

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Ciência Política

O Ideal de Tolerância Liberal sob uma Ótica Internacional

San Romanelli Assumpção
São Paulo
2008

SAN ROMANELLI ASSUMPCÃO

O Ideal de Tolerância Liberal sob uma Ótica Internacional

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Ciência Política pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade de São Paulo.

Orientador: Prof. Dr. Álvaro de Vita

São Paulo
2008

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Ficha de catalogação

FOLHA DE APROVAÇÃO

San Romanelli Assumpção

O ideal de tolerância liberal sob uma ótica internacional

Dissertação apresentada ao Departamento de
Ciência Política da Universidade de São Paulo
para obtenção de título de mestre.

Área de concentração: Teoria Política

Aprovado em

Banca examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____

Instituição _____ Assinatura _____

Aos meus pais, Fabio e Rosely

E aos meus irmãos, Flora, Tauana, Rafael e Clara

Agradecimentos

A Álvaro de Vita, que, desde 2003, orienta minhas pesquisas de modo atento e generoso, debatendo comigo cada argumento, conversando sobre cada dúvida, instigando novas questões, permitindo que eu tome caminhos arriscados e abrindo novas perspectivas sobre a reflexão política teórico-normativo sempre que eu me perco. Tenho certeza de que esta dissertação deve muito a ele.

A Andrei Koerner, que me iniciou nos afazeres cotidianos da reflexão sobre a justiça, ensinou-me a leitura, a escrita e o debate sistemáticos e estimulou meu gosto pela teoria política normativa.

A Christian Barry e Ricardo Terra pela leitura atenta de minha qualificação e pelas valiosas sugestões e comentários, que muito me ajudaram a concluir esta dissertação.

À minha mãe, Rosely, à minha irmã Flora e à querida amiga Glenda por terem me ajudado a tornar este texto menos confuso e por terem debatido comigo sempre.

Aos amigos Adele, André, Camila, Cláudia, Cristiane, Fernando, Juliana, Leandro, Lucas, Marcelo, Rafael, Rodrigo, Silvana e Uvander, por terem discutido esta pesquisa em todos os momentos em que precisei.

Aos meus pais e irmãos, avós e tios, pelas conversas, apoio e cuidado sempre. Minha atividade de pesquisa seria impossível sem a convivência com eles.

À equipe da secretaria do departamento, em especial à Rai e à Vívian, por sua ajuda indispensável com prazos e procedimentos.

Ao CNPq e à FAPESP, cujo financiamento, em momentos distintos, tornou possível minha dedicação integral ao mestrado.

ASSUMPÇÃO, S. R. *O ideal de tolerância liberal sob uma perspectiva internacional*. 2008. Dissertação (mestrado). Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

Resumo

Esta dissertação apresenta uma reflexão de teoria política normativa a respeito da tolerância no plano mundial adotando uma perspectiva tributária do individualismo ético e dos contratualismos rawlsiano e kantiano.

Sua argumentação defende uma interpretação individualista e universalista da tolerância enquanto virtude política institucional. Justificar-se-á a idéia de que a tolerância requer uma lista ampla de direitos humanos e que é um critério normativo de legitimidