios interesses). Rawls buscou assim extrair princípios de justiça política que não se baseassem unicamente na maximização das vantagens individuais.

As condições para a realização do contrato rawlseano de justiça são bastante específicas. A fim de evitar que as pessoas de melhor condição social e possuidoras de melhores dotes e habilidades naturais proponham princípios de justiça que as favoreçam, Rawls cria a “posição original” e o “véu de ignorância” pelos quais as pessoas não sabem quais dentre elas desfrutam de melhores condições sociais e naturais. Isso faz com que elas cheguem de uma maneira equitativa à escolha dos princípios de justiça, considerando que nenhuma delas pode propor princípios que beneficiem as suas posições particulares.

Rawls afirma que algumas pessoas não devem ser favorecidas em detrimento de outras somente pelo fato de estarem mais bem situadas socialmente ou de possuírem maiores dotes de habilidades naturais. É preciso, segundo ele, garantir uma distribuição equitativa dos benefícios sociais que não tenha por base parâmetros arbitrários como esses. Assim, Rawls elabora o princípio da diferença, que assegura que as eventuais desigualdades econômicas na distribuição de renda e riqueza somente são aceitas caso beneficiem especialmente os menos favorecidos.

No período das décadas de 70 e 80, Rawls se detém quase exclusivamente a continuar desenvolvendo a concepção de justiça para as sociedades fechadas e a responder críticas referentes a **Uma Teoria da Justiça**. E, em 1993, como resultado de seus novos estudos foi publicada a obra **O Liberalismo Político**. Aqui, Rawls tece considerações mais abrangentes sobre a concepção de pessoa e sobre o exercício do pluralismo razoável. Nesse cenário de escolha dos princípios de justiça é importante preservar as concepções de bem que as pessoas defendem livremente para si e que estão relacionadas, de modo particular, com as suas visões de mundo, como premissa própria liberal. É de acordo com um sistema de liberdades e pelo princípio da diferença garantidos pelos princípios de justiça que as pessoas

podem buscar realizar os seus objetivos de vida dentro dos limites da dignidade e do auto-respeito.

O primeiro capítulo deste trabalho apresentará os aspectos fundamentais da concepção de Contrato Social elaborada por Rawls. Em **Uma Teoria da Justiça**, Rawls considera a sociedade como um sistema eqüitativo de cooperação. Para Rawls, as pessoas se dispõem a cooperar umas com as outras a fim de obterem maiores benefícios para suas vidas. Os princípios de justiça, por sua vez, regulam a distribuição dos benefícios resultantes da cooperação social.

O segundo capítulo explicita a proposta rawlseana de universalização do Contratualismo exposta no livro **O Direito dos Povos** (2001). Rawls justifica que o surgimento de uma Sociedade dos Povos possibilitaria o estabelecimento da paz, sua concepção estabelece critérios analíticos sobre a paz e justificativa para a guerra. No livro referido, Rawls elabora os princípios de justiça que seriam agora aplicados à chamada **Sociedade dos Povos**. A idéia é que a estrutura do pensamento rawlseano sobre a justiça utilizada para a sociedade fechada seja também parcialmente válida para a Sociedade dos Povos.

A “Sociedade dos Povos” é composta por povos bem ordenados que no pensamento de Rawls seriam os povos liberais (democracias liberais) e povos não liberais, mas decentes. Alguns autores criticam essa postura adotada por Rawls por acreditarem que ele é deveras tolerante em relação às sociedades não-liberais. Para Rawls, no entanto, seria um erro, enquanto um liberal, defender que somente os povos liberais possuem validade suficiente para compor a Sociedade dos Povos. É preciso, segundo o filósofo americano, ter o devido respeito e tolerância para com povos não-liberais, mas que são capazes de cumprir e aceitar os princípios contidos no Direito dos Povos. Assim, é sobre esses princípios de justiça, mais precisamente sobre a relação entre o “princípio da diferença” desenvolvido na sociedade fechada e o “dever de assistência” entre os povos, que constitui um dos focos de discussão deste trabalho.

O terceiro capítulo apresenta o estabelecimento da paz e a justificativa para a guerra, justiça universal, como condição cooperativa dos povos. Por fim, será apresentada a teoria da guerra justa, apresentando critérios para sua aplicabilidade no cenário mundial atual. Rawls tece uma análise, em sua chamada, “teoria não ideal” de como a comunidade internacional deve se comportar em face dos povos “fora-da-lei” e da possibilidade de uma “guerra justa”. Aqui encontramos a convergência entre as propostas de Rawls e o crescente intervencionismo da política externa do governo norte-americano. A idéia da guerra justa será

aquilatada, desde a sua concepção primordial até o pensamento de Rawls e Walzer. Vale acrescentar que Rawls defende explicitamente o direito dos povos “liberais” de intervir nos Estados “fora-da-lei”.

Rawls relativiza assim um princípio fundador do Direito Internacional: o princípio da não-intervenção. Em **O Direito dos Povos**, a intervenção é considerada legítima desde que tenha por objetivo assegurar o respeito a condições básicas da “Sociedade dos Povos” como a observância dos direitos humanos. Assim os povos liberais, isoladamente ou em coalizão, poderiam intervir nos países que se eximem de respeitar os direitos humanos ou ameaçam o direito internacional por meio de um comportamento agressivo.

Com a publicação de **O Direito dos Povos**, Rawls não se ocupa de questões que digam respeito à política doméstica, mas procura delinear os traços gerais de um projeto de atualização do Direito Internacional (como veremos posteriormente, Rawls opta por falar num “Direito dos Povos”, já que o Direito Internacional seria marcado pela prevalência de Estados, que geralmente agem de acordo com seus próprios interesses).

O Direito dos Povos alarga a idéia de contrato social na sociedade dos povos e apresenta os princípios gerais, que podem e devem ser aceitos quer pelas sociedades liberais, quer pelas não liberais, como base de regulação dos seus comportamentos umas com as outras. Em especial, traça uma distinção crucial entre direitos humanos fundamentais e os direitos de cada cidadão numa democracia constitucional liberal. Desenvolve as condições segundo as quais tal sociedade pode apropriadamente empreender uma guerra contra uma “sociedade fora-da-lei”, e discute as bases morais da prestação de assistência a sociedades não liberais sobrecarregadas por condições políticas e econômicas desfavoráveis.

Seu propósito é o de transladar para o cenário internacional os princípios de justiça que aplicara às sociedades nacionais em **Uma Teoria da Justiça**. Muito embora o texto do livro tenha vindo a público originalmente em 1993, na forma de conferência. Ele parece justificar com surpreendente atualidade alguns elementos do discurso de política externa do governo norte-americano. Não que se possa deduzir, desse fato, que Rawls escrevesse com o objetivo de legitimar teoricamente certas práticas dos Estados Unidos na cena internacional. Todavia, em **O Direito dos Povos** podemos encontrar similitudes entre algumas idéias de Rawls e conceitos heterodoxos, como o de “Ação Preventiva”, concebido pelos doutrinadores de segurança do governo Bush.

2 O CONTRATUALISMO DE JOHN RAWLS E COMO ESTE SE CONTRAPÕE AO UTILITARISMO

Para que se tenha uma idéia com maior exatidão do que se propõe Rawls em sua teoria da Justiça convém não apenas ter em mente alguns aspectos fundamentais do contratualismo clássico¹, mas também entender de que forma a contraposição ao Utilitarismo se manifesta, o qual ele é grande crítico².

O que norteia a ética utilitarista, tão influente na filosofia inglesa de Jeremy Bentham a John Stuart Mill, é o princípio da utilidade como legitimador das relações sociais e na formação do Estado, tendo como fim um maior benefício do prazer individual e coletivo. Esta ética caracteriza-se por uma instrumentalização dos direitos e liberdades humanas, de modo que pelo princípio da utilidade, “uma sociedade é organizada corretamente, quando suas instituições maximizam o saldo de satisfações (RAWLS, 2000b, p. 22)”.

Em nome de uma maximização da média geral de bens materiais e a segurança social é possível até o sacrifício da liberdade do homem e de outros direitos. Um maior bem-estar de um grande número de pessoas justificaria, inclusive, a aceitação eventual de instituições injustas, como a escravidão ou a não concessão de direitos a minorias.

Na perspectiva de Nedel:

As diferenças de rendimentos ou posições de autoridade e responsabilidade dos subordinados são havidas como compensadas pelas vantagens maiores obtidas pelos que dominam e se impõem em nome da organização social global. Assim, a acusação mais séria contra o utilitarismo é a de que sanciona violações aos princípios da justiça (2000, p. 25).

Tugendhat (1997, p. 85), por sua vez, chegou a definir o Utilitarismo como ideologia do capitalismo ou da burguesia, faltando-lhe um princípio de justiça, já que não tem como cerne de suas preocupações a partilha. Sua influência, todavia, tem sido marcante e tornou-se realidade na política legislativa dos países de língua inglesa, como bem observa Gorowitz (1979, p. 317-335): “Na legislação anglo-americana a tradição liberal tem refletido

¹ O contratualismo compreende todas aquelas teorias políticas que vêm a origem da sociedade e o fundamento do poder político (chamado, de quando em quando, *potestas, imperium*, Governo, soberania, Estado) num contrato, isto é, num acordo tácito ou expresso entre a maioria dos indivíduos, acordo que assinalaria o fim do estado natural e o início do estado social e político. (BOBBIO, 1997)

² O contratualismo já foi objeto de muitas críticas ora por seu aspecto por demais formal e artificial, ora por não haver garantia da manutenção dos acordos, sem apelar para outros recursos coercitivos externos tão engenhosos quanto o próprio contrato. Não obstante, apesar desses argumentos, outros pensadores assumiram a teoria contratual como a mais eficaz em lidar com problemas gerados pela motivação, pela cooperação social e mesmo como alternativa mais adequada para ocupar o centro da moralidade.

o ponto de vista básico de que a maximização do bem-estar social é o objetivo apropriado da atividade legislativa”.

Rawls, em **Uma Teoria da Justiça** (2000b, p. 72), deixa claro a pretensão de superação do pensamento utilitarista: “Meu objetivo é elaborar uma teoria da justiça que represente uma alternativa ao pensamento utilitarista em geral e conseqüentemente a todas as suas diferentes versões”. Portanto, ao abandonar os princípios utilitaristas e retomar a tradição do contrato social, Rawls sobrepõe o conceito de justiça como equidade ao conceito utilitarista de justiça como maximização do bem-estar. Em sua crítica ao utilitarismo, Rawls afirma que:

Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar. Por essa razão, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros. Não permite que os sacrifícios impostos a uns poucos tenham menos valor que o total maior das vantagens desfrutadas por muitos. Portanto, numa sociedade justa, as liberdades da cidadania igual são consideradas invioláveis; os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo de interesses sociais (Ibid., p. 4).

O princípio utilitarista, aplicado à teoria política, reza que a limitação coercitiva das liberdades individuais por parte do Estado pode ser considerada como justificada na medida em que suas conseqüências são úteis, isto é, na medida em que o Estado promove o maior bem-estar ou felicidade da coletividade a ele submetida. Ainda que a restrição coercitiva das liberdades seja em si mesma um mal necessário, ela estará justificada, na medida em que for compensada por um máximo de bem-estar ou felicidade proporcionado para a coletividade. Assim, para o utilitarista, a única razão plausível para justificar a restrição das liberdades, cobrar obediência às leis e sancionar coerções diante de sua desobediência está em mostrar que isso é mais vantajoso e útil, porque torna a coletividade mais feliz.

Rawls critica o Utilitarismo no fato que sua teoria de justificação estaria centrada na maximização do bem-estar coletivo, às expensas dos direitos de cada indivíduo, gerando uma situação que teríamos de classificar como profundamente injusta. Segundo ele, contudo, o Utilitarismo obteria uma certa plausibilidade para sua teoria a partir de um raciocínio fundado numa analogia entre o que vale para cada indivíduo empenhado na busca de satisfação de seus próprios interesses e o que vale para um grupo empenhado na satisfação de interesses coletivos. Assim, cada sujeito individualmente considerado procura satisfazer seus interesses e necessidades, procedendo a um balanço de suas perdas e ganhos, compreendendo que muitas vezes é preciso sacrificar a satisfação de um determinado desejo particular e imediato, na medida em que isso permite uma maior soma total de satisfação a longo prazo.

Assim, também do ponto de vista social, o que interessa ao Utilitarismo é a soma total e coletiva da satisfação de interesses e necessidades, mesmo que os interesses e necessidades de determinados indivíduos inevitavelmente tenham de permanecer insatisfeitos. Segundo a analogia utilitarista, uma sociedade deveria se comportar com relação aos seus indivíduos componentes do mesmo modo que cada indivíduo se comporta ou deve se comportar com relação a cada um de seus interesses e necessidades particulares. Diante disso, Rawls (2000b) acusa o utilitarismo de considerar como bem ordenada e justa uma sociedade que privasse alguns indivíduos da satisfação de seus interesses em prol da maximização do bem-estar e satisfação da coletividade ou da sua maioria.

O Utilitarismo estaria exclusivamente voltado para a maximização da felicidade coletiva, sem se preocupar com o modo como esta é distribuída, a saber, se de uma maneira justa ou injusta, entre todos os membros da sociedade. Na verdade, Rawls (2001b) defende a tese segundo a qual a teoria utilitarista por princípio, não poderia dar conta da justiça na distribuição da felicidade – e exatamente por isso fracassaria como teoria da justificação moral do Estado. Afirma obstinadamente que a teoria em questão é por natureza insensível a questões de justiça.

Rawls (2001b) recusa a idéia de uma sociedade regida pelo princípio da utilidade, pois, pode ser um fator gerador de instabilidade social em detrimento do que ocorreria em uma sociedade regulada pelo princípio da justiça, que tende a ser mais harmoniosa, uma vez que tem como norte uma melhor divisão dos benefícios sociais. Ele partiu desta crítica contundente ao utilitarismo resgatando a discussão do valor dos princípios para a sociedade moderna, dando nova vitalidade ao pensamento filosófico político. Ele propõe um itinerário para descobrir e fundamentar racionalmente os princípios que deveriam reger a sociedade justa.

A teoria da justiça de Rawls, desse modo, apresenta-se como uma alternativa ao utilitarismo, já que postula a inviolabilidade do indivíduo, bem como a importância de seu bem-estar para a sociedade. Se o utilitarismo visa ao bem-estar (ou “felicidade”) da sociedade como um todo, em detrimento do bem-estar geral de cada indivíduo, a teoria da justiça de Rawls deseja, de certa forma, o contrário: o bem-estar do indivíduo, de acordo com as suas liberdades básicas, em detrimento do maior proveito que a busca pelo bem-estar geral poderia angariar para a sociedade. Para Rawls, não adianta viver em uma sociedade rica feita às custas da pobreza de muitos que não podem compartilhar dessa riqueza. Isso não seria justiça, segundo a sua concepção. Portanto, a teoria da justiça de Rawls procura – por meio da figura do contrato – criar princípios que visem, além de garantir as liberdades básicas dos

indivíduos, a minorar as disparidades sociais como fim último da justiça. É o que Rawls chamou de “justiça como equidade”.

O que os contratualistas tinham em mente era mais ou menos o seguinte: embora nenhum de nós tenha tido a possibilidade de escolher a sociedade em que iria nascer e viver, uma sociedade justa seria aquela em que cada qual, se tivesse tido essa possibilidade, teria escolhido nascer e viver. Para que uma sociedade seja justa nesse sentido de poder obter a aceitação e reconhecimento de todos igualmente, é preciso que as leis dessa sociedade emanem de seus membros como se cada qual tivesse sido legislador, como se tais leis tivessem brotado autonomamente de cada vontade, expressando a vontade geral.

2.1 A posição original enquanto pressuposto do contrato social

Rawls, em **Uma Teoria da Justiça**, propõe compreender os princípios morais básicos como se fossem produtos de um hipotético acordo entre pessoas iguais, racionais e livres que se acham em uma situação muito especial. Uma situação onde eles não podem se deixar levar por interesses particulares e ao mesmo tempo dispor de toda a informação de caráter geral que fosse indispensável para adotar os princípios de justiça adaptados às condições peculiares que revestem a vida humana. Esta peculiaridade, que permite a elaboração dos princípios da justiça excluindo os interesses privados das partes envolvidas, ele nomeia de véu da ignorância (*veil of ignorance*) (2000b, p. 24).

Essa situação imaginária, onde sob o “véu da ignorância” se elabora os princípios de justiça é chamada por Rawls de “posição original” (*original position*), sendo concebida por ele como uma forma de expressar um raciocínio cujas premissas últimas são as convicções básicas que todos os homens razoáveis compartilhem sobre as condições ideais que devem satisfazer a mencionada negociação. Tem como finalidade pactuar alguns princípios morais fundamentais para reger a convivência e a cooperação mútua em uma sociedade moderna.

Rawls defende a idéia de que é possível extrair princípios de justiça que não sejam somente expressão de vantagens individuais. A busca de princípios de justiça que regulem a vida social constitui a pedra de toque de sua filosofia política e de sua ética. Ele conceitua sua posição original ao dizer que tem por intuito:

A idéia da posição original é estabelecer um processo equitativo, de modo que quaisquer princípios aceitos sejam justos. O objetivo é usar a noção de justiça procedimental pura como fundamento da teoria. De algum modo, devemos anular os efeitos das contingências específicas que colocam os homens em posições de

disputa, tentando-os a explorar as circunstâncias naturais e sociais em seu próprio benefício (RAWLS, 2000b, p. 146).

Ao contrário dos demais contratualistas, Rawls propõe um contrato social não celebrado no estado da natureza, sendo hipotético e concebido em condições imaginadas como ideais. Segundo ele, “É um arranjo inicial hipotético no qual todos os bens primários sociais são distribuídos igualmente (Ibid., p. 62)”. Obviamente ele não objetiva a fundação de uma sociedade, mas o estabelecimento dos princípios de justiça que irão geri-la.

Rawls compara a posição original ao imperativo categórico kantiano. Similarmente, quando Kant orienta para testarmos a nossa máxima como se fosse uma lei universal da natureza, ele supõe que não conhecemos nosso lugar dentro desse sistema natural imaginado. Rawls (2000b, p. 275) concebe a posição original “como uma interpretação procedimental da concepção kantiana de autonomia e do imperativo categórico”.

Para que se estabeleça a equidade na concepção dos princípios da justiça, tendo o véu da ignorância como premissa, é necessário que as partes da sociedade envolvidas desconheçam a sua posição de classe ou seu status social, além de seus dotes naturais e habilidades, a geração a que pertencem, o sexo e a raça. As partes não conhecem a posição econômica e política dessa sociedade ou seu estágio civilizatório, devendo escolher princípios cujas conseqüências estão preparadas para aceitar, não importando suas características na comunidade em que vivem. Mas só há possibilidade disto ocorrer porque num outro nível, sob o véu da ignorância, compartilham um consenso justaposto que visa única e exclusivamente o que é justo, equitativo e razoável. Este procedimento foi objeto de continua revisão pelo filósofo de modo a poder justificar a sua teoria da justiça. Procurou, dessa forma, corrigir as possíveis inconsistências da teoria.

Na perspectiva de Nythamar Oliveira (2003, p. 29):

Rawls justifica e defende o procedimentalismo contratual de inspiração kantiana na sua própria articulação entre uma concepção substantiva e uma concepção procedimental de justiça e no complexo trabalho teórico que procura dar conta das instituições sócio-políticas, começando com a noção de “sociedade” e sua estabilidade (concepção de “sociedade democrática liberal”).

No “véu de ignorância”, Rawls prevê que as partes contratantes na posição original não podem estabelecer entre si qualquer exercício de dominação ou coação, e que ao mesmo tempo, conhecem perfeitamente as condições gerais de desenvolvimento da vida humana e dispõem de conhecimentos amplos sobre as atividades sociais e econômicas.

Vale lembrar que o véu da ignorância dá uma certeza que na escolha dos princípios que nortearão a vida da sociedade não serão levados em conta os interesses

particulares das partes representadas. Logo, assegura a imparcialidade e a neutralidade dos propósitos.

A posição original é concebida como uma situação equitativa para as partes tidas como livres e iguais e devidamente informadas e racionais. Portanto, qualquer acordo firmado pelas partes na condição de representantes dos cidadãos é equitativo, uma vez que o conteúdo do acordo na posição original especifica os termos justos da cooperação social entre cidadãos assim considerados. Daí o nome justiça como equidade (RAWLS, 2003).

A sociedade sugerida por Rawls é, pois, consensual, democrática, pluralista e unânime na adesão aos princípios fundamentais de justiça, de forma que as instituições políticas, sociais e econômicas, são por todos reconhecidos como justas. É o que ele chama sociedade bem-ordenada (*well-ordered society*).

A idéia é de uma justiça distributiva, onde todos os cidadãos teriam acesso aos bens básicos. Preocupa-se, portanto, em coadunar o exercício da liberdade com a persecução de maior igualdade social. Este princípio possibilita, outrossim, a aceitação dos direitos das minorias, para as políticas do tipo Ação Positiva (*Affirmative Action*)³. Realiza-se, assim, o que Rawls põe como meta social principal fazer com que a sociedade do Bem-estar fosse maximizada em função dos que estão na pior situação.

Na teoria da justiça como equidade, o razoável e o racional são características distintas e complementares das pessoas. Uma não pode ser extraída da outra. A razoabilidade motiva as pessoas a cooperarem umas com as outras, sob normas que todos aceitam como justificáveis e suficientemente razoáveis, proporcionando o sentido comunitário às ações humanas, o que falta nas decisões racionais puras. Assim, a razoabilidade é uma virtude da pessoa voltada para o domínio público, motivando cada um a cooperar de modo recíproco. Embora distintas, razoabilidade e racionalidade são idéias que não poderiam existir isoladamente, pois a pessoa apenas razoável perde os objetivos particulares que a levariam à interação, enquanto os racionais puros não possuiriam o sentido de justiça. Numa cooperação justa, esses dois fatores constituem cada qual um elemento fundamental irreduzível de onde emergem as capacidades de se chegar à noção de bem e de justiça. A posição original, por fim, procura colocar os participantes da negociação numa situação razoável na qual nenhum tenha vantagens sobre os demais (RAWLS, 2000a).

³ Ação Positiva é uma política de compensação social adotada em muitos estados dos Estados Unidos desde então, que visa ampliar e facilitar as possibilidades de ascensão aos empregos públicos e aos assentos universitários por parte daquelas minorias étnicas que deles tinham sido até então rejeitadas ou excluídas. É uma política semelhante àquela que está sendo proposta no Brasil e que há algum tempo é usada para as minorias na Índia, Austrália e N.Zelândia.

2.1.1 Os Princípios da Justiça

Os princípios de justiça contidos no acordo original devem ser gerais, universais, irrecorríveis e públicos. Gerais na forma, já que expressam características e relações gerais; universais na aplicação, ou seja, deverão incidir sobre todos da sociedade; irrecorríveis, pois não haverá fundamento maior de justiça e por fim públicos, uma vez que seu conhecimento será acessível para indivíduos de qualquer geração (RAWLS, 2000b).

O acordo original resulta na escolha de dois princípios de justiça: o princípio da igualdade de tratamento e o da repartição equitativa das vantagens da cooperação social. A formulação destes dois princípios constitui, sem dúvida, o aspecto normativo mais evidente da teoria da justiça rawlsiana. O primeiro princípio assegura um sistema de liberdades básicas igual para todos. Ele explicita: “Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras pessoas” (RAWLS, 2000b, p. 64).

O segundo princípio obriga que as políticas econômicas e sociais se orientem para a maximização das expectativas em longo prazo dos menos favorecidos, respeitando as condições da igualdade de oportunidades e mantendo a liberdade igual para todos. Aqui o conjunto de fatores econômicos e sociais é relevante, no qual a aplicação das regras aos casos concretos, realizados pelos juízes e autoridades administrativas, é a última etapa deste princípio. Os fundamentos e limites do dever e obrigação políticos são aferidos a partir da posição original.

A liberdade é representada pelo sistema completo das liberdades que compõem a igualdade entre os cidadãos, enquanto o valor da liberdade para as pessoas e para os grupos depende da sua capacidade para perseguirem os seus fins dentro da estrutura definida pelo sistema. A liberdade é igual para todos; o valor de liberdade não. Aqueles que possuem maior poder e riqueza dispõem de maiores meios para alcançar os seus fins. O menor valor de liberdade é objeto de compensação, que não deve ser confundido com reparação por uma liberdade desigual.

O domínio da lei está intimamente vinculado à liberdade. A explicação de Rawls (Ibid., p. 91) é relevante:

Um sistema jurídico é uma ordem coercitiva de regras públicas, dirigidas a sujeitos racionais, com o propósito de regular a sua conduta e construir uma estrutura para a cooperação social. Portanto, os princípios de justiça devem estar contidos no sistema

jurídico. O princípio do domínio da lei garante as liberdades. A cada dever corresponde um direito. Cada pessoa está obrigada a respeitar a liberdade alheia. Ao prevalecer uma lei vaga e imprecisa, pode-se dizer que os limites da liberdade passam a ser incertos.

Da mesma maneira, será comprometida a liberdade dos cidadãos se situações idênticas não forem tratadas de forma semelhante, se o processo judicial perder a integridade, ou se a impossibilidade de seu cumprimento não for juridicamente reconhecida.

A aplicação de sanções aos cidadãos que descumprem as leis é ato que garante e prestigia a liberdade. É a garantia de que os direitos serão respeitados. A prioridade da liberdade conduz à teoria da obediência parcial das normas jurídicas. São desvios de conduta de alguns que justificam a coerção do sistema jurídico. Ao aplicar o princípio da legalidade, devemos ter em mente a totalidade dos direitos e obrigações que definem as liberdades e ajustá-los em conformidade com as exigências respectivas (HÖFFE, 1991, p. 58).

O segundo princípio trata das desigualdades sociais e econômicas, e prevê a distribuição dos bens primários sócio-econômicos, tais como poder, status, riqueza, vantagens sociais, deveres, encargos, tendo como objetivo induzir a cooperação voluntária de todos, inclusive dos menos favorecidos, este princípio reza: “As desigualdades sociais e econômicas têm de ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos” (RAWLS, 2000b, p. 64).

Posteriormente este princípio foi reformulado para o seguinte teor:

As desigualdades sociais e econômicas têm de satisfazer duas condições: primeira, relacionar-se com postos e posições abertos para todos em condições de plena equidade e de igualdade de oportunidades; e segunda, redundar no maior benefício dos membros menos privilegiados da sociedade (RAWLS, 2000a, p. 291).

Nythamar Oliveira (2003) comenta que uma das grandes inovações de Rawls seria considerar as desigualdades como um subcaso das igualdades. Assim Nythamar Oliveira se expressa:

Se há desigualdades, estas se inserem na esfera maior das igualdades, sendo, portanto aceitáveis. Como todos possuem os mesmos direitos e deveres, as desigualdades (de riqueza e autoridade, por exemplo) são justas, “*fair*”, equitativas, na medida em que promovem benefícios para todos, em particular os menos privilegiados, por exemplo, através da ação afirmativa (sistema de cotas) (2003, p. 20).

Estes recebem mais do que receberiam em um sistema de igualdade qualquer e com a cooperação geral ganham todos na sociedade. Van Parijs (1993) desdobra o segundo princípio em dois, levando em consideração as condições que submetem as desigualdades: a)

que os cargos e posições estejam acessíveis a todos (princípio da igualdade de oportunidades);
 b) que se maximize a expectativa dos menos favorecidos (princípio da diferença).

Aliás, Rawls chega a conceber a distinção de desigualdades úteis e imerecidas. A primeira advém da necessidade de conceder incentivos para certas pessoas, dotadas de talentos naturais superiores, realizarem certas atividades ou para que desenvolvam sua aptidão ao máximo, devendo, entretanto, o investimento feito com os mesmos, ser revestido em benefício de todos, em particular dos menos favorecidos. As desigualdades imerecidas são aquelas oriundas da “loteria natural” da vida: da falta de dons, da falta de talento, da falta de “berço”, enfim, de todas as situações que colocam a parte em desvantagem. Estas desigualdades são compensadas para que possibilite uma maior justiça democrática. O objetivo principal é combater a exclusão de indivíduos e grupos do contrato social.

Estabelecendo uma hierarquia dos princípios coloca-se no topo o primeiro princípio, que se refere a igual liberdade e direito para todos, o que evita que haja negociação da liberdade por benefícios econômicos. Rawls (2000b, p. 52) assim se expressa: “As partes não trocarão um mínimo de liberdade por uma melhora em bem-estar econômico”. Sobre o assunto comentou Gorowitz (1979, p. 328):

Assim como a melhoria do bem-estar de todos não basta para justificar uma redução inequívoca da liberdade. Antes, a liberdade de uma pessoa só pode ser diminuída na medida em que este cerceamento constitui parte essencial de um sistema de liberdades que maximize a liberdade de todos.

Dentro do segundo princípio a igualdade equitativa de oportunidades tem prioridade sobre o princípio da diferença que exige a compensação dos mais desfavorecidos.

Uma vez deduzidos os princípios de justiça, a teoria contratualista rawlseana fixa limites à concepção do bem, que decorrem da prioridade da justiça sobre a eficiência e da prioridade da liberdade sobre os benefícios sociais e econômicos. A teoria da justiça não está à mercê dos interesses e necessidades existentes: “Determinar a preferência racional por uma dessas duas opções é talvez o problema central do desenvolvimento da concepção da justiça como equidade como uma alternativa viável à tradição utilitarista” (RAWLS, 2000b, p. 21).

Rawls, em sua obra **Liberalismo Político** (2000a) antepôs aos princípios de justiça um princípio anterior, ou seja, aquele que prevê que as “necessidades básicas dos cidadãos sejam satisfeitas”. Trata-se de um “mínimo essencial” (RAWLS, 2000b, p. 183) ou “mínimo social” (Ibid., p. 228), “índice justo de bens de primeira necessidade” (Ibid., p. 55); o que significa condições indispensáveis para que os cidadãos possam usufruir do direito e da liberdade. Por isso, Rawls (2000b) enfatiza que as pessoas não podem participar da sociedade

como cidadãos se estiverem abaixo de certo nível de bem-estar material e social, bem como de adiestramento e educação.

Constata-se, com este entendimento posterior, que considerando o mínimo essencial como o princípio primevo amplia-se a lista do filósofo americano de princípios da justiça de dois para três, podendo ser até cinco, se for levado em consideração que o segundo princípio desdobra-se em dois como já foi exposto.

A idéia rawlseana de Liberalismo Político está intrinsecamente ligada à idéia de uma sociedade organizada em torno de uma democracia constitucional. Os princípios de justiça consistem numa aproximação razoável e numa extensão dos juízos ponderados. Constituição justa é aquela que tramita num processo justo, construído de modo a permitir um resultado igualmente justo, uma atividade política submetida à Constituição adequada aos princípios da justiça. Para que se tenha um processo político ideal, é indispensável que a Constituição garanta as liberdades de consciência e de pensamento, as liberdades pessoais e a igualdade de direitos políticos. Todo processo político pode causar resultados indesejáveis, gerando normas injustas. Não há sistema que obste a elaboração de leis injustas. Entretanto, há sistemas que têm uma tendência mais pronunciada a isso. Portanto, é de igual importância saber escolher a melhor estrutura de processo político (OLIVEIRA N., 1999).

A justiça das leis e das medidas políticas é analisada a partir de sua perspectiva. As leis devem respeitar os princípios de justiça e os limites constitucionais. O princípio da igual liberdade para todos constitui o padrão primário para a convenção constituinte. As exigências principais são as de que as liberdades fundamentais da pessoa e a liberdade de consciência e de pensamento sejam protegidas e que o processo político, no seu conjunto, constitua um processo justo.

2.1.2 O liberalismo político rawlseano

Rawls, em seu livro **O Liberalismo Político**, ratifica a concepção pública da justiça como equidade, em uma sociedade cujo poder político é exercido de acordo com a constituição. O conteúdo essencial desta devendo ser endossado por todos os cidadãos à luz dos princípios e ideais aceitáveis como “razoáveis” (*reasonable*) e “racionais” (*rational*). Rawls logra combinar, deste modo, a concepção kantiana de racionalidade prática com o contratualismo da tradição democrático-liberal.

Para Rawls (2000b, p. 257) “Justiça como equidade” (*justice as fairness*), “é uma teoria da justiça e entre suas premissas estão os fatos elementares sobre as pessoas e seu lugar na natureza”. Ele explica que a idéia da “justiça como equidade” exposta em “Uma Teoria da Justiça” deve sempre ser entendida como uma doutrina abrangente (*comprehensive doctrine*) em oposição a uma concepção política (*political conception*) da justiça, na medida em que esta se restringe a instituições políticas, sociais e econômicas da democracia constitucional moderna enquanto que aquela se aplica a todos os sujeitos e a todas as formas de vida (Ibid., p. 57).

O liberalismo, para manter a sua imparcialidade, não deve beneficiar nenhuma doutrina específica, metafísica ou epistemológica, o que já está implícito na própria concepção política. Rawls (2000a, p. 37) afirma que “seria pouco razoável utilizar o poder político para reforçar nosso próprio ponto de vista compreensivo”. Ele expõe que o ponto de vista deve estar em consonância com o bem-estar social.

Uma característica da moderna sociedade democrática liberal é o pluralismo de doutrinas compreensivas razoáveis, que, embora incompatíveis, devem ter espaço para uma convivência pacífica. Doutrinas compreensivas são aquelas ligadas a aspectos religiosos, morais e filosóficos da vida humana, geralmente pertencem a tradições culturais ou o que se originam delas.

A democracia enfrenta não apenas as doutrinas compreensivas, que Rawls (2000a) chama de razoáveis, mas também as não razoáveis, chamadas de insensatas, agressivas e irracionais que devem ser contidas para não destruírem a unidade e a justiça da sociedade.

O Estado deve manter-se neutro em face das diversas doutrinas compreensivas razoáveis assegurando igualdade de oportunidades para que se possa promover qualquer concepção permissível, não excluída pelo princípio de justiça política.

A grande questão que domina o pensamento de Rawls (2000a) é como é possível que exista e mantenha-se ao longo do tempo uma sociedade democrática estável e justa, composta de cidadãos livres e iguais, que permanecem profundamente divididos entre si por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, incompatíveis entre si?

A concepção política de justiça de Rawls modificou-se ao longo dos anos, e acabou por alterar a forma apresentada em 1971. Para o filósofo americano a concepção política tem três características:

Embora o seu conteúdo seja dado por certos ideais, padrões e critérios e que essas normas articulem certos valores (neste caso valores políticos), uma concepção política de justiça se aplica somente a estrutura de base de uma democracia constitucional moderna; a sua aceitação pressupõe uma visão compreensiva

particular, ou seja, uma concepção política da justiça é apresentada como visão independente (*a free standing view*); e as suas idéias fundamentais são familiares e derivam da cultura política pública de uma sociedade democrática (2000a, p. 11-15)

Quando afirma a independência da sua concepção política refere-se à sua liberdade em face de toda doutrina compreensiva, tanto religiosa, filosófica ou moral, elaborando, a partir das idéias políticas fundamentais (implícitas na cultura política de uma democracia), os valores essenciais de um regime constitucional. Esta concepção pode ser a base de um consenso oriundo de um entrecruzamento das doutrinas razoáveis (RAWLS, 2000b).

Rawls discute a possibilidade de coexistência de doutrinas compreensivas opostas, mas razoáveis, que, concomitantemente, podem sustentar uma concepção política de um regime constitucional. Ele procura um consenso por sobreposição de doutrinas razoáveis (*an overlapping consensus of reasonable doctrines*). No entanto, não é um mero compromisso entre visões conflitantes: “Não é suficiente que essas doutrinas aceitem um regime democrático meramente como um *modus vivendi*. Essas doutrinas têm de aceitar esse regime enquanto membros de um consenso por sobreposição razoável” (2000b, p. 147).

Rawls questiona:

Como é possível para cidadãos que confessam uma doutrina religiosa serem plenamente membros de uma sociedade democrática quando endossam uma estrutura institucional que preenche com sucesso uma concepção política liberal de justiça com seus próprios ideais e valores intrínsecos, e quando não a seguem apenas tendo em vista o equilíbrio das forças políticas e sociais? (Ibid., p. 374)

Segundo Rawls, a característica mais fundamental e permanente de uma cultura política democrática, pública, é precisamente o que ele denomina o “fato do pluralismo razoável” (2000b, p. 120). Portanto a resposta do liberalismo político aos desafios do pluralismo moderno é um consenso político fundamental, radicado numa concepção neutra de justiça, com o intuito de ser uma construção racional sem pretensão de verdade. O principal problema a ser resolvido pelas democracias constitucionais “é como chegar a um acordo sobre princípios que devem regular as instituições políticas e sociais básicas da sociedade, portanto, como legitimar um fundamento ético para a vida coletiva” (OLIVEIRA, M., 2003).

Sob o âmbito da política entre os povos, se depreende que os desafios de uma Teoria da Justiça Global devem significar efetivação da democratização das instituições sociais, econômicas e políticas em sociedades emergentes.

2.1.3 A razão pública em Rawls

Na prática política cotidiana, e não apenas na elaboração de uma teoria da justiça caracterizada como *freestanding*, somos obrigados a argumentar e a discutir com pessoas que partilham doutrinas abrangentes bastante diferentes das nossas, e devemos fazê-lo de modo a respeitar os compromissos relacionados com o funcionamento político de uma sociedade democrática caracterizada pelo pluralismo razoável. Podemos apresentar o tema em causa sob a forma de um problema: Que tipo de relação é aquela que se verifica entre um governo constitucional democrático e os seus cidadãos e destes uns com os outros? Para melhor entender o sentido da questão, basta mencionarmos que essa relação não é, necessariamente, uma relação de amizade, nem de luta constante entre os mais fracos e os mais fortes, nem de pessoas religiosas contra pessoas não religiosas, etc. A idéia de razão pública especifica um dos mais importantes deveres de cidadania, o qual caracteriza, tanto as relações dos indivíduos enquanto cidadãos politicamente intervenientes, uns para com os outros, como também a relação dos governos para com os cidadãos. Ou seja, uma relação segundo a qual o exercício do poder coercivo deverá ser justificado de um modo legítimo.

Nesta medida, a idéia de razão pública apresenta dois aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, estabelece aquilo que se poderia designar como uma moralidade da argumentação e do debate político no âmbito das instituições políticas de uma sociedade democrática pautada pelo pluralismo razoável. Ou seja, reconhecendo os cidadãos que, quando de um conflito de interesses, não lhes é possível obter um acordo, ou mesmo qualquer tipo de compreensão mútua, apelando ou argumentando somente a partir das suas doutrinas abrangentes irreconciliáveis, estes passam então a recorrer a uma idéia daquilo que poderá ser politicamente razoável para todos os cidadãos em disputa, comprometendo-se, como tal, a colocar de lado, para efeitos práticos de deliberação, as suas doutrinas abrangentes acerca da verdade e do bem moral. Importa notar que não se trata de renunciar aquilo em que se acredita, nem de assumir uma atitude epistemológica cética, mas antes em tentar abordar o problema de um ponto de vista que seja não apenas compreensível, mas também razoável para os outros cidadãos (RAWLS, 2003).

Para efeito de doutrina da justiça social, se Rawls caracterizava a razoabilidade através, fundamentalmente, do recurso ao um desejo geral de cooperação equitativa, mesmo com sacrifício do interesse próprio, e uma aquiescência geral à impossibilidade de obtenção de um consenso acerca da verdade moral, então, agora, no domínio da prática política efetiva,

a razoabilidade dos cidadãos compele-os a procurar um entendimento numa fonte tal que não permita qualquer imposição das nossas idéias e opiniões sobre as idéias e opiniões dos outros, as quais são irreconciliáveis. Em paralelo com a doutrina da justiça social para uma sociedade democrática pluralista, os cidadãos passam a recorrer, para efeitos de prática política, argumentação e deliberação, às seguintes fontes: 1) Aos valores morais, na sua forma explicitamente política, presentes na cultura pública de uma sociedade democrática pluralista; 2) Crenças genericamente aceites e formas de raciocínio presentes no senso comum; métodos e conclusões da ciência não controversas (RAWLS, 2003).

O segundo aspecto da idéia de razão pública consiste no fato de ela estabelecer o critério liberal de legitimidade do exercício do poder político, numa sociedade pluralista democrática. Numa democracia, a maioria tem o direito do usufruto do poder coercivo de Estado e, nessa medida, toda lei que resulta de uma decisão da maioria, desde que esteja de acordo com a formalidade da teoria política do regime em causa (respeito pela Constituição, votação por maioria parlamentar, etc.), é tida como legítima. Por outro lado, numa sociedade entendida como um sistema equitativo de cooperação social, o critério de reciprocidade expresso pela idéia de razão pública vai para além desta mera legitimidade formal. Esse critério poderá ser expresso da seguinte maneira: o exercício do poder político (como legisladores, *public officials*, políticos no fórum público ou meros cidadãos que justificam a outro o seu voto) só é legítimo quando se acredita sinceramente que as razões que apresentamos podem ser aceites pelos outros cidadãos como razoáveis. Para que o possam ser, tais razões devem preencher dois critérios: apelar para a realização de um valor político genericamente partilhado e procurar autoridade argumentativa em formas de inferência também elas genericamente partilhadas e aceites (RAWLS, 1999).

A idéia de razão pública estipula uma concepção de cidadania democrática para um regime constitucional pluralista e permite averiguar da maior ou menor legitimidade democrática, moral, do exercício do poder político e das leis que dele resultam.

No âmbito da temática da razão pública, existem vários aspectos que podem ser considerados separadamente e serem alvos de discussão e polémica, daí existirem várias idéias de razão pública, distintas quanto a esses aspectos específicos. Um desses aspectos, ou elementos da teoria, consiste na avaliação da rigidez ou, poder-se-ia dizer, da permeabilidade da razão pública. Em outras palavras, até que ponto uma concepção de razão pública admite a utilização, para fins de argumentação, de outro tipo de razões que não as públicas.

Com isso, Rawls (2000b) acredita que as conclusões da sua teoria da justiça são, ou antes, podem e devem e tendem a ser no futuro suportadas pelo consenso por coincidência

de todas as doutrinas filosóficas e religiosas que tendem a persistir numa sociedade constitucional democrática mais ou menos justa.

Segundo Rawls (2000b) a diferença fundamental entre as teorias éticas e o liberalismo político é que as primeiras procuram a verdade enquanto que o último usa uma idéia diferente, a de justificação pública. O ponto decisivo da diferença não está numa diferença de objetivos, em que as primeiras visam uma certa forma de objetividade, ao passo que o último visa um certo acordo subjetivo entre os cidadãos. A justiça como equidade tem uma concepção própria de objetividade.

Rawls (2000b) afasta uma interpretação hobbesiana, meramente prudencial, do consenso por coincidência, segundo a qual se trata de um simples *modus vivendi* que permite aos grupos em consenso por coincidência que procurem o seu próprio bem sujeitos a certas restrições para eles vantajosas. A diferença decisiva está nos raciocínios admitidos ou na forma da razão. Justificação pública é a que se faz através da razão pública, isto é, através de modos de raciocínio apropriados a questões políticas fundamentais e fazendo apelo a convicções, fundamentos e valores políticos, partindo de premissas que também para outros são razoáveis reconhecer. A teoria da justiça especifica as condições de uma cooperação social equitativa entre cidadãos, estabelecendo, a partir das idéias fundamentais implícitas na cultura política das sociedades democráticas, uma base pública de justificação em que todos os cidadãos como pessoas razoáveis e racionais podem adotar a partir das doutrinas abrangentes que adotem. Se assim for, haverá um consenso por coincidência de doutrinas razoáveis e, do mesmo passo, ocorrerá a teoria adotada em equilíbrio reflexivo. É esta última condição de reflexão raciocinada que, entre outras coisas, distingue, segundo Rawls, a justificação pública do simples acordo.

A teoria da justiça responde à questão fundamental da filosofia política para um regime constitucional democrático: qual é a concepção política de justiça mais aceitável? Especifica assim os termos de cooperação que consideramos aqui e agora como equitativos e suportados pelas melhores razões, sendo compatível nesta medida com objetivismo em certo sentido (RAWLS, 2000b).

Por isso, a teoria da justiça do liberalismo político de Rawls ou é reinterpretada como parte da ética e da verdadeira filosofia política, (faltando-lhe explicitar uma concepção geral da ética), ou é um exercício de retórica política moderadora de conflitos (não exercendo estavelmente a função moderadora que considera essencial).

Tudo depende da validade da razão pública, através da qual alcança a suas conclusões, como método filosófico ou ético. Trata-se, segundo Rawls, de argumentar de

maneira que cada um possa ser aceito pelos outros cidadãos. Faz-se apelo a toda a verdade, mas apenas àquela parte da verdade que se pode esperar que seja reconhecida por qualquer sistema razoável de princípios, isto é, por qualquer doutrina filosófica, religiosa ou ideológica que seja razoável. Esta restrição que cada cidadão faz no interior da sua verdade, àquela parte que considera aceitável pelos outros, resulta, segundo Rawls, dos grandes valores políticos da liberdade e da igualdade e do dever de civilidade. Este último dever implicaria a obrigação de argumentar perante os outros cidadãos e de aceitar os argumentos dos outros em função do que se chamaria o consenso constitucional, o qual é para Rawls um “consenso por coincidência”. Cada um chega a partir da sua própria doutrina, desde que razoável, e não por compromisso ou acordo de renúncia parcial. Este é o ideal de uma cidadania democrática.

O modelo institucional exemplar de razão pública é primeiramente para Rawls (2000b) o tribunal constitucional - a *Supreme Court* nos Estados Unidos -, porque a “razão pública é a única razão que o tribunal exercita”:

Dizer que o tribunal é o modelo exemplar de razão pública significa que é tarefa dos juízes tentar desenvolver e exprimir nos seus votos fundamentados a melhor interpretação da constituição que podem fazer, usando o seu conhecimento do que é exigido pela constituição e pela jurisprudência constitucional. Aqui a melhor interpretação é a que melhor se ajusta ao corpo relevante das fontes de direito constitucional, e o justifica em termos de concepção pública de justiça ou de uma variante razoável da mesma (RAWLS, 2000b, § 26, 2).

Rawls (1999) tem, portanto, os instrumentos filosóficos necessários para uma reinterpretção da sua teoria da justiça como verdadeira filosofia política como parte da ética filosófica. E esta interpretação ética do liberalismo político não impede, antes reforça, o consenso por coincidência.

A teoria da justiça do liberalismo político segundo a última posição de Rawls é uma concepção moral que tem como objeto específico à estrutura básica de uma sociedade democrática. Dentro do campo da moral restringe-se a política no sentido tradicional, com exclusão da família e de outros agrupamentos sociais menores, mas estende-se, num segundo momento, à sociedade internacional.

No livro **O Direito dos Povos** Rawls retoma a idéia da razão Pública, mas desta vez estendida para a Sociedade dos Povos, considerando as suas diferenças culturais, étnicas e geográficas. Estas diferenças devem ser levadas em conta da mesma forma como é feito na sociedade fechada nacional e considerando seu desenvolvimento dentro da concepção do liberalismo político. Sob este prisma liberal se estabelece os ideais e princípios da política exterior. No entanto, enquanto na sociedade nacional utiliza-se a Razão Pública no debate de elementos constitucionais essenciais e questões básica de justiça para cidadãos iguais, na

Sociedade dos Povos a razão pública dos povos liberais livres e iguais debate suas relações mútuas como povos. Embora as duas razões públicas tenham conteúdo diferente, o papel desta é análogo. Rawls (2001, p. 71) esclarece:

(...) a razão pública é invocada pelos membros da Sociedade dos Povos, e seus princípios são voltados para povos como povos. Não são expressos em termos de doutrinas abrangentes de verdade ou de direito, que podem predominar nesta ou naquela sociedade, mas em termos que podem ser compartilhados por povos diferentes.

Na sociedade nacional os cidadãos devem pensar em si mesmos como se fossem legisladores, já na Sociedade dos Povos, Rawls (Ibid., p. 73) assim descreve a sua atuação:

(...) o ideal de razão pública de povos livres e iguais é realizado ou satisfeito sempre que executivos e legisladores, e outros funcionários governamentais, assim como candidatos a cargo público, ajam conforme os princípios do Direito dos Povos e expliquem a outros povos as suas razões para seguir ou rever a política externa de um povo e os negócios que envolvam outras sociedades.

Os representantes das democracias constitucionais liberais refletem sobre as vantagens dos princípios de igualdade entre os povos e estes devem satisfazer o critério da reciprocidade, já que este critério é válido em ambos os níveis – tanto entre cidadãos como cidadãos como entre povos como povos (RAWLS, 2001).

3 A UNIVERSALIZAÇÃO DO CONTRATUALISMO NA PERSPECTIVA DE RAWLS

Rawls pretende elaborar os ideais e princípios da política exterior de um povo justo, mediante concepção razoável e funcional de direito político e de justiça que se aplique à relação entre os povos. Neste sentido, o que ele pretende é estender a concepção politico-liberal de regime democrático constitucional a um segundo nível, quando os representantes dos povos liberais fazem um pacto com outros povos liberais.

No que se refere a idéia do acordo entre os povos, Rawls retoma uma idéia anteriormente defendida por Saint-Pierre⁴ e Kant, da “Paz Perpétua”. Kant quase não escreveu sobre política pragmática, mas a notável exceção foi o ensaio *À Paz Perpétua (Zum Ewigen Frieden)* (1795⁵), quando o filósofo alemão elaborou um consistente projeto de federalismo mundial. Neste, ademais, postulou uma forma relativamente democrática de governo, inserida no contexto republicano de participação política, assim como de necessidade primordial do desenvolvimento de um novo Direito Internacional, fundamentado em um conjunto de normas superiores coercitivas e oponíveis aos Estados. Kant (1995, p. 148) recupera a idéia da “arte do comércio”, sugerida por Saint-Pierre em substituição à arte guerreira e propõe a criação de uma Liga Mundial, alicerçada na interdependência natural, necessária e benéfica. Uma liga mundial seria, portanto, um imperativo moral para os objetivos da paz perpétua, de certo modo o “destino manifesto” da sociedade internacional.

Rousseau, por sua vez, renega esse “traço burguês” da proposta de usar o comércio como linguagem de paz, surpreendentemente presente nas proposições de Saint-Pierre a Kant. Considera a interdependência econômica nefasta e sequer a admite como um “mal necessário”, como uma contingência histórica, mas como uma fatalidade. Isso porque interdependência engendra dependência e esta só agravará as tensões entre as sociedades ao

⁴ Convém esclarecer que o Projeto de *paz perpétua*, de Saint-Pierre parte de uma visão histórica bastante cética quanto a possibilidade de “fraternidade” entre os povos europeus, apesar de reconhecer os laços profundos que os unem contra o exterior, a “barbárie.”(SAINT-PIERRE, 2003)

⁵ A obra pode ser resumida em função de seus três artigos: 1º- O primeiro e definitivo artigo para se atingir uma Paz Perpétua, que haja uma constituição burguesa e republicana (*BürgerlicheVerfassung*) em todos os Estados. Esta constituição deve ser ancorada em três princípios: a liberdade dos homens, interdependência de todos os Estados sob uma única legislação (*Gesetzgebung*) e a sua igualdade. Esta constituição republicana nada tem a ver com democracia, aristocracia e autocracia. A representação e divisão de poderes evitam qualquer forma de despotismo; 2º - o segundo artigo diz que o direito dos povos (*Völkerecht*) deve estar estabelecido sob a forma de um federalismo dos Estados livres (*Föderalismus Freier Staaten*). Isto garante que o contrato de paz não seja provisório e que a coexistência dos Estados tenha fundamento na idéia da liberdade; 3ª- o terceiro artigo diz respeito ao direito de cidadania (*Recht auf Staatsbürgerschaft*), que está ancorado na idéia de uma hospitalidade universal (*Allgemeiner Hospitalität*), ou seja, que cada indivíduo de um Estado tenha o direito de visitar um outro Estado obedecendo a idéia de uma comunidade internacional (*Internationale Gemeinschaft*).

destacar, inevitavelmente, as desigualdades de ordem natural e física (recursos) e de ordem moral e política (comandos, normas e valores). Rousseau (2003) duvida da inocência de um governo mundial como a expressão de um ideal democrático voltado para a paz.

3.1 O pressuposto kantiano

Com a constituição do Estado Civil, os problemas das relações entre os indivíduos no estado de natureza estão resolvidos. Resta agora resolver os problemas do estado de natureza vigente entre os Estados. Para Kant, onde existem conflitos é imperioso estabelecer regras jurídicas e procedimentos comuns de pacificação. Tão-somente quando os Estados organizam suas relações por meio de preceitos jurídicos e se dão uma constituição republicana, torna-se possível uma paz duradoura entre eles. Nesta perspectiva Loparic (2003, p. 480) comenta que:

O objetivo último total – e não o inicial e apenas parcial – da doutrina do direito, elaborada nos limites da mera razão, é o estabelecimento da paz universal e permanente. Por que a paz perpétua? Porque a regulamentação racional da vida social exige que seja garantido, de maneira segura, o que é meu e o que é seu, e, numa multidão de seres humanos vizinhos uns dos outros, somente o estado de paz, assegurado pelas leis, oferece tal garantia. Bem entendido, trata-se de leis jurídicas a priori, reunidas numa constituição civil, de acordo com o ideal ‘de uma vinculação dos homens sob leis públicas em geral’. A solução do problema da paz perpétua, formulada em termos de uma doutrina do direito, pressupõe, portanto, a solução de problemas relativos à posse privada, em particular, a do problema de saber se e como é possível a razão legitimar que algo seja meu.

Os Estados, segundo Kant, vivem em guerra ou em estado de natureza injusto, análogo ao estado de natureza em que os indivíduos uma vez viveram. Na concepção kantiana, os Estados têm, assim como tiveram os indivíduos, a obrigação de entrar em um estado jurídico, regulado por uma constituição análoga àquela elaborada quando da transição para o estado civil dos indivíduos. Depois da concepção de uma constituição rigorosa, que regule as relações e os conflitos internacionais, a humanidade passaria a viver em um mundo cosmopolita de liberdade.

Ao longo do ensaio **À Paz Perpétua**, Kant postulou uma idéia republicana de participação política, assim como da necessidade primordial do desenvolvimento de um novo Direito Internacional, fundamentado em um conjunto de normas superiores coercitivas e oponíveis aos Estados.

Kant argumenta que para chegar a um estado seguro de paz, os seres humanos realizaram então um contrato, criando leis e um poder estatal que se encarrega de fazer valer os direitos de cada um, impondo-os à força aos que não querem respeitá-los, se necessário. Este é exatamente o ponto central do seu texto para que haja paz perpétua entre as nações: a guerra ocorre porque ainda prevalece o estado de natureza entre os países, não havendo nenhum poder acima deles que zele pelos direitos de cada um, resolvendo suas disputas: “o modo como os Estados perseguem o seu direito nunca pode ser, como num tribunal externo, o processo, mas apenas a guerra” (KANT, 1995, p. 134).

Neste estado de natureza, as disputas só podem ser resolvidas pela guerra, pois não há uma instância superior e imparcial à qual as partes possam apelar. Na realidade, o tom pessimista de **À Paz Perpétua** reflete, em larga medida, a situação dramática enfrentada pelos povos da Europa em 1795, combalidos pelas guerras entre as grandes nações do Velho Continente. Neste contexto, ao “estado natural de guerra” se refere Kant às relações conflituosas entre as potências européias, provindo exatamente deste fato a proposta da confederação de “Estados livres”, em forma de “Liga das Nações” para a paz mundial.

O essencial do projeto de **À Paz Perpétua** é a postulação de conquista da liberdade universal alcançável através de regras de Direito que permitam a harmonização da conduta externa de um determinado Estado, com as das demais coletividades estatais. O que pretende Kant, outrossim, é realizar a transplantação do ideário iluminista da lei como geradora de liberdade individual, para a perspectiva do Direito enquanto instrumento pacificador das relações entre os povos, por força do desenvolvimento de uma Constituição geral dos Estados nacionais.

A idéia da paz perpétua demanda que as constituições de todos os países que fazem parte da federação pela paz seja republicana, definida por Kant (Ibid., p. 136) da seguinte forma:

a constituição fundada, em primeiro lugar, segundo os princípios da liberdade dos membros de uma sociedade (enquanto homens); em segundo lugar, em conformidade com os princípios da dependência de todos em relação a uma única legislação comum (enquanto súditos); e, em terceiro lugar, segundo a lei da igualdade dos mesmos (enquanto cidadãos).

Além de garantir a paz e a felicidade dos cidadãos dentro do Estado, o republicanismo é indispensável para a paz entre as nações porque, como escreve o próprio Kant:

Se (como não pode ser de outro modo nesta constituição) se exige o consentimento dos cidadãos para decidir ‘se deve ou não haver guerra’, então nada é mais natural do que deliberar muito em começarem um jogo tão maligno, pois têm de decidir por si próprios todos os sofrimentos da guerra (como combater, custear as despesas da guerra com o seu próprio patrimônio, reconstruir penosamente a devastação que ela deixa atrás de si e, por fim, e para cúmulo dos males, tomar sobre si o peso das dívidas que nunca acabam, em virtude de novas e próximas guerras, e torna amarga a paz). Pelo contrário, numa constituição em que o súdito não é cidadão, que, por conseguinte, não é uma constituição republicana, a guerra é a coisa mais simples do mundo, porque o chefe do Estado não é um membro do Estado, mas o seu proprietário, e a guerra não lhe faz perder o mínimo dos seus banquetes, caçadas, palácios de recreio, festas cortesãs, etc., e pode, portanto, decidir a guerra como uma espécie de jogo por causas insignificantes e confiar indiferentemente a justificação da mesma por causa do decoro ao sempre pronto corpo diplomático (1995, p. 132).

O que propõe Kant para acabar definitivamente com a guerra é a criação de uma espécie de constituição internacional e de uma federação de Estados encarregada de manter a paz e resolver os conflitos pacificamente, sem que esta federação seja um Estado acima dos demais Estados:

Os povos podem, enquanto Estados, considerar-se como homens singulares que no seu estado de natureza (isto é, na independência de leis externas) se prejudicam uns aos outros já pela sua simples coexistência e cada um, em vista da sua segurança, pode e deve exigir do outro que entre com ele numa constituição semelhante à constituição civil, na qual se possa garantir a cada um o seu direito (Ibid., p. 133).

Esta proposta lembra a atual Organização das Nações Unidas, que respeita a soberania e a independência de todos os países-membros, mas tenta ser uma instância superior, legalmente reconhecida, para resolver todas as querelas e evitar as guerras.

Evidencia-se, assim não apenas um problema de natureza política, mas também de natureza filosófico-moral. Todo controle político com o fim precípuo de se atingir um tratado de paz deve receber seu fundamento no conceito moral da liberdade. O imperativo categórico, que torna realizável a lei moral, deve servir de guia para a política. O que Kant visa é uma vinculação entre política, moralidade e eticidade. A paz perpétua significa a criação de um mundo ético.

Para Kant (2004 apud RAWLS, 2001, p. 46), a guerra só não representaria um dano menor do que o da formação de uma monarquia universal, aqui tomada numa visível conotação de surgimento do Estado Unitário Mundial:

A idéia de Direito Internacional pressupõe a existência separada de Estados vizinhos independentes. Embora essa condição seja ela própria um estado de guerra (a menos que a união federativa impeça o início das hostilidades), este é racionalmente preferível ao amálgama de Estados sob um poder superior, já que isso terminaria em uma monarquia universal, e as leis sempre perdem em vigor o que o governo ganha em extensão; portanto, uma condição de despotismo desalmado cai na anarquia depois de sufocar as sementes do bem.

Por outro lado, a existência da pluralidade federativa de nações, conjuntamente a todos os conflitos positivos engendrados, redundaria em maior veículo do progresso humano. Bobbio (1997), por isso, atesta que a república de Kant não apenas seria “a melhor forma de governo no que diz respeito às relações entre o Estado e os cidadãos, mas também no que diz respeito às relações entre os Estados”. Por que, segundo este raciocínio, um federalismo republicano “garantiria melhor do que qualquer outro, internamente, a liberdade, e externamente a paz”, como “condição principal daquela coexistência pacífica na liberdade ou livre na paz, que constitui o ideal moral da espécie humana” (BOBBIO, 1997, p. 162). Acrescente-se que Kant reservaria aos filósofos um papel de destaque na formação do processo de paz e no governo internacional. Em seu projeto confederativo inclui-se uma cláusula secreta que obriga à consulta dos filósofos. Esta deveria ser levada em conta pelos Estados beligerantes, sob o pretexto de que, se o poder corromperia o livre julgamento da razão, os filósofos, em sua “pureza de pombas”, poderiam de melhor forma se contrapor à “astúcia das serpentes políticas” (KANT, 1995, p. 116-117).

O século XVIII, chamado de período das luzes, traça o início do idealismo nas relações internacionais. Saint-Pierre e posteriormente Kant, em sua obra **À Paz Perpétua**, dão um importante passo no estudo das condições ideais para se alcançar a paz entre os Estados. Kant adota, como quase todos os filósofos de sua época, a teoria do contrato social: os homens viviam em um estado originário de liberdade completa e irrestrita, em que cada um fazia o que bem lhe aprouvesse e, por isto, não havia garantia de paz ou respeito entre eles — todos estavam constantemente ameaçados de terem suas posses, liberdade e vida arrebatadas pelos demais. Para chegar a um estado seguro de paz, os seres humanos realizaram então um contrato, criando leis e um poder estatal que se encarrega de fazer valer os direitos de cada um, impondo-os à força àqueles que não querem respeitá-los, se necessário.

Este é exatamente o ponto central do texto de Kant acerca da paz perpétua entre as nações: a guerra ocorre porque ainda prevalece o estado de natureza entre os países, não há nenhum poder acima deles que zele pelos direitos de cada um, resolvendo suas disputas: “o modo como os Estados perseguem o seu direito nunca pode ser, como num tribunal externo, o processo, mas apenas a guerra” (Ibid., p. 134). Neste estado de natureza, tais disputas só podem ser resolvidas pela guerra, pois não há uma instância superior e imparcial à qual as partes possam apelar.

3.2 A sociedade dos povos como possibilidade para a paz

Rawls concebe a sociedade dos povos, a partir da seleção de seus princípios de justiça, como um ambiente definido pela igualdade de todos os povos enquanto povos, no qual todos eles estão prontos para estabelecer entre si organizações cooperativas. Esse ambiente tem por base uma condição equitativa dos povos em relação ao comércio por eles realizado e uma disposição para que cumpram dispositivos de assistência mútua dos povos bem-ordenados para com os povos onerados. Rawls (2001, p. 45) assim se explica: “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 adequado a outros povos, como iguais”.

Rawls foi particularmente influenciado pelo livro *À Paz Perpétua (Zum Ewigen Frieden)* de Kant, igualmente atual e que tem como reflexão o estado de beligerância existente entre nações da sua época. Kant escreveu este opúsculo no auge do fervor revolucionário francês, do qual era grande entusiasta, apesar disto sua contemporaneidade é patente, pois foi neste tratado que preconizou a idéia de uma liga das nações, com garantias mútuas e respeito à autodeterminação dos povos.

Na teoria rawlsiana a “Sociedade dos Povos” se estabelece pela associação de povos bem ordenados, em torno de formas amplas de cooperação política, econômica e social, regulada por organizações como as Nações Unidas, com poder de condenar instituições injustas de outros povos, violações dos direitos humanos, bem como aplicar sanções econômicas e militares.

O objetivo precípua desta universalização do contrato social, desta extensão da “Justiça como Equidade” para a “Sociedade dos Povos”, é regular a conduta recíproca, assegurando uma convivência pacífica entre Estados e Nações.

Rawls descreveu cinco tipos de sociedades nacionais: os povos liberais razoáveis, os povos decentes, os Estados fora-da-lei, sociedades sob condições desfavoráveis e os absolutismos benevolentes. A Sociedade dos Povos é composta por povos bem ordenados que representam, por sua vez, povos liberais (democracias liberais) e povos não-liberais, mas decentes.

Para Rawls, no entanto, seria um erro enquanto um liberal, defender que somente os povos liberais possuem validade suficiente para compor a “Sociedade dos Povos”. É preciso, segundo Rawls, ter o devido respeito e tolerância para com povos não-liberais mas

que são capazes de cumprir e aceitar os princípios contidos no Direito dos Povos. Rawls, entretanto, era contrário a tese de que uma justiça global deve regulamentar as desigualdades entre os povos e impedir que se tornem excessivas.

Rawls dividiu **O Direito dos Povos** em quatro partes: a primeira parte da teoria ideal apresenta o direito dos povos como fazendo parte do que ele denomina “utopia realista”. Segundo ele, uma “filosofia política é realisticamente utópica quando estende o que se pensa ordinariamente como os limites das possibilidades políticas práticas” (2001, p.50). Em seguida, explica porque emprega “povos” em lugar de “Estados”. Posteriormente fala do que chama de as “duas posições originais”. Uma é aquela que vimos acima. A outra, diz respeito ao direito dos povos, às nações entre si. Como se trata ainda do plano da teoria ideal, supõe-se que as sociedades que fazem parte desse acordo sejam liberais e democráticas.

Rawls apresenta os princípios do Direito dos Povos, o que significa a paz democrática, tratando por fim da razão pública nas Sociedades dos Povos Liberais. Argumenta, ainda, que mesmo que não nos seja possível vivenciar no presente a Sociedade dos Povos como ele a elabora é importante acreditarmos que ela pode concretizar-se no futuro. A utopia realista pensada por Rawls tem seu significado na percepção de que a partir da realidade é possível desenhar um arranjo social capaz de ser realizado. Ele acredita que os limites do possível não são dados pela realidade, pois o que venha a existir pode ser resultado de mudanças que os homens fazem nas instituições políticas e sociais.

Para Rawls, o exercício a que se propõe a filosofia política estabelece uma meta a ser alcançada: a realização própria da paz democrática da Sociedade dos Povos. É preciso acreditar que essa paz democrática, ainda que presentemente embrionária, encontra-se num processo pulsante de gestação em cada povo e fecunda na própria capacidade de entender-se, ser e sentir-se Povo razoavelmente justo dessa utopia realista. É a potência de ser e constituir-se uma paz democrática o primeiro passo para a sua concretização:

Rawls (2001, p. 168) assim se manifesta:

Enquanto acreditarmos, por boas razões, que é possível uma ordem política e social razoavelmente justa e capaz de sustentar a si mesma, dentro do país e no exterior, poderemos ter esperança razoável de que nós ou outros algum dia, em algum lugar, a conquistaremos; podemos então fazer algo por essa conquista. Apenas isso, deixando de lado o sucesso ou o fracasso, é suficiente para eliminar os perigos da resignação e da incredulidade. Ao demonstrar como o mundo social pode concretizar as características de uma utopia realista, 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.

A realização da paz democrática ainda está sujeita, segundo Rawls, a cinco condições que devem ser cumpridas pelos povos. São elas:

- a) certa igualdade imparcial de oportunidade, especialmente na educação, a fim de que todas as partes de sua sociedade possam participar dos debates da razão pública e possam também contribuir para as políticas sociais e econômicas;
- b) uma distribuição decente de renda e riqueza para que seja garantido a todos os cidadãos o meio necessário para que façam uso inteligente e eficaz das suas liberdades básicas;
- c) ter a sociedade como empregador em última instância por meio do governo, pois assim há um quadro de percepção de segurança e de oportunidade de trabalhos e cargos significativos que mantém a sensação de auto-respeito entre cidadãos;
- d) assistência médica básica assegurada para todos os cidadãos;
- e) financiamento público das eleições e disponibilização da informação pública sobre questões políticas.

De acordo com Rawls, à medida que cada povo liberal satisfaz essas condições fica menos inclinado a guerrear com Estados fora-da-lei não-liberais. Assim, as possibilidades de guerra restringir-se-iam a casos de legítima defesa ou proteção dos direitos humanos. De um modo geral, Rawls considera que a satisfação das condições acima descritas, que tem por base a combinação de valores básicos de liberdade e de igualdade e de direitos, de um modo recíproco, cria um ambiente em que os cidadãos têm a possibilidade de efetivar seus planos de vida. Assim, a utopia realista rawlseana torna-se possível de ser concretizada.

Rawls, em sua obra **O Direito dos Povos** apresenta um discurso que prega a universalidade dos direitos humanos. Para ele, no entanto, existe um problema crucial nesta universalização, que é a demarcação entre o que pode ser razoavelmente aceito e o que não se pode transigir. Para tanto, parte da premissa de que existem sociedades que podem participar da comunidade das nações organizadas politicamente segundo princípios de justiça e outras sociedades que não compartilham de tal situação.

Em **O Direito dos Povos**, é possível pensar em dois tipos de sociedade: as liberais e as decentes (hierárquicas), como as únicas capazes de estabelecer um consenso de justaposição para a construção de uma ordem jurídica internacional mínima e passível de cumprimento.

Podemos transpor essa situação ideal de contrato social para as sociedades contemporâneas, com o objetivo de construir uma ordem política e jurídica ideal a serviço da cooperação, da solidariedade e da paz.

A aceitação de uma concepção de direitos humanos essencialmente liberais não permitiria a participação de muitas sociedades nessa comunidade de nações justas. O que se

pretende é aceitar sociedades que se organizaram politicamente de forma não liberal, mas que, ao mesmo tempo, poderiam respeitar um padrão mínimo de direitos humanos.

Daí surge o problema de se defender radicalmente princípios como o da igualdade e liberdade de todos os homens, ou então, a idéia de que todos os homens são dotados de consciência e, desta forma, são capazes de deliberar livremente sobre seus destinos. Tal visão é considerada por Rawls como essencialmente liberal. Para que outros povos possam compartilhar da comunidade das nações politicamente justas é preciso flexibilizar os princípios do liberalismo, que marcaram a primeira geração dos direitos humanos. É preciso definir exigências mínimas que possam ser aceitas por sociedades liberais e não-liberais (mas consideradas decentes por Rawls) para, desta forma, garantir a construção de uma ordem internacional menos belicosa e mais justa e pacífica.

Rawls examina a tolerância em relação aos povos não liberais, estende essa tolerância aos “povos hierárquicos decentes”, isto é, àqueles que vivem não em uma democracia, mas em sociedades que são, mesmo assim, razoavelmente justas⁶.

O Direito Internacional - o acordo entre países elevado à categoria de obrigação irrecusável e intransferível – está entre as formas mais efetivas de aparelhar a paz, dando-lhe garantias jurídicas e políticas de estabilidade, segurança e consolidação.⁷

Para a variante de Rawls decorre a apresentação dos países, enquanto entes dotados de personalidade jurídica, como os indivíduos passíveis de serem instalados na “posição original”. Graças à meridiana racionalidade da teoria de justiça como equidade e a sua equidistância face ao ideal marxista e ao paradigma utilitarista, o arsenal conceitual proposto posiciona-se em um plano central do quadro cognitivo.

Cabe ressaltar, que na concepção rawlseana deve-se falar de “Direito dos Povos” e não em Direito Internacional, pois o primeiro resulta de um acordo razoável entre os povos

⁶ Alguns conceitos de Rawls, por vezes parecem justificar certos posicionamentos da política externa de seu país, apesar de não tê-lo feito com este fim. Um exemplo seria a possibilidade de intervenção dos povos liberais nos Estados “*fora da lei*” contrariando assim todos os princípios do “*Direito Internacional*” sendo, obviamente, um dos pontos mais controversos de sua teoria. Tal prática seria justificável quando objetivasse viabilizar a existência da chamada “*Sociedade das Nações*”, por exemplo, o desrespeito aos direitos humanos ou uma ameaça a um povo por meio de comportamento agressivo de outro povo. Rawls, todavia, não menciona nenhuma organização supranacional que teria o intuito de julgar a legitimidade de tais intervenções, caberia, então, aos próprios países liberais deliberar sobre esta ingerência. Os resultados são os abusos observados atualmente com países se sentindo no direito de não apenas opinar sobre a política interna de outros países (principalmente os mais pobres), mas também de invadi-los indo de encontro à opinião dos demais.

⁷ Kant e posteriormente Rawls assim o perceberam desenvolvendo a idéia da liga das nações como forma de assegurar a Paz Perpétua. A liga das nações é uma realidade, entretanto, sua autoridade apesar de legítima é tantas vezes desafiada, sem que de fato haja uma sanção eficaz para o país membro infrator. A criação das Nações Unidas não teve como consequência uma redução da beligerância mundial, pois países, em nome dos seus interesses, ignoram Resoluções, rasgam tratados. Qual a viabilidade então da proposta contratualista de Rawls na Política internacional? A intervenção mesmo “justa” de países em outros em certos casos é justificável?

liberais e decentes. Os povos, ao contrário dos Estados, poderiam se guiar por diretrizes morais e seria a substituição do velho Direito Internacional regido tão somente pelos Estados pelo protagonismo dos povos. Delimitar-se, dessa forma, o conceito de soberania e de “guerra justa” torna-se imperioso. Haja esperar que a concepção do direito dos povos erroneamente interpretada não resulte num maniqueísmo temerário.

3.3 A condição dos povos no contexto internacional

Na Sociedade dos Povos, os povos também são considerados como livres e iguais entre si como povos que são, como representantes de coletividades, e, portanto, como fontes legítimas de reivindicações como as pessoas são na sociedade fechada. Os povos tomam parte no contrato social internacional da mesma maneira que as pessoas o fazem no caso interno. Todos os povos têm os mesmos direitos, inclusive o direito de serem assistidos enquanto for um povo onerado a fim de que possa num futuro próximo fazer parte da Sociedade dos Povos. Assim, da mesma maneira que as pessoas menos favorecidas são beneficiadas pelo princípio da diferença, os povos onerados são beneficiados pelo dever de assistência que os povos bem ordenados têm para com eles. O raciocínio nos dois casos é o mesmo.

Rawls defende uma situação inicial de igualdade – para as pessoas entre si e para os povos entre si - e provê condições que possibilitem que essa igualdade se perpetue a partir da reparação de deficiências congênitas e sociais. A posição original é utilizada também no segundo caso (na Sociedade dos Povos) para tratar os povos como iguais, sem distinções arbitrárias que viciem a escolha dos princípios de justiça. Assim, o dever de assistência e o princípio de diferença têm o mesmo papel. Ou melhor, o dever de assistência é, no plano internacional, a expressão do princípio de diferença de acordo com a concepção rawlseana de justiça como equidade. Rawls imagina uma sociedade (fechada e dos Povos) como aquela em que os que dela fazem parte (indivíduos e povos, respectivamente) possam a partir de uma situação equitativa, buscar a realização dos seus planos de vida dentro dos limites do racional e do razoável. Rawls imagina uma sociedade que evite e minimize as arbitrariedades e contingências da vida humana e social e não que as perpetue. É preciso garantir com convicção e determinação, mas sem paternalismos exagerados, que as pessoas e os povos disponham de condições suficientemente necessárias que os capacitem a realizar os seus objetivos de vida.

Rawls enuncia um princípio na sua teoria da justiça internacional. Esse princípio é o “dever de assistência”, pelo qual os povos em melhor situação (bem-ordenados) têm o dever de assistir aos povos em pior situação (onerados). O objetivo do princípio da diferença e do dever de assistência é o mesmo: “possibilitar que as pessoas e os povos possam, em cada caso, alcançar uma condição social razoavelmente justa que os permita buscar realizar os seus planos de vida e os seus interesses”.

Podemos transpor essa situação ideal de contrato social para as sociedades contemporâneas, com o objetivo de construir uma ordem política e jurídica ideal a serviço da cooperação, da solidariedade e da paz.

Rawls (2001, p. 149) argumenta que na Sociedade dos Povos as desigualdades nem sempre são injustas e explica: “O Direito dos Povos, por outro lado, sustenta que as desigualdades não são sempre injustas e que, quando são, é por causa dos seus efeitos injustos na estrutura básica da Sociedade dos Povos e das relações ente os povos e entre os seus membros”.

O teórico americano esclarece que na sociedade nacional reduzir as desigualdades é aliviar o sofrimento e as dificuldades dos pobres - o que não quer dizer que as pessoas tenham riquezas iguais - e especifica o parâmetro para uma sociedade liberal:

Em uma sociedade nacional liberal essa distância não pode ser maior do que o permitido pelo critério de reciprocidade, de modo, que os menos favorecidos (como requer o terceiro princípio liberal) tenham meios suficientes para fazer uso inteligente e eficaz da sua liberdade e levar vidas razoáveis e dignas (Ibid., p. 149).

Uma vez assim caracterizada a sociedade, não há mais necessidade de diminuir a distância entre ricos e pobres. Dessa forma, pela teoria rawlseana, trazendo essa premissa para a Sociedade dos Povos, uma vez satisfeito o dever de assistência, tendo todos os povos atingido um governo liberal ou decente, “não há, novamente, nenhuma razão para diminuir a distância entre a riqueza média dos diferentes povos (Ibid., p. 150)”.

Um outro motivo que leva políticas públicas para diminuição da distância entre ricos e pobres é evitar hierarquias, que geram injustiças, porque diferem no tratamento os cidadãos dando deferências a uma classe em detrimento de outra. De igual forma deve ser considerado na Sociedade dos Povos, pois uma vez cumprido o dever de assistência de um povo a outro, o povo assistido é deixado para que por si só ajuste o seu próprio desenvolvimento social, político e econômico.

A Equidade tem um importante papel no processo político da estrutura básica da Sociedade dos Povos e comparando-o ao seu papel no caso nacional significa políticas

públicas que possibilitem igualdade de oportunidades a todos da população independente da origem e da classe social que pertença. A equidade entre os povos, Rawls (2001, p. 151) assim define: “A equidade básica entre os povos é dada pelo fato de estarem representados igualmente na sua posição original com o seu véu de ignorância. Assim, os representantes dos povos desejam preservar a independência da sua própria sociedade e sua igualdade diante das outras”.

Os povos deverão contribuir proporcionalmente e receber um retorno de igual tamanho. Formularão igualmente como estabelecer organizações cooperativas, os padrões de comércio e de assistência mútua: “Se essas organizações cooperativas tiverem efeitos distributivos injustificados, estes terão de ser corrigidos na estrutura básica da Sociedade dos Povos” (Ibid., p. 151).

A desigualdade entre os povos foi objeto da atenção de muitos teóricos, formulando princípios para regulamentá-las e coibir abusos. Rawls discute particularmente princípios formulados por Charles Beitz⁸ e Thomas Pogge⁹, pelo simples fato de não aceitá-los, apesar de ter alguns pontos em consonância.

Beitz elabora dois princípios: “o princípio de redistribuição de recursos, que oferece a cada sociedade uma chance justa de estabelecer instituições políticas e uma economia que possa atender as necessidades básicas dos seus membros” (RAWLS, 2001, p. 152).

Beitz (1979 apud RAWLS, 2001, p. 153) assim descreve o princípio: “Garante às pessoas de sociedades pobres em recursos que o seu destino adverso não as impedirá de concretizar condições econômicas suficientes para sustentar instituições sociais justas e proteger os direitos humanos”.

O filósofo americano só não faz explicar como será feita redistribuição de recursos aos países mais pobres. Mas este não é ponto principal.

O segundo princípio é o da distribuição global:

diz respeito a uma situação em que a produção não é mais autárquica e há fluxos de comércio e serviços entre os países.(...) Como ele acredita que os países mais ricos são mais ricos por causa dos maiores recursos disponíveis, presume-se que o princípio global (com o seu esquema de taxaço, digamos) redistribua os benefícios de maiores recursos a povos pobres em recursos (RAWLS, 2001, p. 153).

⁸ Charles R. Beitz é professor de Ciência Política na Universidade de Princeton. Sua Filosofia e interesses acadêmicos focam na Política Internacional, na Democracia, Direitos Humanos.

⁹ Thomas Winfried Menko Pogge (1953) é Filósofo, Professor de Ciência Política na Universidade Columbia. Escreveu extensivamente sobre Filosofia Política, especialmente sobre Rawls, Kant, cosmopolitanismo, e, mais recentemente, sobre pobreza extrema.

No entanto, ele frisa que o elemento crucial no desempenho de um país é a sua cultura política (as virtudes políticas e cívicas de seus membros) e não os seus recursos¹⁰.

Algumas sociedades, mesmo gozando de plenas condições institucionais e de liberdades dos seus cidadãos, por decisões equivocadas, acabam gerando menos riquezas que outras, e segundo o princípio igualitário global de Beitz haveria um fluxo de taxas, contanto que a riqueza de um povo fosse menor que a de outro povo. Isto parecia inaceitável para Rawls, pois para o filósofo americano o papel do dever de assistência é ajudar sociedades oneradas a tornarem-se membros plenos da Sociedade dos Povos e capazes de determinar o caminho do seu futuro por si mesmas, que é o que ele chama do “princípio de transição”, pois,

(...) na sociedade do Direito dos Povos, o dever de assistência é válido até que todas as sociedades tenham alcançado instituições básicas liberais ou decentes justas. Tanto o dever de poupança real como o dever de assistência são definidos por um alvo além do qual não são mais exigíveis. Eles garantem os elementos essenciais da autonomia política: a autonomia política dos povos liberais e decentes iguais e livres da Sociedade dos Povos (RAWLS, 2001, p. 155)

Esse cenário apresentado de distribuição de sucesso e de paz democrática entre os povos constitui-se então a própria utopia realista rawlsiana, ainda não existente, mas, segundo ele, possível de ser concretizada. Rawls afirma que mesmo que não haja possibilidade de vivenciar no presente a Sociedade dos Povos como ele a elabora é importante acreditarmos que ela pode concretizar-se no futuro.

A utopia realista pensada por Rawls tem seu significado na percepção de que a partir da realidade é possível desenhar um arranjo social capaz de ser realizado. Rawls acredita que os limites do possível não são dados pela realidade em que o homem vive, pois o que venha a existir pode ser resultado de mudanças que os homens fazem nas instituições políticas e sociais.

Para Rawls, o exercício a que se propõe a filosofia política estabelece uma meta a ser alcançada: a realização própria da paz democrática da Sociedade dos Povos. É preciso acreditar que a paz democrática, ainda que presentemente embrionária, encontra-se num processo pulsante de gestação em cada Povo e fecunda na própria capacidade de ser e sentir-se Povo razoavelmente justo dessa utopia realista. É a potência de ser e constituir-se uma paz democrática o primeiro passo para a sua concretização.

¹⁰Aqui Rawls cita David Landes no livro *The Wealth and Poverty of Nations*, que exemplifica essa tese argumentando que a descoberta de petróleo foi uma infelicidade monumental para o mundo árabe.

4 O ESTABELECIMENTO DA PAZ E A JUSTIFICATIVA PARA A GUERRA

4.1 A justiça universal

A utopia rawlsiana é algo que se estabelece dentro dos critérios das relações internacionais, no estabelecimento da paz e na justificação da guerra, mediante critérios da própria circunstancialidade. Vejamos o que ele mesmo fala de sua utopia realista:

Começo e termino com a idéia de uma utopia realista. A filosofia política é realisticamente utópica quando expande aquilo que geralmente se pensa como os limites da possibilidade política prática. Nossa esperança para o futuro da sociedade baseia-se na crença de que a natureza do mundo social permite as sociedades democráticas constitucionais razoavelmente justas existirem como membros da Sociedade dos Povos (RAWLS, 2001, p. 162).

Rawls qualificou a existência de cinco tipos de povos para se pensar a possibilidade da construção de sua Sociedade dos Povos: “povos liberais razoáveis, povos decentes, Estados fora-da-lei, sociedades sob o ônus de condições desfavoráveis e absolutismos benevolentes”. Acredita ele que a **Sociedade dos Povos** possa ser composta por povos bem-ordenados que são os povos liberais razoáveis (democracias constitucionais liberais) e povos decentes. Os povos liberais são identificados por Rawls a partir de três características. A primeira delas trata da representação de um governo constitucional razoavelmente justo que, de acordo com Rawls, é aquele governo cujo povo detém de modo eficaz o seu controle político e eleitoral, tem os seus interesses fundamentais defendidos e está amparado por uma constituição escrita ou não escrita. Assim, este governo não se configura numa estrutura de poder autônoma em busca de suas próprias satisfações a partir do maquinário estatal ou é instrumento para a satisfação de interesses de grupos privados. O governo constitucional liberal existe sim para a realização da sociedade a que representa.

A segunda característica dos povos liberal é as chamadas “afinidades comuns” (Ibid., p.30) a que estão ligados os seus cidadãos. Tais afinidades comuns vêm a configurar a própria nacionalidade do povo, quando expressa a partilha entre seus cidadãos, por exemplo, da língua, da religião, dos limites geográficos, da história nacional e da identidade de raças.

No entanto, Rawls (2001) não está muito preocupado em determinar explicitamente as fontes dessas afinidades comuns. Ele considera que as conquistas e a imigração causaram uma grande mistura entre grupos de culturas diferentes em diversos momentos históricos. Da mesma forma entende que mais importante que identificar tais

fontes é tratar as afinidades comuns como resultado geral de uma cultura política comum. Objetiva, assim, elaborar princípios de justiça válidos para todos os povos.

Rawls (2001) pensa em afinidades comuns que sejam capazes de conviver pacificamente num ambiente em que a política liberal esteja presente, em que o liberalismo político seja a sua base, quando então os povos e suas culturas viabilizam a realização da **Sociedade dos Povos**.

A terceira característica atribuída por Rawls aos povos liberais trata do seu caráter moral. Esse caráter moral permite que os povos liberais sejam razoáveis e racionais, similarmente às pessoas, no caso interno. Aqui, a conduta racional dos povos através das eleições, de suas leis e de seu governo, está cerceada pela razoabilidade.

A política externa dos povos liberais pode ser entendida como expressão da racionalidade de seus respectivos governos sujeitos à sua razoabilidade. É o ser racional e o ser razoável, ao mesmo tempo, que permitem que os povos ofereçam termos justos de cooperação a outros povos. Os povos, então, sujeitam os seus interesses racionais ao que é razoável, àquilo que outros povos podem considerar como razoavelmente justo de se aceitar na certeza de que todos eles mutuamente aceitarão. A cooperação entre os povos deixa de ser uma possibilidade para se tornar uma concretização a partir deste caráter moral que os povos possuem, intensamente fecundo em seus cidadãos e em seu governo e inevitavelmente rebento em sua política externa na realização própria da Sociedade dos Povos (RAWLS, 2001).

O povo decente é definido por Rawls como aquele que possui uma hierarquia de consulta decente e é chamado por Rawls de povos hierárquicos decentes. Ele considera que possa haver povos decentes que não se encaixem nesse sistema de hierarquia de consulta decente e que ainda assim são capazes de ser membros da Sociedade dos Povos (RAWLS, 2001).

Rawls atribui aos povos decentes dois critérios que devem ser observados para que os mesmos façam parte da Sociedade dos Povos. De acordo com Rawls, estes critérios estão dentro de uma razoabilidade aos quais os povos decentes se submetem sem maiores dificuldades. O primeiro critério estabelece que os povos decentes não têm objetivos agressivos e reconhecem que para alcançar os seus interesses legítimos frente aos outros povos devem valer-se da diplomacia, do comércio e de outros meios pacíficos. Além disso, mesmo considerando que os povos decentes reconheçam para si como relevante o papel de uma doutrina abrangente qualquer sobre a sua estrutura de governo, eles permitem e respeitam com algum grau de liberdade a existência de doutrinas diversas entre seus cidadãos e também preservam a independência e a ordem política e social dos outros povos.

Os povos decentes acreditam no comércio como meio de satisfação de necessidades e de cooperação e aceitam a situação simétrica que desfrutam quando se configura a posição original entre os povos.

Ainda na caracterização dos povos como as partes que realizam o contrato social no plano internacional Rawls trata da questão da soberania. Rawls (2001) entende que os povos não dispõem da soberania tradicional como considerada para os Estados. Diferentemente destes, os povos, à luz dos princípios de justiça elaborados no Direito dos Povos, têm negado os direitos tradicionais à guerra e à autonomia interna irrestrita. Naturalmente, se estamos pensando num cenário de paz perpétua, a questão da guerra é colocada somente em caso de autodefesa e na manutenção da segurança coletiva dos Estados, ou, agora, povos.

A guerra como continuação da política por outros meios na concepção clausewitziana é rejeitada. Afinal, a Sociedade dos Povos é composta, como pensa Rawls (2001), por povos liberais e povos decentes que mantêm entre si relações de paz de acordo com o pluralismo razoável no entendimento do liberalismo político. Em relação à autonomia interna dos Povos, o Direito dos Povos exige fortemente o respeito aos direitos humanos, dentro dos limites de cada povo (e entre eles) e mantém permanente vigilância sobre a sua preservação. Assim, rompe-se com a concepção tradicional de soberania pela qual o Estado detém o poder excludente coercitivo legítimo sobre seus habitantes num determinado espaço geográfico.

Rawls apresenta o exemplo de povo decente que é capaz de fazer parte da Sociedade dos Povos e que possui todas essas características anteriormente ditas além de outras que seguirão. Esse exemplo de povo Rawls (2001) chama de Casanistão - um povo hierárquico decente. O Casanistão é habitado por um povo islâmico em que apenas muçulmanos podem ocupar as posições superiores de autoridade política e influenciar as decisões mais importantes das políticas do governo. Além disso, somente os muçulmanos podem fazer parte das forças armadas e alcançar os postos de comandos mais elevados politicamente na sociedade. Apesar disso, como um povo decente, o Casanistão aceita a existência de outras religiões e não trata as pessoas dessas religiões de modo socialmente discriminatório ou inferior.

Mas a hierarquia de consulta decente é efetivamente satisfeita a partir de seis diretrizes apresentadas por Rawls. A primeira delas garante que todos os grupos devem ser consultados, ou seja, todos os grupos têm voz para expressar seus contentamentos e descontentamentos. A segunda diretriz afirma que cada pessoa pertencente a um povo

específico deve pertencer também a um grupo específico. A terceira diretriz requer que cada grupo específico seja representado por um corpo de representantes que contenha pelo menos algumas pessoas que conheçam e compartilhem os interesses fundamentais do grupo. Essas três primeiras diretrizes, segundo Rawls (2001), garantem que os interesses fundamentais dos grupos criados sejam levados em consideração quando do momento da consulta.

A quarta diretriz estabelece que o corpo que toma a decisão final - que é composto pelos governantes - deve ponderar sobre os pontos de vista de cada grupo de acordo com as suas reivindicações, e os juízes e outros funcionários devem explicar e justificar a decisão dos governantes caso sejam convocados a fazê-lo. Pela quinta diretriz, a decisão final sobre as consultas deve obedecer a uma concepção do que é especialmente prioritário para o Casanistão. A sexta diretriz afirma que essas prioridades especiais devem ser ajustadas na forma de um sistema geral de cooperação e que os termos justos advindos do processo de consulta devem ser publicamente reconhecidos e respeitados (RAWLS, 2001).

Rawls ainda considera ser possível num povo como o Casanistão haver uma assembléia onde os grupos, ou os seus representantes, possam se encontrar para tratar ainda que não em caráter decisório das questões da política eventualmente pertinentes à vida de sua sociedade. Ele acredita que uma sociedade como o Casanistão pode existir e constituir-se num povo decente e parte integrante da Sociedade dos Povos ainda que não represente um povo perfeitamente justo:

Não sustento que o Casanistão seja perfeitamente justo, mas parece-me que tal sociedade é decente. Além disso, embora seja apenas imaginado, não julgo irrazoável supor que uma sociedade como o Casanistão possa existir [...] Os leitores podem me acusar de utopismo sem fundamento, mas discordo. Antes, parece-me que algo como o Casanistão é o melhor que podemos esperar com realismo - e coerência. É uma sociedade esclarecida no seu tratamento das minorias religiosas (RAWLS, 2001, p. 102).

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 (Ibid., p. 102)”.

Para Rawls, mais perigoso ou imperfeito que considerar a possibilidade da existência de povos decentes na Sociedade dos povos é pensar a existência humana sujeita toda ela a um tipo único de pensar o ordenamento da vida. Qualquer que seja seu fundamento, mesmo ariano, religioso ou liberal, constitui-se numa expressão de totalitarismo doentio. A exposição da humanidade a um único padrão de comportamento que não permita o afloramento do pluralismo razoável configura um despotismo desprezível ao qual a vida

humana não se pode submeter. A Sociedade dos Povos, ao possibilitar a convivência entre povos decentes e povos liberais, ainda que na forma de uma utopia realista, contribui, a partir da especulação e da conjectura, para a construção no futuro de um cenário rico em manifestações religiosas, morais e filosóficas envoltas num sistema cooperativo que tem como fim maior a concretização plena e o aperfeiçoamento contínuo da justiça política entre os povos.

O sucesso para cada Povo, nas palavras de Rawls (2001, p. XII-XIII), é expressão da “conquista de justiça política e social para todos os seus cidadãos, assegurando suas liberdades básicas, a plenitude e a expressividade da cultura cívica, assim como o bem-estar econômico decente de todo o seu povo”. Assim, nessa perspectiva de distribuição de sucesso entre os Povos, a utopia realista rawlsiana ganha corpo agregando condições necessárias para se pensar a própria possibilidade de sua existência e a realização da paz democrática. Rawls assume uma postura firme em defesa de sua utopia realista afirmando que

Não devemos permitir que esses grandes males do passado e do presente solapem a nossa esperança no futuro da nossa sociedade, pertencente a uma Sociedade dos Povos liberais e decentes ao redor do mundo. Do contrário, a conduta errônea, má e demoníaca dos outros também nos destrói e sela a sua vitória. Antes, devemos sustentar e fortalecer nossa esperança, desenvolvendo uma concepção razoável e funcional de direito político e justiça que se aplique às relações entre os povos (Ibid., p. 29).

Na Sociedade dos Povos, as partes selecionam entre diferentes formulações ou interpretações dos oito princípios do Direito dos Povos. Vale a pena citá-los da mesma forma que Rawls o fez em **O Direito dos Povos**:

Os povos são livres e independentes, e a sua liberdade e independência devem ser respeitadas por outros povos; 2. Os povos devem observar tratados e compromissos; 3. Os povos são iguais e são partes em acordos que os obrigam; 4. Os povos sujeitam-se ao dever de não-intervenção; 5. Os povos têm o direito de autodefesa, mas nenhum direito de instigar a guerra por outras razões que não a autodefesa; 6. Os povos devem honrar os direitos humanos; 7. Os povos devem observar certas restrições especificadas na conduta da guerra; 8. Os povos têm o dever de assistir outros povos vivendo sob condições desfavoráveis que os impeçam de ter um regime político e social justo ou decente (Ibid., p. 48-48).

Inicialmente Rawls considera incompleta essa lista de princípios. Ao mesmo tempo, acredita que estes são princípios que povos bem-ordenados aceitam mutuamente como os padrões de conduta de suas políticas externas razoavelmente justas. Uma observação inicial em relação aos princípios de justiça vigentes na Sociedade dos Povos deve ser feita. Aliás, essa observação também representa mais uma diferença entre a posição original dos cidadãos no caso interno e a posição original dos povos para a escolha dos princípios de justiça.

Em relação à questão do método de escolha dos princípios de justiça, diferentemente na sociedade fechada em que as pessoas decidem que princípios seguirão, Rawls afirma que os povos não decidem por si que princípios nortearão a sua conduta, mas que estes são retirados da tradição e da prática internacionais:

Extraio esses princípios grandemente tradicionais da história e dos usos do Direito e da prática internacionais. As partes não recebem um menu de possibilidades de princípios e ideais a escolher como acontece no Liberalismo Político ou em Uma Teoria da Justiça. Em vez disso, os representantes dos povos bem-ordenados simplesmente refletem sobre as vantagens desses princípios de igualdade entre os povos, e não vêem nenhuma razão para abandoná-los ou para propor outras possibilidades (RAWLS, 2001, p. 53).

A Sociedade dos Povos é composta por povos bem ordenados que representam, por sua vez, povos liberais (democracias liberais) e povos não-liberais, mas decentes. Afinal os povos não vivem todos em democracias. Para Rawls, no entanto, seria por demais paradoxal um liberal, defender que somente os povos liberais possuem validade suficiente para compor a Sociedade dos Povos. Para que outros povos possam compartilhar da comunidade das nações politicamente justas é preciso flexibilizar os princípios do liberalismo, que marcaram a primeira geração dos direitos humanos. É preciso definir exigências mínimas que possam ser aceitas por sociedades liberais e não-liberais (mas consideradas decentes por Rawls) para, desta forma, garantir a construção de uma ordem internacional menos belicosa e mais justa e pacífica.

Pode-se transpor a situação ideal do contrato social para as sociedades contemporâneas, com o objetivo de construir uma ordem política e jurídica ideal a serviço da cooperação, da solidariedade e da paz. Para Rawls a aceitação de uma concepção de direitos humanos essencialmente liberais permitiria a participação de muitas sociedades nessa comunidade de nações justas. O que ele propôs foi aceitar sociedades que se organizaram politicamente de forma não liberal, mas que, ao mesmo tempo, poderiam respeitar os direitos humanos mínimos.

É importante destacar ainda um ponto mais na discussão entre os povos liberais e os povos decentes. Rawls considera que esses dois povos utilizam distintas idéias de justiça. Os povos liberais desenvolvem a idéia de justiça baseada nos mais amplos direitos individuais. Os povos decentes, por outro lado, tratam a justiça de acordo com a idéia do bem comum que reflete por sua vez uma idéia mínima de direitos.

Um quadro de manutenção de direitos mínimos é suficiente, segundo Rawls, para qualificar um povo decente a fazer parte da Sociedade dos Povos em função mesmo da tolerância que se dispõem as sociedades liberais para com as não-liberais. Rawls (200, p. 78)

afirma que: “[...] contanto que as instituições básicas de uma sociedade não-liberal cumpram certas condições específicas de direito, política e justiça, e levem seu povo a honrar um Direito razoável e justo para a Sociedade dos Povos, um povo liberal deve tolerar e aceitar essa sociedade”.

Rawls afirma que a idéia da justiça, do bem comum, caracteriza os povos decentes pela existência de uma hierarquia de consulta decente. Essa hierarquia de consulta se constitui, por sua vez, por uma família de corpos representativos de cidadãos cujo papel é o de participar de um processo de consulta estabelecido e fazer com que a idéia de justiça, do bem comum particular a cada povo, seja respeitada e efetivada dentro de seus limites. Nesse sistema de consulta, pensado por Rawls (2001), ainda que não seja válido o instrumento democrático do voto secreto individual, há espaço para que reivindicações sejam feitas, seguindo naturalmente os padrões religiosos, filosóficos e morais deste ou daquele povo.

As pessoas como membros de associações, de corporações e de Estados têm o direito de expressar discordâncias em relação a algum ponto específico de conduta do governo do povo decente e este, por sua vez, tem a obrigação de ponderar a respeito destas discordâncias e posteriormente mostrar seu posicionamento quanto a tal situação, ou como Rawls diz oferecer uma resposta conscienciosa aos seus cidadãos. Assim, os povos decentes também possuem internamente, ainda que em intensidade diferente dos povos liberais, uma concepção de tolerância.

Os juízes nas sociedades não-liberais (mas decentes) não podem se recusar a ouvir as queixas ou reivindicações dos seus cidadãos em função da própria natureza de seu sistema - uma hierarquia de “consulta decente” - e os cidadãos não têm necessariamente de aceitar a resposta que lhes é dada. Não concordando com a mesma, os cidadãos podem renovar o seu protesto e as suas reivindicações (RAWLS, 2001).

Outro ponto importante no entendimento acerca dos princípios de justiça está relacionado com a compreensão que devemos ter sobre as diferenças entre os povos e as pessoas enquanto partes realizadoras do contrato social nas duas dimensões (no caso interno e na Sociedade dos Povos).

Rawls afirma que os povos, diferentemente das pessoas, não possuem a capacidade para uma concepção do bem pela qual são desenvolvidas as doutrinas abrangentes. Os povos são agentes coletivos e não representam enquanto coletividade espécie alguma de doutrina abrangente. Isso significa dizer que os povos enquanto agentes não têm a capacidade para escolher princípios de justiça. Os povos não se configuram como seres autônomos, mas, antes, são representantes de determinadas coletividades que ao longo da história têm

reconhecido alguns direitos e deveres e têm objetivado interesses próprios de uma formação coletiva, como independência, autodeterminação e defesa territorial, entre outros. A idéia é de que, tendo apresentado os oito fundamentais princípios de justiça, os povos constituam uma sociedade representativa de uma cooperação mútua no sentido em que, conforme Rawls (2001) destaca, os povos estejam prontos para oferecer uns aos outros termos justos de cooperação política e social.

Rawls acredita que é possível alcançar a estabilidade na Sociedade dos Povos através de instituições políticas e sociais justas e sólidas. Além disso, a paz democrática pensada por ele considera a tese de que as sociedades que mantêm relações comerciais entre si não vão à guerra porque conseguem pelo comércio atender às suas necessidades e interesses.

Do ponto de vista da ordem jurídica internacional, o papel de organizações multilaterais como as Nações Unidas vem para atender essa necessidade de estabelecer limites para a ação estatal. Isso se dá com base em protocolos e tratados que procuram, no âmbito político e jurídico, indicar condutas públicas consideradas civilizadas (liberais e decentes), tanto em relação aos cidadãos desses Estados como em relação aos estrangeiros. Esse tipo de limitação não é aceitável aos que Rawls denomina de Estados fora-da-lei e tal assertiva pode ser válida para países como os Estados Unidos. Desta forma, podemos considerar que Rawls (2001, p. 53-54) entende os direitos humanos como:

Uma classe de direitos que desempenha um papel especial num Direito dos Povos razoável: eles restringem as razões justificadoras da guerra e põem limites à autonomia interna de um regime. Dessa maneira, refletem as duas mudanças básicas e historicamente profundas em como os poderes da soberania têm sido concebidos desde a Segunda Guerra Mundial. Primeiro, a guerra não é mais um meio admissível de política governamental e só é justificada em autodefesa ou em casos graves de intervenção para proteger os direitos humanos. E, segundo, a autonomia interna de um governo agora é limitada.

Existe um problema crucial na questão da universalidade dos direitos humanos, que é a demarcação entre o que pode ser razoavelmente aceito e o que não se pode transigir. Para tanto parte da premissa de que existem sociedades que podem participar da comunidade das nações organizadas politicamente segundo princípios de justiça e outras sociedades que não compartilham de tal situação. Fazendo uma analogia entre **Uma teoria da Justiça e O Direito dos Povos**, é possível pensar em dois tipos de sociedades, as liberais e as decentes (hierárquicas), como capazes de estabelecer um consenso de justaposição para a construção de uma ordem jurídica internacional mínima e passível de cumprimento.

Compreende-se que para Rawls (2001, p. 105) são três os papéis dos direitos humanos em uma Sociedade dos Povos justa:

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

Para Rawls a aceitação de uma concepção de direitos humanos essencialmente liberais não permitiria a participação de muitas sociedades nessa comunidade de nações justas. Compreende também que os povos satisfeitos são os representantes de democracias constitucionais liberais capazes de manter um estado de paz já que tais povos honram um princípio compartilhado de governo legítimo e não são levados pela paixão do poder e da glória que os impulsiona à guerra e à dominação. Assim sendo, os povos satisfeitos não têm porque guerrear. A possibilidade de que povos liberais entrem em guerra é concretizada somente quando povos insatisfeitos ou Estados fora-da-lei ameaçam a sua segurança. A guerra é feita então para que sejam preservadas a liberdade e a independência da sua cultura liberal.

4.2 A condição cooperativa entre os povos

Como visto anteriormente, Rawls classifica os povos em cinco tipos, mas somente dois deles fazem parte da **Sociedade dos Povos**. Estes são os povos liberais e os povos decentes, considerados como “povos bem-ordenados”. Os demais povos são considerados por Rawls (2001, p. 139) como “sociedades oneradas por condições desfavoráveis” e não compõem a Sociedade dos Povos por não representarem uma democracia liberal ou por não possuírem uma hierarquia de consulta decente. Segundo Rawls, o objetivo em longo prazo dos povos bem ordenados é trazer para a **Sociedade dos Povos** essas sociedades oneradas (ou povos onerados) que carecem de tradições culturais e políticas democráticas, além de capital humano e material para se tornarem bem-ordenadas.

Nesse sentido, Rawls entende que os povos bem-ordenados têm o dever de assistir aos povos onerados até que disponham de condições suficientes para se tornarem membros da **Sociedade dos Povos**. O dever de assistência identificado no oitavo princípio de justiça para os povos é melhor especificado por Rawls (2001) como dispositivos para assistência mútua entre os povos em tempos de fome e seca e, na medida do possível, dispositivos para assegurar que, em todas as sociedades liberais (e decentes) razoáveis, as necessidades básicas dos povos sejam cumpridas.

Rawls identifica três diretrizes que devem ser consideradas para que se efetive o dever de assistência. A primeira diretriz é considerar que uma sociedade bem ordenada não precisa ser necessariamente uma sociedade próspera. Rawls (2001, p. 139-140) afirma que: “Uma sociedade com poucos recursos naturais e pouca riqueza pode ser bem ordenada se as suas tradições políticas, sua lei e sua estrutura de propriedade e classes, juntamente com as crenças morais e religiosas e a cultura subjacente, são tais que sustentem uma sociedade liberal decente”.

Rawls afirma ainda que o dever de assistência dos povos bem ordenados para com os povos onerados não implica necessariamente um princípio de justiça distributiva a fim de regulamentar as eventuais desigualdades econômicas e sociais entre os povos.

Rawls entende que os níveis de riqueza e de bem-estar entre os povos podem ter variação, não sendo objetivo do dever de assistência ajustar esses níveis. Além disso, ele Rawls recorre a exemplos históricos para deixar claro que o dever de assistência não deve ser confundido com a implementação de princípios de justiça distributiva. Segundo ele, países como a Espanha, na Idade Moderna, e a Alemanha, na Idade Contemporânea, buscaram sujeitar a Europa à sua vontade, procurando para tal difundir sua religião e cultura para alcançar conquistas e glórias, riquezas e territórios. Esses povos, para Rawls, estavam entre os mais avançados de sua época, econômica e militarmente e, mesmo assim, são considerados por Rawls como povos onerados, porque possuíam de maneira defeituosa (ou irrazoável) suas tradições políticas e instituições de Direito, sua divisão social do trabalho e suas crenças religiosas e morais. Esses são os fatores que Rawls percebe como fundamentais para que um povo seja bem ordenado. Assim, mesmo sendo ricos, tais povos faltaram com o respeito aos outros povos e aos princípios tradicionais de justiça internacional. Portanto, para Rawls, ser um povo rico não significa ser necessariamente um povo bem ordenado:

A grande riqueza não é necessária para estabelecer instituições justas (ou decentes). Quanto é necessário dependerá da história particular de uma sociedade, assim como da sua concepção de justiça. Assim, os níveis de riqueza entre os povos bem ordenados não serão, em geral, os mesmos. [...] o objetivo (do dever de assistência) é concretizar e preservar instituições justas (ou decentes) e não simplesmente aumentar, muito menos maximizar indefinidamente, o nível médio de riqueza ou a riqueza de qualquer sociedade ou de qualquer classe particular na sociedade (2001, p. 140).

A segunda diretriz apontada por Rawls para o cumprimento do dever de assistência trata de considerar como elemento de extrema importância a cultura política de uma sociedade onerada, pois é fundamentalmente nela que Rawls acredita que se encontram as causas e as formas da riqueza de um povo. Desse modo, ele considera que os povos em

geral, mesmo quando dotados de poucos recursos, podem, a partir dos parâmetros do racional e do razoável, se tornar bem ordenados. Ele destaca ainda como elementos importantes para que um povo onerado se torne um povo bem ordenado, as virtudes políticas, o funcionamento de sua estrutura básica, a capacidade de inovação e de industrialização e o talento cooperativo dos seus cidadãos.

Rawls afirma, sem negar a importância do dinheiro, que mais que oferecer apoio financeiro aos povos onerados é importante cuidar das eventuais deficiências políticas e sociais e dos desvios de conduta dos governantes que não permitem a realização plena da justiça na sociedade. Isso porque, em função da má administração ou, por exemplo, da corrupção, os recursos financeiros e materiais podem não ser bem utilizados e a sociedade não alcançará os níveis de bem-estar desejado para um povo bem ordenado. Nas palavras de Rawls (2001, p. 142):

O que se deve perceber é que meramente dispensar fundos não será suficiente para retificar as injustiças políticas e sociais básicas (embora o dinheiro muitas vezes seja essencial). Mas uma ênfase sobre os direitos humanos pode ajudar regimes ineficazes e a conduta dos governantes que forem insensíveis ao bem-estar do seu próprio povo.

A terceira diretriz para o cumprimento do dever de assistência está relacionada ao prazo para que a assistência não seja mais necessária. De acordo com Rawls, os povos onerados devem receber a assistência até o momento em que sejam “capazes de gerir os seus próprios negócios de um modo razoável e racional (Ibid., p. 142)”. Esse é o alvo da assistência - um momento de conquista, por parte dos povos onerados, de autonomia própria para o exercício de suas virtudes políticas e sociais e de suas atividades econômicas sem o auxílio dos povos bem ordenados.

Rawls alude que é preciso evitar o paternalismo de um povo sobre o outro, ou seja, que deverá advir um momento suficientemente adequado para que os povos onerados tenham garantido a liberdade e a igualdade como um povo, agora, bem ordenado. Ele considera muito importante que o espaço público dos povos outrora onerados seja respeitado enquanto configuração e expressão da cultura local de um povo bem ordenado. Rawls acredita que as manifestações culturais diversas desses povos, apesar de diferentes, são boas em si mesmas e, por isso, é valioso para os seus cidadãos estarem a elas vinculados, desenvolvendo laços cívicos de convivência e de partilha de uma cultura comum. As palavras de Rawls revelam mais:

(...) certamente é um bem para os indivíduos e associações estarem vinculados à sua cultura particular e participarem da 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 idéia de autodeterminação de um povo [...] Buscamos um mundo em que desapareçam os ódios étnicos que levam a guerras nacionalistas. Um patriotismo adequado é apego ao nosso povo e ao nosso país, disposição para defender suas reivindicações legítimas e ao mesmo tempo respeitar as reivindicações de outros povos (2001, p. 146-147).

De um modo geral, podemos afirmar que Rawls procura desenvolver na sua teoria situações em que as sociedades (fechada e a dos Povos) sejam justas. Não nos esqueçamos que Rawls desenvolve a concepção de justiça como equidade e esta, por sua vez, expressa uma situação inicial em que todas as pessoas estão dispostas simetricamente, equitativamente, para escolherem os princípios de justiça. Isso é que caracteriza o justo, independente dos princípios enfim escolhidos. A justiça rawlsiana consiste na equidade entre as pessoas, consideradas como seres livres e iguais entre si.

Daí surge a problemática de se defender radicalmente princípios como o da igualdade e liberdade de todos os homens, ou então a idéia de que todos os homens são dotados de consciência e, desta forma, são capazes de deliberar livremente sobre seus destinos.

Rawls afirma que um sistema jurídico justo deve expressar certa noção do bem comum. Os indivíduos e instituições responsáveis pela administração pública precisam estar comprometidos com esse bem comum, que deve em linhas gerais sustentar certos direitos básicos como o direito à vida e à segurança, assim como o direito a certa liberdade de consciência e de associação, à propriedade pessoal e ao direito de emigração.

Rawls prevê a concepção de direitos humanos mínimos, válida para as sociedades liberais e democráticas e também para sociedades não-liberais e decentes, como as hierárquicas, desde que essas não sejam despóticas ou “fora-da-lei”. As sociedades despóticas são assim consideradas por Rawls por não seguirem os princípios básicos do direito contemporâneo, no âmbito interno e externo. São governadas por regimes totalitários. Mas também podem ser simplesmente sociedades não ordenadas, seja por suas condições históricas como por problemas de endividamento externo, corrupção, condições precárias de saúde e educação.

Segundo Rawls, essas sociedades não teriam condições objetivas de aderirem por meio do consenso ao conjunto de direitos humanos mínimos. Somente sociedades liberais ou hierárquicas bem-ordenadas podem aderir ao sistema. Pode-se entender que nas sociedades hierárquicas bem-ordenadas os indivíduos estão subordinados à comunidade e nas sociedades liberais o status dos indivíduos prepondera sobre a comunidade.

Apesar dessas diferenças, Rawls considera essencial o fato de que nessas duas formas de sociedades os direitos humanos básicos podem ser protegidos pelo Estado. Inclusive, um papel dos direitos humanos é o de estabelecer limites para a soberania dos Estados, para que estes não exerçam os seus poderes de forma indiscriminada, conforme a tradição do sistema westfaliano que data do século XVII.

Como a sociedade fechada rawlsiana privilegia a democracia constitucional liberal como modelo maior, é natural que os princípios de justiça levem em consideração preocupações com a distribuição de riqueza. Mas o princípio da diferença vem restaurar fundamentalmente a condição de igualdade entre as pessoas na distribuição justa de bens sociais relevantes ao exercício pleno do viver. Vale lembrar do que foi dito acerca da prioridade entre os dois princípios de justiça para a sociedade fechada. O princípio da liberdade só é precedido pelo princípio da diferença quando as pessoas não dispõem de um mínimo de bens sociais necessários ao próprio exercício de suas liberdades. Isso significa dizer que mais importante que distribuir e maximizar riqueza indefinidamente a justiça rawlsiana distribui liberdades. A riqueza deve estar como tudo mais na teoria rawlsiana da justiça, de acordo com o racional e o razoável.

4.3 A teoria da guerra justa

Ao iniciar sua exposição sobre a doutrina da guerra justa Rawls explicita que necessário se faz ampliar a concepção do Direito dos Povos, de modo a abranger “as questões que se originam das condições não-ideais de nosso mundo, com suas injustiças e males sociais amplamente disseminados”. E como viver e lidar com povos que não seguem o ideal do Direito dos Povos? A teoria não-ideal tem, pois, como objetivo fazer que os “Estados fora-da-lei” e as “sociedades sob condições desfavoráveis” venham a aceitar e seguir a premissa do Direito dos Povos.

Existem dois tipos de teoria não-ideal: uma lida com os chamados Estados fora-da-lei e outra lida com as condições desfavoráveis das sociedades oneradas. No primeiro caso, explicita o filósofo americano, se lida com a situação de não-aquiescência, isto é, são estados que teimam em reconhecer a validade do Direito dos Povos; “esses regimes pensam que uma razão suficiente para guerrear é o fato de que a guerra promove, ou poderia promover, os interesses racionais (não-razoáveis) do regime (RAWLS, 2001, p. 118)”. Uma definição, vale ressaltar, que caberia de bom tamanho na descrição da política externa de seu próprio país. No

que se refere ao segundo tipo de teoria não-ideal Rawls esclarece que “lida com as condições de sociedades cujas circunstâncias históricas, sociais e econômicas tornam difícil, se não impossível, a conquista de um regime bem ordenado, liberal ou decente” (Ibid., p. 118).

Desde os primórdios do pensamento ocidental a guerra tem sido objeto de estudo. Procuravam os antigos, razões que justificassem o conflito. Era a chamada “Teoria da Guerra Justa”, que tem seu surgimento no pensamento de Tucídides, Cícero (1998), Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Erasmo de Rotterdam (1999) e Hugo Grótius. Uma beligerância acirrada faz com que esta teoria retorne ao centro das discussões filosóficas no século XX, particularmente em Hans Morgenthau, Raymond Aron¹¹, Michael Walzer, e John Rawls, que dissertaram longamente sobre o assunto, tendo o último lhe dedicado um capítulo inteiro em seu livro **O Direito dos Povos** relacionando-o a uma proposta de contrato social com o fim precípua de atingir uma paz duradoura entre as Nações.

Primeiramente veremos a evolução da idéia da Guerra Justa ao longo da História, não como mero relato, mas acreditando que a concepção elaborada pelo pensador americano, objeto deste estudo, seja um produto desta evolução histórica. Após isto nos deteremos diretamente no que propõe o filósofo americano relacionado sua idéia com uma proposta de justiça universal. Portanto, quando se estabelecem razões para a guerra e o modo como estas devem ocorrer, se pressupõe que existe eticidade mesmo onde se imagina ausente. Esta é a idéia que se pretende desenvolver ao longo deste capítulo.

Agostinho, como primeiro compilador da filosofia católica, mediante a revisão das idéias de Cícero e Platão, lança em suas enciclopédias a concepção do que seria uma guerra justa, e apesar de não ser um teórico ou filósofo da política, sua obra, segundo seus especialistas, oferece ricas discussões sobre a relação Estado e Igreja, sobre os fundamentos da lei natural e da lei positiva, acerca da questão da legitimidade de poder dos governantes, a formulação cristã da idéia de justiça e também a discussão acerca do significado da guerra justa. Portanto, as idéias agostinianas de matiz política devem ser buscadas numa leitura atenta do livro **A Cidade de Deus**. Certamente, essa notável obra do século V, que aglutina teologia, filosofia, história e política, se revela a fonte principal do pensamento agostiniano (BONAVIDES, 1995).

Vale ressaltar, que a doutrina cristã foi objeto de comparação por John Rawls (2001) com o Direito dos Povos, pois ambas tem um ou outro ponto em comum, mas grandes

¹¹“A guerra é de todas as épocas e de todas as civilizações. Os homens se mataram, empregando os instrumentos fornecidos pelo costume e a técnica disponível: com machados e canhões, flechas ou projéteis, explosivos químicos ou reações atômicas; de perto ou de longe; individualmente ou em massa; ao acaso ou de modo sistemático” (ARON, 1986. p. 219)

dessemelhanças, o que não impede é claro, que tenha sido uma influência importante na sua teoria da guerra justa.

A guerra, para Santo Agostinho, é uma extensão do ato de governar, no entanto, isto não faz que todas as guerras se justifiquem moralmente. Ele distinguia duas questões fundamentais sobre a legitimidade do ato de guerrear: “Quando é permissível travar uma guerra (*jus ad bellum*)?” E quais as “limitações na maneira de travar uma guerra (*jus in bello*)?” (AGOSTINHO, 1985, p. 79). Duas questões cruciais que serão retomadas na filosofia do século XX.

O primeiro critério de justificativa seria o da “Autoridade Adequada”. Ele assim o caracterizava: “A ordem natural, que é dirigida para a paz das coisas morais, requer que a autoridade e a deliberação para realizar uma guerra estejam sob o controle de um líder” (Ibid., p. 79).

Para Agostinho o outro critério necessário para a guerra ser considerada justa é a “Causa Adequada”, que são as razões para se ir à guerra. Estas razões são tão importantes quanto a autoridade de quem ordena ir a guerra. Agostinho, enfaticamente, repudiava justificativas de ir a guerra que envolviam, por exemplo, o desejo de causar dano, a crueldade da vingança, a selvageria da revolta e o orgulho da dominação. Agostinho via a guerra como uma trágica necessidade do relacionamento entre os povos, contudo fazia a seguinte observação: “deixe que a necessidade mate o seu inimigo de guerra, não o seu desejo” (RAWLS, 2001, p. 81). Definia, portanto, o que considerava a guerra justa:

Se chamam justas as guerras que venham das injustiças, quando um povo ou um Estado, o qual tem que fazer a guerra se tenha descuidado no castigo dos crimes dos seus ou na restituição do que tenha arrebatado por meio dessas injustiças. Uma vez que a injustiça é má, e que a guerra pode reparar a injustiça, é de se esperar, para tanto, que a guerra possa ser justa, e assim possa então ser boa (Ibid., p. 156).

Este enunciado, que se refere especificamente à concepção do *bellum justus*, alega que sendo para reparação de injustiças ou proteção do inocente contra o mal há motivos suficientes para considerar sobre o aspecto moral justificáveis e até positivas atitudes beligerantes de um povo contra outro. No *De Civita Dei* (A Cidade de Deus) afirma que para o cristão mais vale suportar o mal que cometê-lo, expõe assim sua idéia de guerra justa: “O soldado que mata o inimigo, como o juiz e o carrasco que executa um criminoso, não creio que pequem, já que ao agir assim, obedecem as leis” (Ibid., p. 356).

Das idéias de Cícero, Agostinho defende que o recurso extremo à guerra deveria buscar, em última instância, a restauração da paz. O Direito, por sua vez, não se fundamenta pura e simplesmente na natureza humana (como se propunha na Antigüidade), pois a

natureza, sendo cingida pelo pecado, faz com que a legitimidade da legalidade temporal seja buscada numa ordem divina do mundo. Com o “pessimismo antropológico” de Santo Agostinho, compreendem-se suas idéias sobre lei, justiça, governo e guerra justa. Pois naturalmente, a sua concepção de justiça verdadeira só se efetiva no âmbito do cristianismo, através de práticas do amor e da caridade (DEL VECCHIO, 2004). Em sua revisão do conceito, Agostinho assinala que a justiça “resulta numa qualidade que abrange devoção. Crer, venerar e adorar a Deus e dar à sua Igreja o lugar que lhe compete na comunidade, tudo isso está agora incluído no conceito de Justiça” (FRIEDRICH, 1994, p. 61).

Santo Tomás de Aquino (1980, q.64, a7) fez da legítima defesa a sua doutrina: “A ação de defender-se pode acarretar um duplo efeito: um é a conservação da própria vida, o outro é a morte do agressor [...]. Só se quer o primeiro: o outro não”. Não é a legítima defesa apenas instituto de Direito Positivo, ou seja, não é simples criação do Estado, que, se não o houvesse feito, criminalizaria quem tem direito à autodefesa. Desdobramento prático do direito pessoal à vida, a legítima defesa pertence ao Direito Natural, portanto, a preservação da vida é inata ao ser humano. É a compreensão do Doutor Angélico, que, antes da de outrem, estamos ordinariamente obrigados a defender nossa própria vida diante de um ataque movido por um injusto agressor, no que a legítima defesa é um direito, e, em alguns casos, também um dever, e dever grave, para os que são responsáveis pela vida de outros (pai de família, superior, agente do Estado com atribuição legal para tal, militar etc).

É inegável, portanto, a contribuição de Santo Tomás de Aquino para o mundo medieval e para a modernidade ocidental, ao coadunar harmoniosamente a cultura clássica aristotélica com o cristianismo. A sua idéia de guerra justa poderia ser resumida em três linhas e ressoa o pensamento agostiniano: “a) a guerra baseada numa justa causa definida em termos éticos; b) a guerra levada a cabo com uma reta e humana intenção no curso das hostilidades; c) a guerra formalmente declarada pela autoridade competente” (FRIEDRICH, 1994, p. 63).

O crucial na doutrina escolástica jaz na aferição do sentido da justiça do *bellum justum* através do recurso a uma série de conceitos outros, como o teológico e o legal que, conjuntamente com o moral, se entrelaçam na evolução do pensamento católico. Não se deve perder de vista que a doutrina da guerra justa católica não se estendia à luta contra os infiéis e hereges, esta era desprovida de qualquer restrição moral ou legal. O próprio papado estimulava os senhores feudais a empreenderem cruzadas contra os invasores da terra santa. A idéia da guerra justa, naquele momento, só se aplicava às relações internacionais entre os príncipes cristãos (HUCK, 1996).

Mais do que sua teologia e sua filosofia, as idéias políticas de Santo Tomás de Aquino influenciaram na construção de modernas teorias acerca do Estado, dos limites da obrigação civil, do bem comum, da legitimidade do Governo e da lei natural como fundamento do Direito internacional, o que influenciaria posteriormente autores como Hugo Grotius e outros.

Huig De Groot ou Hugo Grotius (1583 - 1645), jurista holandês, considerado o fundador do Direito Internacional moderno, já dizia, em 1603, que “Se tudo o que alguém consegue dizer sobre a lei e a justiça é que se deve obedecer as leis de seu próprio país, então não há como decidir as disputas internacionais senão com a força”. Foi o primeiro pensador a identificar racionalmente através dos elementos do direito natural a divisão entre os conceitos de guerra justa e proibida.

É autor de uma das mais simples e diretas definições da guerra, do ponto de vista filosófico-jurídico, na sua obra *O Direito da Guerra e da Paz (De Jure Belli ac Pacis)*: “a guerra é o estado de indivíduos, considerados como tais, que resolvem suas controvérsias pela força” (GROTIUS, 2004, 71-72).

O pensador holandês propõe nesta obra uma explicação racional do *bellum justum* em contraposição à teoria, que predominava anteriormente calcada na exigência divina. Grotius mostra clara influência do racionalismo do Direito Romano. O título, por sua vez, já denota uma dualidade de valores. Estes se encontram reciprocamente implicados, expondo elementos do direito internacional, numa lógica do contrato social, que fundamentariam as sociedades e os Estados soberanos, tanto na guerra quanto na paz, e, através disso proteger os indivíduos envolvidos nos conflitos (CHATELET; DUHAMEL; PISIER-KOUCHNER, 2000). Portanto, o que norteia esta obra é o tratamento contratual e voluntarioso dado à guerra. A paz e a guerra são tratadas com uma naturalidade única, sendo, justa, aquela guerra, assim considerada e contratada pelos príncipes.

Na época o Direito internacional era visto como uma criação voluntária do Príncipe sem qualquer vinculação a valores que pudessem transcender ao seu próprio poder. O Estado emerge como unidade política soberana e titular do *ius ad bellum*, em substituição às guerras privadas entre os feudos. O direito de fazer a guerra, passa a confundir-se com o próprio poder soberano dos Estados, portanto, um direito subjetivo incondicionado de romper a paz desde que atendendo certas premissas formais não muito distintas dos requisitos de um contrato (CHATELET; DUHAMEL; PISIER-KOUCHNER, 2000).

Com o passar do tempo outros critérios foram sendo acrescentados à Teoria da Guerra Justa, além da autoridade e causas adequadas. A chance razoável de sucesso é um

destes critérios. Mesmo tendo autoridade e causas adequadas não há justificativa para uma guerra onde os soldados seriam mortos sem chances de vitória. A vida humana é muito preciosa para ser descartada desta forma.

John Rawls, por sua vez, desenvolve a sua teoria da “guerra justa” nos §§ 13 e 14 da III parte de **O Direito dos Povos**. Inicia a exposição esclarecendo que ao ampliar a abrangência da concepção liberal de justiça objetivava não somente sociedades de povos “liberais e decentes” em seu trato entre si e benefícios em comum, mas, igualmente, no trato dos “povos não ordenados” em um mundo que foge dos parâmetros ideais de justiça e respeito ao Direito dos Povos. Para que fosse efetivada esta idéia de uma justiça para as sociedades bem ordenadas necessário se fez a elaboração de princípios que possibilitassem a igualdade entre os povos. Obviamente, estes princípios tornarão viáveis várias associações entre os povos, mas não deverão afirmar um Estado Mundial. A idéia pressupõe, assim como concebeu Kant em **À Paz Perpétua**, sociedades livres, democráticas e soberanas¹² para que não resulte em um despotismo global.

Rawls lembra que entre os seus oito princípios do Direito dos Povos¹³ inclui-se o da guerra em defesa própria, mas não a mera satisfação de interesses próprios e exclusivos de um único Estado. E argumenta: “Os povos bem ordenados, tanto liberais como decentes, não iniciam a guerra uns com os outros; guerreiam apenas quando acreditam sincera e razoavelmente que a sua segurança é seriamente ameaçada pelas políticas expansivas de estados fora-da-lei”.

Uma teoria da guerra justa, tal como o nome indica, admite que há situações em que as guerras, e a violência que estas necessariamente implicam, são oralmente justificáveis e legítimas. A sua grande tarefa consiste em pensar os limites que a justiça impõe à decisão de recorrer à guerra e à conduta que nela se pode haver, tanto hoje como no passado.

Como já foi referido no capítulo anterior, Rawls entende que são os Povos e não os Estados os realizadores do contrato social internacional por considerar que os primeiros

¹². “A idéia do Direito Internacional pressupõe a existência separada de Estados vizinhos independentes. Embora esta condição seja ela própria um estado de guerra (a menos que a união federativa impeça o início das hostilidades), este é racionalmente preferível ao amálgama de Estados sob um poder superior, já que isto terminaria em uma monarquia universal, e as leis sempre perdem o vigor o que o governo ganha em extensão; portanto, uma condição de despotismo desalmado cai na anarquia depois de sufocar as sementes do bem” (KANT 2004 apud RAWLS, 2001).

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

possuem características diferentes dos últimos. A escolha por povos ao invés de Estados possui especial significado na teoria rawlsiana. Para Rawls os Estados ainda são considerados atores racionais preocupados com o poder e movidos sempre por seus interesses básicos. Dessa forma, o ambiente internacional é caracterizado por uma anarquia em que os Estados lutam entre si por poder, glória e honra, tentando garantir cada qual uma posição melhor que a do outro. Rawls (2001) observou que as relações internacionais não mudaram ao longo do tempo, tendo as mesmas características que na época de Tucídides, quando as cidades-Estado gregas já lutavam por poder e riqueza.

Apesar de reconhecer o direito a guerra em autodefesa dos povos bem ordenados (liberais e decentes) admite que elas podem interpretar as suas ações de maneira diversa, dependendo dos seus fins e propósitos. A autodefesa inclui a proteção e a preservação das liberdades básicas dos seus cidadãos e das suas instituições políticas constitucionalmente constituídas. Ora, uma sociedade liberal não pode aceitar como justo obrigar seus cidadãos a participar de uma guerra para conquistar riquezas econômicas ou obter reservas naturais, “muito menos conquistar poder e império” e quando assim o faz já não mais honra o Direito dos Povos tornando-se um Estado fora-da-lei. Uma violação ao direito individual do cidadão só seria aceitável em nome da defesa das próprias instituições democráticas liberais, das crenças e das formas de vida da sociedade civil.

Somente através de uma política democrática os cidadãos podem manifestar a suas concepções de sociedade e conceber a sua defesa. Isto é, idealmente, os cidadãos elaboram uma opinião verdadeiramente política, não simplesmente uma opinião a respeito do que promoveria melhor os seus interesses particulares, de qualquer tipo, como membros da sociedade civil. Tais cidadãos (verdadeiramente políticos) desenvolvem uma opinião sobre acertos e erros do direito político e da justiça e sobre o que o bem-estar de diferentes partes exige (RAWLS, 2001).

Além disso, os princípios da justiça protegem os interesses de ordem superior dos cidadãos. Há uma garantia constitucional e da própria estrutura básica da sociedade, que obviamente pressupõe um ambiente razoavelmente justo o qual permitiria o florescimento da sociedade civil. Rawls estende o direito de autodefesa a qualquer sociedade que não seja agressiva e honre os direitos humanos. Pois, as sociedades sempre têm o direito de se defender contra a invasão do seu território.

Dessa forma, Rawls, em um trecho no **Direito dos Povos**, faz referência aos antigos utilizando o exemplo de Tucídides, ilustrado, por sua vez, no livro de Robert Gilpin (1981). A referência em questão apresentada por Rawls (2001, p. 38) é a seguinte:

A visão típica das relações internacionais é fundamentalmente a mesma que no tempo de Tucídides e não foi transcendida nos tempos modernos, quando a política mundial ainda é marcada pelas lutas dos Estados por poder, prestígio e riqueza em uma condição de anarquia global.

Naturalmente, a concepção dos Estados enquanto agentes racionais preocupados com o poder e com a perseguição de seus interesses básicos não é adequada ao tipo de atores que Rawls pensa para a sua Sociedade dos Povos em que povos satisfeitos convivem num ambiente de paz democrática, sem maiores ambições que ponham em risco a estabilidade da sociedade por eles formada. Segundo Rawls, os povos não se limitam a serem racionais como os Estados, mas são, além de racionais, razoáveis. A razoabilidade, característica portanto atribuída aos povos na teoria rawlsiana, faz com que eles não sejam movidos unicamente pela racionalidade egoísta e não se disponham a lutar uns com os outros. Rawls afirma que os povos, enquanto agentes racionais e razoáveis não estão interessados em aumentar seu território, nem sua força econômica, nem obter maiores recursos materiais e humanos. Mas, ao contrário, os povos (liberais) limitam os seus interesses básicos de acordo como exigido pelo razoável e de um modo geral, afirma Rawls (Ibid., p. 38), tais povos buscam “proteger o seu território, garantir a segurança dos seus cidadãos, preservar suas instituições políticas livres e as liberdades e a cultura livre da sua sociedade civil”.

O Direito dos Povos deve ser o guia para as sociedades bem ordenadas no confronto com os regimes fora-da-lei ao especificar o objetivo que elas devem ter em mente e indicar os meios que podem usar ou que devem evitar.

O objetivo a longo prazo, no entanto, é levar todas as sociedades a honrar o Direito dos Povos e se tornarem membros plenos e de boa reputação da sociedade dos povos bem ordenados. Os direitos humanos seriam assegurados em toda parte (RAWLS, 2001).

A forma de alcançar este objetivo é uma questão de política externa, demanda sabedoria política e seu sucesso depende de sorte. Principalmente se fazem necessárias novas instituições e práticas que sirvam como convergência das políticas comuns quanto a regimes não bem ordenados:

Podem fazer isso em instituições como as Nações Unidas ou formando alianças separadas de povos bem ordenados em certas questões. Esse centro confederativo pode ser usado para formular e expressar a opinião das sociedades bem ordenadas. Lá podem expor à visão pública as instituições injustas e cruéis de regimes opressores e expansionistas e as suas violações dos direitos humanos (RAWLS, 2001, p. 122).

A maneira de convencimento e de pressão referida por Rawls para que os regimes fora-da-lei mudem de conduta é a econômica e a assistencial, a recusa de admissão destes

regimes em práticas cooperativas mutuamente benéficas, além obviamente da pressão política pura e simples.

Neste ponto, Rawls abre um parêntese e se questiona da legitimidade da intervenção em Estados fora-da-lei por violação aos direitos humanos, mesmo que estes não representem um perigo aos estados vizinhos e sejam até bem fracos. Primeiramente, pondera que sendo a sociedade em questão relativamente desenvolvida existem meios muito eficientes de pressioná-los, pois há que fazê-los perceber que sem honrar os direitos humanos sua participação num sistema de cooperação social e econômico é simplesmente impossível, e que tal sistema seria sem dúvida benéfica para eles. Por fim revela que se todas as formas de pressão forem ineficazes, “tal intervenção em defesa dos direitos humanos seria aceitável e exigida” (Ibid., p. 123).

Refletindo uma tradição tanto Michael Walzer como John Rawls divide a teoria da guerra justa em duas partes: justiça nas causas de se ir à guerra e justiça na sua condução. Os dois pensadores argutamente distinguem entre o *status* de combatente e não-combatente. Eles defendem igual proteção para os não-combatentes de ambos os lados; aliás, as convenções de guerra são bastante enfáticas com relação aos direitos à vida e liberdade dos não-combatentes. Rawls concebe uma idéia de “Direito Internacional” que tem um significado político, que não é ligado a nenhuma “doutrina abrangente¹⁴” em particular e ao mesmo tempo razoável e acessível para adeptos das mais diversas doutrinas abrangentes. No entanto, sua concepção do Direito dos Povos é liberal e incompatível a de outras visões do mundo. Percebe-se claramente esta questão na discussão da “Isenção de Emergência Suprema”, já aqui esmiuçada, que possibilita sacrificar os princípios liberais de justiça em nome de uma suposta violação dos direitos humanos em outro país. Vale salientar que o Liberalismo Político rawlseano, como ele próprio admitiu, é híbrido tanto realista como utópico e quando pressupõe tal premissa que possibilita a guerra e até o sacrifício de civis exerce plenamente o componente realista de sua teoria, mas Rawls tem esperança que a paz no final prevaleça.

¹⁴ “Quando o liberalismo político fala de um consenso de sobreposição razoável de doutrinas abrangentes, ele quer dizer que todas essas doutrinas, religiosas e não-religiosas, sustentam uma concepção política de justiça à base de uma sociedade democrática constitucional cujos princípios, ideais e padrões satisfazem o critério de reciprocidade. Assim todas as doutrinas razoáveis afirmam tal sociedade com suas correspondentes instituições políticas: direitos e liberdades básicos iguais para todos os cidadãos, incluindo a liberdade de consciência e a liberdade de religião.” (RAWLS, 2001, p. 226)

Rawls, quando trata da concepção de paz democrática kantiana, se vale também da definição de “paz por satisfação” elaborada por Raymond Aron¹⁵. Segundo Aron, povos satisfeitos que têm suas necessidades básicas e interesses fundamentais plenamente compatíveis com o de outros povos democráticos não se predispõem à guerra. Isso porque esses povos não possuem interesse, por exemplo, em expandir seus territórios ou aumentar seus recursos materiais ou humanos. Ao tratar da possibilidade da paz por satisfação Aron (1986, p. 231-232) afirma que

As unidades políticas deveriam, antes de mais nada, deixar de ambicionar a extensão da sua soberania a territórios ou população estrangeiros - condição que não é absurda ou irrealizável. Se admitirmos que os homens têm ciência da sua nacionalidade, isto é, da comunidade política e cultural à qual desejam pertencer, por que razão os Estados deveriam integrar pela força grupos que se consideram estrangeiros, impedindo-os de se unir à nação da sua escolha? [...]

Além da satisfação, nascida do respeito por um princípio de legitimidade, deve haver a suspensão da rivalidade em termos de terras e de homens, de forças, de idéias e de amor-próprio. Não são hipóteses irrealizáveis. (Mas) a almejada satisfação só será durável e segura se for geral. De fato, se um dos atores for ambicioso, ou parecê-lo, os outros não abandonarão o ciclo infernal da competição. [...] uma paz de satisfação supõe que haja confiança generalizada [...] se as unidades políticas encontrarem uma base para a sua segurança que não seja a força.

Rawls entende que os povos satisfeitos são representantes de democracias constitucionais liberais capazes de manter um estado de paz uma vez que tais povos honram um princípio compartilhado de governo legítimo e não são levados pela paixão do poder e da glória que os impulsiona à guerra e à dominação. Assim sendo, os povos satisfeitos não têm porque guerrear.

Nenhuma autoridade internacional é apta para o julgamento infalível da licitude de uma guerra em concreto. Podem-se emitir opiniões, umas mais fundadas que outras, e mesmo o Estado ao promover a ação militar precisa de muita cautela. Dessa forma, na dúvida se estão reunidas as condições para a guerra justa, melhor não desencadear ataque algum!

Na realidade, a ONU pode opinar, negociar, mas nunca impedir um Estado de guerrear quando este julga ser justa a conduta bélica, ou seja, quando entende que as condições aqui referidas estão presentes. O juízo pode até ser subjetivo, porém é baseado em informações objetivas, cabendo unicamente ao Estado proferi-lo. Admitir o contrário seria negar-lhe a soberania que lhe é intrínseca. Evidentemente, diante de uma clara violação da moral de guerra e dos direitos fundamentais, e da indiscutível falta de elementos caracterizadores da guerra justa, a comunidade internacional e outras autoridades

¹⁵ Aqui Rawls apresenta a idéia de paz por satisfação elaborada por Aron em sua obra **Guerra e Paz Entre as Nações**.

reconhecidas (a ONU, a Santa Sé) podem impor severas críticas e sanções ao Estado ilegitimamente em conflito. A guerra injusta é, aliás, motivo para uma guerra justa.

Do ponto de vista político apela-se para o que provocou a intervenção e para os objetivos que com ela se pretende alcançar. Embora muitas vezes se questione o caráter relativo dos meios, e embora a proclamada minimização de mortes e feridos seja muitas vezes considerada de maneira unilateral, os diversos critérios tradicionais de moralidade da “guerra justa” podem facilmente ser reconhecidos pelas normas a que se faz pelo menos referência, mesmo não se conseguindo que sejam observadas.

É óbvio que com a doutrina da “guerra justa” não se pretende dizer que as guerras como tais possam pretender ser justas, mas somente que seria possível justificar uma guerra sendo dadas condições muito específicas (razão evidente que a justifique, esgotamento de todos os outros recursos, uso relativo da violência, probabilidade de êxito, autoridade legítima) e quando, dada a possibilidade de sucesso da intervenção, o omitir-se de agir como que se faz culpado pela continuação do genocídio. Apesar desta questão, à primeira vista evidente, do “retorno” da doutrina da guerra justa, que em face da eficiência das armas científicas parece haver perdido a validade como legitimação para as guerras étnicas, a situação tornou-se complicada e o julgamento ético menos seguro.

5 CONCLUSÃO

O intuito declarado de Rawls é o de revitalizar o projeto kantiano de “paz perpétua” entre os povos. A complexidade do mundo atual - um dos empecilhos a que se proceda à classificação dos povos nas categorias propostas por Rawls torna essa empreitada teórica um trabalho hercúleo. Rawls assume o caráter utópico de suas propostas, mas salienta que se trata de uma “utopia realista”, assentada em condições razoáveis que podem ser obtidas no mundo em que vivemos.

Seu projeto de uma sociedade de povos liberais e democráticos não seria, logo, uma quimera. Rawls, porém, parece não ter logrado um ponto de equilíbrio entre o lado utópico e o lado realista. Ao lado de proposições eminentemente idealistas, como a assertiva de que povos democráticos não guerreiam entre si, encontram-se concessões demasiadamente realistas, como a aceitação do ataque a civis em hipóteses determinadas (isenção de emergência suprema) e a doutrina da “guerra justa”.

Para Rawls, devemos falar em “Direito dos Povos” e não em Direito Internacional. O “Direito dos Povos” é aquele que resulta de um acordo razoável entre os povos “liberais e decentes”, já que os povos - ao contrário dos Estados - poderiam se guiar por diretrizes morais. Assim, o “velho” Direito Internacional, regido tão-somente pelos Estados, deveria ceder lugar ao protagonismo dos povos. Como utopia, a ponderação é exata. Mas Rawls fala também em guerra e em Estados “fora-da-lei” (ou poderíamos conceber um povo fora-da-lei?).

Aqui surge mais uma possível contradição. Só os povos “liberais e decentes” seriam admitidos num debate racional sobre o Direito dos Povos, enquanto os povos sob a égide de Estados “fora-da-lei” deveriam, antes, passar por um processo de “aprendizado” à luz dos princípios liberais e democráticos? Rawls responde que sim: os povos liberais devem formular sua política externa de modo à “converter” os povos não-liberais a seus princípios, por meio de assistência ou, se necessário, o emprego de sanções (vistas como medidas de cunho “pedagógico”).

Rawls parece escudar-se em Kant sem esquecer Hobbes. Seu esforço em gestar uma “utopia realista” cedeu espaço a um maniqueísmo temerário: a desenvoltura em discorrer sobre direitos humanos, liberalismo e democracia é a mesma que se faz presente quando reflete sobre guerra justa ou sanções contra povos não-liberais. O utopista fala mais alto que o realista? O Direito dos Povos parece não nos dar a resposta

Assim, a atividade neste trabalho é bastante específica e representa um dentre os muitos pontos que podem ser investigados pela Filosofia Política e pelo Direito Internacional na obra de John Rawls. Ainda assim, procuramos colaborar, a partir da análise do tema da justiça, em especial da justiça internacional, com a compreensão de aspectos, situações e possibilidades da vida humana que suscitam em nós profundos e inacabáveis questionamentos e que nos dão novo fôlego e coragem para prosseguir com novas buscas e investigações acerca deste objeto de estudo tão peculiarmente intrigante e fascinante - o próprio homem.

Para que uma guerra seja lícita, a lei natural exige certas condições, entre as quais o esgotamento de outros meios, ditos primários, antes de ser declarada. A lei positiva internacional, por outro lado, explicita quais desses meios devem ser usados. Se eles não forem utilizados – exceto com ineficácia ou impraticabilidade comprovadas –, não se cumpre um requisito essencial. Outrossim, o motivo que leva à guerra – e o motivo é o dano, requerido pela primeira condição, ou o perigo real de dano – deve também ser justo. Defensiva ou ofensiva, a ação bélica é um modo de legítima defesa, e só pode ser posta em ato, portanto, se os elementos que a autorizam existam de fato.

Os parâmetros que possibilitem esta intervenção, em caso extremo, devem ser muito claros e de conhecimento de todos os povos, para que não restem dúvidas sobre as reais razões da utilização do recurso bélico.

Nada nega que existam gravíssimos problemas de violação dos direitos humanos em muitos países e não somente naqueles que a comunidade internacional qualifica como “fora-da-lei”; a dúvida está em saber se nos padrões dos direitos dos povos concebidos por Rawls estas violações por parte dos estados acabariam sendo julgadas e condenadas.

A teoria rawlsiana é pois um potente instrumento teórico para, no momento presente, fazer a clara separação de águas entre o modelo de integração europeu, latino americano e o modelo hegemônico americano em escala internacional. Justapondo esta conclusão sobre o conceito de “choque de civilizações” de Samuel Huntington induzimos que, partindo do mesmo substrato cultural comum, a “civilização européia” e a “civilização americana” detêm à luz da teoria de John Rawls um conceito diverso de justiça, no sistema de Relações Internacionais, que se reflete num conflito “intra-civilizacional”. A Convenção nas personalidades jurídicas dos seus participantes, nesta sua “posição original” deverá ter presente o significado profundo de “véu de ignorância”, não se deixando inflamar por concepções de índole política e econômica que atinjam a igualdade de liberdades.

O momento histórico é de relativismo do Direito Internacional e estas idéias são entre tantas que influenciam uma política e uma nova ordem para o século XXI. Rawls propõe

estender a concepção político-liberal do regime democrático constitucional a um segundo nível, quando os representantes dos povos liberais fariam um pacto com outros povos liberais. A concepção do contrato social para a Sociedade dos Povos, com o objetivo de regulamentar a conduta recíproca e assegurar uma coexistência pacífica, parece factível. O filósofo americano menciona instituições como a ONU ou aliança de povos bem-ordenados que teriam legitimidade de condenar violações dos direitos humanos, bem como aplicar sanções econômicas e até militares. Esse conceito caracterizar-se-ia por uma relativização do princípio de não-intervenção do Direito Internacional bem como dos limites da autodeterminação dos povos.

Para concluir, é necessário afirmar que John Rawls é paradigmático enquanto pensador das relações internacionais, já que não compartilha com a tradição realista de Aron a idéia de um super – Estado, aqui entendido como uma entidade mundial de caráter político e jurídico que invalidaria a soberania das nações. Pelo contrário, Rawls defende uma ação mais efetiva das Nações Unidas, em respeito à soberania dos Estados nacionais, dentro de uma proposta explicitada por ele como “utopia realista” onde os direitos humanos devem ser respeitados. Levam em conta os povos e não os Estados, pois entende que a comunidade dos povos possui laços culturais e históricos que impelem a ações mais civilizadas e, por outro lado, os Estados, em razão de seus interesses particulares, podem lançar mão de ações efetivas que desequilibrem o cenário internacional. Desta forma, é fundamental resgatar o pensamento rawlsiano com relação à valorização da Organização das Nações Unidas como fórum privilegiado de diálogo e consenso entre o que Rawls chama de “povos liberais” e “povos hierárquicos decentes”.

Com relação à análise que Rawls faz a respeito dos povos “fora-da-lei”, isto é, aqueles que não possuem qualquer condição de adesão imediata ao princípio dos direitos humanos mínimos, estes devem ser tratados de forma diferenciada e demanda uma análise mais apurada, não postulada neste breve trabalho.

Inclusive porque segundo Rawls esses povos não poderão conviver em uma comunidade internacional civilizada e estarão, enquanto não promoverem sua adesão aos direitos humanos mínimos, excluídos da comunidade internacional. Para finalizar, acredita-se que a defesa da universalidade dos direitos humanos traga como principal contribuição o respeito ao multiculturalismo, já que a premissa da liberdade de expressão, inclusive cultural, é parte inerente dessa tradição.

Tinha-se a idéia que utilizando a proposta de direitos humanos mínimos defendidos por John Rawls, assim como a necessidade de Estados liberais e de Estados

decentes conviverem harmonicamente respeitando premissas fundamentais dos direitos do homem, que a construção de uma nova ordem internacional, baseada no respeito recíproco e no preceito da paz mundial seria possível.

Este foi o cenário que se apresentava com o advento do novo século, com o fim da guerra fria, no entanto, após o ataque terrorista aos Estados Unidos e o recrudescimento de sua política externa, tudo que até então havia sido conseguido em matéria de avanço dos direitos humanos retroagiu de uma forma nunca imaginada e o pior sem grande resistência interna, em nome do combate ao terrorismo.

É um fato que Rawls considera que os direitos humanos são condições necessárias para legitimar um regime político e dar à ordem jurídica critérios de moralidade. Além disso, a presença do respeito aos direitos humanos em uma sociedade é razão suficiente para impedir qualquer intervenção externa, sendo que os direitos humanos estabelecem um limite para o multiculturalismo entre os povos e permite a intensificação das relações internacionais em bases racionais.

É de fundamental importância que as nações que se consideram liberais, como os Estados Unidos, assumam sua responsabilidade perante a necessária universalidade dos direitos humanos e evitem contradições e anacronismos como o da atual gestão que promove intervenções militares ilegais sob o argumento espúrio dos direitos humanos.

Um dos pontos culminantes deste direito, que visa tratar todos os homens como humanidade, é a necessária constituição de uma Sociedade das Nações, visto que a possibilidade de uma única, ou de poucas, sociedades justas, não é suficiente para a completude da idéia. Essa, inclusive, é a contribuição kantiana: a da possibilidade da discussão de um direito com validade universal, o direito cosmopolita, ou seja, o direito dos cidadãos do mundo.

Para que tenha este caráter universal, uma das características dos direitos humanos é a sua laicidade, pois, implica que as convicções religiosas de cada um relevam para a esfera privada e que não devem ser integradas ao nível da política. Em consequência, em particular, a adesão aos direitos humanos pode fazer abstração de uma tomada de posição sobre o fundamento dos direitos humanos.

Esse será transcendente para o crente ou para aquele que acredita que existam valores eternos (a justiça, a verdade) dos quais procedem aos direitos humanos, e não será transcendente para o céptico ou para o pragmático que se contentarão de constatar que somente os direitos humanos permitem uma sociabilidade aceitável (PINHEIRO, 2006).

A nova Política Internacional, construída sob uma “posição original”, coberta de um “véu de ignorância” e geradora da estrutura básica internacional e de uma carta constitucional global, perfilha um esquema rawlseano de justiça como equidade à escala mundial, por substituição do atual sistema de relações internacionais regido pelos EUA.

Observa-se no pensamento rawlseano possíveis contradições em seus pressupostos teóricos. Invocamos aqui a sua condição de pensador político liberal que abraça o princípio da igualdade entre Estados como base do Direito dos Povos (assim como a igualdade entre cidadãos é o fundamento da justiça nas sociedades nacionais). Ainda que o faça, não se escusa de classificar os povos em cinco categorias, cujos pólos são os povos liberais e os povos ditos “fora-da-lei”.

O princípio da igualdade, considerado por ele o mais importante, mostra-se, assim, um alicerce fictício do edifício teórico erigido por Rawls, apresentando-se mais como uma figura retórica capaz de legitimar suas idéias. Em verdade, parece assumir que os “povos fora-da-lei”, por não respeitarem os comandos do Direito dos Povos, não fazem parte da comunidade internacional; a eles não se aplicando, logo, o princípio da igualdade. É por estarem numa posição desigual que podem ser submetidos a sanções ou intervenções por parte dos povos “liberais ou decentes”.

Outro problema é a hierarquização que subjaz à classificação dos povos em cinco categorias. Conquanto não o diga explicitamente mostra-se patente, nas suas ponderações, a superioridade dos povos liberais sobre todos os demais. Essa superioridade outorgaria aos povos liberais o ônus (e os benefícios) de estarem à frente de uma espécie de “vanguarda civilizatória dedicada à conversão dos demais países às regras do liberalismo” (CRESPIGNY; MINOGUE, 1997).

Para Rawls existe um problema crucial na questão da universalidade dos direitos humanos, qual seja o problema da demarcação entre o que pode ser razoavelmente aceito e o que não se pode transigir. Para tanto parte da premissa de que existem sociedades que podem participar da comunidade das nações organizadas politicamente segundo princípios de justiça e outras sociedades que não compartilham de tal situação.

Na **Sociedade dos Povos**, estes são considerados como livres e iguais entre si por serem representantes de coletividades, portanto, fontes legítimas de reivindicações como os cidadãos são na sociedade fechada. Os povos tomam parte no contrato social internacional da mesma maneira que as pessoas o fazem no caso interno. Todos os povos têm os mesmos direitos, inclusive o direito de serem assistido enquanto forem um povo onerado a fim de que possam num futuro próximo fazer parte da “Sociedade dos Povos”.

Assim, da mesma maneira que as pessoas menos favorecidas são beneficiadas pelo princípio da diferença, os “povos onerados” são beneficiados pelo dever de assistência que os povos bem ordenados têm para com eles. O raciocínio nos dois casos é o mesmo. Rawls defende uma situação inicial de igualdade – para as pessoas entre si e para os povos entre si - e provê condições que possibilitem que essa igualdade se perpetue a partir da reparação de deficiências congênitas e sociais.

Vale observar que para Rawls (2001, p. 152) as sociedades bem ordenadas não precisam ser prósperas, precisam tão somente das riquezas necessárias para criar e preservar instituições justas. Além disso, o desenvolvimento de uma cultura política possibilita que se busque o aprimoramento das instituições políticas e sociais. Pois para o filósofo americano os valores políticos de uma sociedade são muito mais importantes do que qualquer riqueza.

Rawls, assim como Amartya Sen (1999), vê a fome como um resultado de falha nas instituições políticas e não como um desastre natural. De forma que por vezes o mero envio de dinheiro não resolve as causas da tragédia de um povo, que pode ter origem em problemas culturais e estruturais. O filósofo americano reconhece as dificuldades de mudar a cultura política de muitos povos, e considera como um dos propósitos principais de sua teoria é a permissão que as sociedades menos desenvolvidas enfim participem da Sociedade dos Povos.

Ora, se a cultura política e não as riquezas naturais determinam a prosperidade de um povo, então a distribuição global de riquezas não é necessariamente injusta para sociedades que não se organizam para produzir riquezas (RAWLS, 2001). Eis um dos aspectos mais controversos entre o que dispõe o **Direito dos Povos** e o que afirma **Uma Teoria da Justiça** que é a recusa de Rawls de estender para a Sociedade dos Povos o caráter distributivo previsto no segundo livro.

Deve ser considerado que mesmo quando a sociedade internacional tenta proteger os direitos dos indivíduos, através, por exemplo, da Declaração Universal dos Direitos do Homem, não o deve fazer ignorando ou desprezando a independência dos Estados. Pelo contrário, deve fazê-lo não contra os Estados, mas em parceria com estes, de forma paulatina e negociada, a fim de evitar paternalismos ou a imposição de modos de vida nos quais as pessoas não se revêem.

De fato, Rawls defende políticas enérgicas de combate ao terrorismo, que podem implicar mesmo alguma forma de repressão e de retaliação, visando a proteção das vidas de inocentes, e que envolvem essencialmente ações de prevenção, como ações da polícia e dos

serviços secretos, para destruir as células terroristas, desde que se identifiquem claramente os autores dos atentados.

A teoria da guerra justa de Rawls é deontológica, sustenta-se na defesa dos direitos humanos. Rawls, no entanto, não vê necessidade de fundamentar esses direitos, como se estes fossem um dado adquirido, apesar disto, admite a existência de situações extremas como as emergências supremas, nas quais alguns inocentes podem ser intencionalmente atacados. Ao admitir a emergência suprema, Rawls, apesar de se assumir como um crítico do realismo e do utilitarismo pode ser considerado um realista fraco e, de certo modo, cede às considerações de utilidade, a preceitos consequencialistas, quando permite nas emergências supremas a vitória da necessidade e da utilidade sobre os direitos. Pode, assim, ser acusado de incoerência, mas no fundo, o que Rawls faz é reconhecer que há situações em que não recorrer à guerra, corresponderia a uma decisão moralmente insustentável, nomeadamente quando está em causa a resistência a uma agressão ou a um potencial redução à servidão.

Para Rawls, são boas as razões para arriscar a vida, e mesmo morrer, na proteção de valores fundamentais como a liberdade, a dignidade humana, a justiça ou os valores das comunidades. Contrariamente ao pacifismo, Rawls considera que ao elucidar os limites morais da guerra estamos a contribuir efetivamente para a paz.

É verdade que a obrigação primeira do Estado consiste na defesa da vida e da liberdade dos seus cidadãos e das concepções de bem e vida boa partilhadas por uma comunidade, o que torna legítima uma guerra de autodefesa, por outro lado, o reconhecimento do caráter universal destes direitos associados à defesa do pluralismo cultural impõe limites morais quer à decisão de enveredar pela via militar, quer à ação militar propriamente dita.

O tema que foi discutido neste trabalho torna-se ainda mais atual quando se pensa que a linha que separa os conflitos entre países e os conflitos no interior dos países, ou seja, guerras internacionais e guerras civis, tornaram-se mais difusas desde do advento do século XX, pois entre as características deste período histórico estão as guerras, as revoluções e os desmembramentos de impérios e países. Os conflitos internos dos países acabam de fato tendo implicações de ordem externa, como aconteceu na época da Guerra Fria, ou agora com o atentado do 11 de setembro resultando em uma intervenção constante das organizações internacionais ou de certos Estados nos assuntos internos de outros Estados, ferindo o sagrado princípio de não intervenção do Direito Internacional.

Como já foi dito necessário se faz repensar a atuação dos organismos internacionais, principalmente a ONU, que apesar de estar sempre presente não tem uma atuação clara na solução dos conflitos, ficando sempre a mercê da política de poder do

Conselho de segurança, que decide segundo suas conveniências e não por princípios. È necessário um intermediário internacional genuinamente neutro e capaz de agir em detrimento dos interesses das grandes potências. Houve casos, como nos Bálcãs, que a guerra civil só teve fim graças a intervenção de outros países, sendo a paz mantida graças a exércitos que não eram das Nações Unidas. De fato, a intervenção armada externa de forma coletiva, como se vê hoje, só foi usado pelos Estados Unidos e seus aliados e nem sempre com apoio das Nações Unidas. Seu resultado, por sua vez, tem sido insatisfatório, pois obrigam as tropas permanecerem por tempo indeterminado a custos altíssimos em locais que os países interventores não têm nenhum interesse e que não podem tirar nenhum benefício. Existe ainda a dependência da passividade da população ocupada, que, por sua vez, se ressentem, já que estas intervenções geralmente ocorreram em países pobres e fracos, dos tempos de colonialismo e dos protetorados. Não está claro como este modelo de intervenção poderá se desenvolver para realizar este controle nos conflitos. Seus padrões, no entanto, parecem ter inspiração rawlseana.

Mas, segundo, Hobsbawn (2008), o equilíbrio entre guerra e paz no século XXI dependerá muito mais da estabilidade interna dos países e da sua capacidade de evitar conflitos militares do que da construção de mecanismos mais eficazes para a solução de conflitos. Acredita o Historiador, que todos os conflitos armados do passado têm menos probabilidade de fazê-lo agora. Todavia, os conflitos internos têm grande possibilidade de se tornarem violentos, o maior perigo para a guerra é exatamente a interferência de outros agentes militares neste tipo de conflito. Hobsbawn prevê que o aumento das desigualdades dentro dos países ou entre eles reduzirá a possibilidade de paz.

É claro que a apresentação aqui realizada dos conceitos de paz, justiça e guerra justa foi apenas parcial, centralizando-se mais sobre os autores do que sobre os próprios conceitos. Tal desenvolvimento não caberia no trabalho acadêmico o qual me propus. Assim mesmo, espero ter demonstrado a relevância e a pertinência desses conceitos para se pensar o atual contexto mundial, no qual a paz mundial está tão seriamente ameaçada. No que se refere aos ideais de justiça e tolerância, estes constituem o único remédio para nos dirigirmos a uma paz futura, ou perpétua, como queria Kant e Rawls.

6 BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**. Tradução de Oscar Paes Leme. São Paulo: Américas, 1985, 3v.
- ARENDT, Hannah. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant**. Coimbra: Relume Dumará, 1997.
- ARON, Raymond. **Paz e Guerra entre as Nações**. 2. ed. Brasília: UnB, 1986.
- _____. **Penser la Guerre, Clausewitz**. Paris: Gallimard, 1976.
- BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant**. Brasília: UnB, 1997.
- BONAVIDES, Paulo. **Teoria do Estado**. 3. ed. São Paulo: Malheiros, 1995.
- BYRES, Michael. **A Lei da Guerra, Direito Internacional e Conflito Armado**. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- CAMUS, Albert. **Les Justes**. Paris: Gallimard, 1950.
- CERVO, Amado Luiz. **Hegemonia coletiva e equilíbrio: a construção do mundo liberal (1815-1871)**. Relações Internacionais - Dois séculos de História. Brasília: IBRI, 2001.
- CARR, Caleb. **A Assustadora História do Terrorismo**. Rio de Janeiro: Prestígio, 2003.
- CHALET, F.; DUHAMEL, O.; PISIER-KOUCHNER, E. **Histórias das Idéias Políticas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- CÍCERO. *Traité des Devoirs (De officiis)*. In: SCHUHL, P. M. (ed.). **Les Stoïciens**. Gallimard: Paris, 1998.
- CLAUSEWITZ, Carl Von (1833). **De la Guerre**. Paris: Minuit, 1972.
- CRESPIGNY, A.; MINOGUE, K.R. **Filosofia Política Contemporânea**. Brasília: UnB, 1997.
- DEL VECCHIO, Giorgio. **História da Filosofia do Direito**. Tradução de João Baptista da Silva. Belo Horizonte: Lider, 2004.
- DICKENS, Charles. **The Tale of Two Cities**. London: Wordsworth Classics, 1992.
- FRIEDRICH, Carl J. **La Filosofía del Derecho**. Buenos Aires: Cultura Económica, 1994.
- GARGARELLA, Roberto. **As Teorias da Justiça depois de Rawls (Um breve manual de filosofia política)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GILPIN, Robert. **War and Change in World Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

- GROTIUS, Hugo. **O Direito da Guerra e da Paz** (De Jure Belli ac Pacis). Ijuí: Unijuí, 2004, 2 v.
- GOROWITZ, Samuel. **Filosofia Política Contemporânea**. Brasília: UNB, 1979.
- HOBBSAWM, Eric John. **A Era do Capital**. 5. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1993.
- _____. **A Era dos Extremos**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. **Globalização, Democracia e Terrorismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- HÖFFE, Otfried. **Justiça Política**. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.
- HUCK, Hermes Marcelo. **Da Guerra Justa à Guerra Econômica**. São Paulo: Saraiva, 1996.
- KANT, Immanuel. **À Paz Perpétua e Outros Opúsculos**. São Paulo: Ed.70, 1995.
- _____. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- KRISCHKE, Paulo. J. D. S. A Cultura Política Pública em John Rawls: Contribuições à Democratização. **Revista de Filosofia Política**. Porto Alegre, Nova Série, v.2, p. 85-97, 1998.
- LANDES, David S. **The Wealth and Poverty of Nations**. New York: W. W. Norton, 1999.
- LOPARIC, Z. O Problema Fundamental da Semântica Jurídica de Kant. In: Wrigley & Smith (Org.). **O filósofo e sua história**. Uma homenagem a Oswaldo Porchat. Campinas: UNICAMP, Centro de lógica, epistemologia e história da ciência, 2003.
- MATTEI, J. F. et al. **O Terror**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- MILL, S. John, **Liberdade e Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- NARDIN, Terry. **The Ethics of War and Peace: Secular and Religious Perspectives**. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- NEDEL, José. **A Teoria Ético-Política de John Rawls**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- NOUR, Soraya. **À Paz Perpétua de Kant** (filosofia do Direito Internacional e das Relações Internacionais). São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- OLIVEIRA, Manfredo A. de. O Debate Acerca da Fundamentação de uma Teoria da Justiça: Rawls e Habermas. In: FELIPE, Sônia T. (Org.). **Justiça Como Equidade**. São Paulo: Insular, 2003.
- OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. **Rawls**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, São Paulo, 2003.
- _____. **Tractatus Ethico-Politicus**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- PINHEIRO, Celso de Moraes. O Caráter Universal e Necessário dos Direitos Humanos. In: PINHEIRO, C. M.; FRANKLIN, K.; AGUIAR, O. A. (Orgs.). **Filosofia e Direitos Humanos**. Fortaleza: EUFC, 2006.

- POGGE, T. W. **Realizing Rawls**. Ithaca: Cornell University Press, 1989.
- RAWLS, John. **O Direito dos Povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Ática, 2000a.
- _____. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.
- _____. **Justiça e Democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. **Justiça como Equidade: Uma Reformulação**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Collected Papers*. In: FREEMAN, S. **Cambridge**. Harvard: University Press, 1999.
- ROMMEN, Heinrich A. **The State**. St. Louis: B. Herder Book Co, 1997.
- ROTTERDAM, Erasmo de. **A Guerra e Queixa da Paz**. Lisboa: Ed. 70, 1999.
- ROUSSEUAU, J. J. Extrato e Julgamento do Projeto da Paz Perpétua de Abbé de Saint-Pierre. In: **Rousseau e as Relações Internacionais**. São Paulo: UnB, 2003.
- SAINT-PIERRE. Abbé de. **Projeto para tornar Perpétua a Paz na Europa**. São Paulo: UnB, 2003.
- SCHACHTER, Oscar. **Defense of International Rules on the Use of Force**. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- SEN, Amartya. **Sobre Ética e Economia**. Trad. Laura T. Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SUTTI, Paulo; SÍLVIA, Ricardo. **As Diversas Faces do Terrorismo**. São Paulo: Harbra, 2003.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo. **Suma Teológica**. 2. ed. Tradução de Alexandre Corrêa. Porto Alegre: Sulina, 1980.
- TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre Ética**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- VAN PARIJS, P. **Bref Plaidoyer Pour Une Philosophie Politique Anglo-Saxonne**. Paris: Seuil, 1993.
- VITA, Álvaro de. **A Justiça Igualitária e seus Críticos**. São Paulo: UNESP, 2000.
- WALZER, Michael. **Guerra Justas e Injustas**. Tradução de Waldea Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2003.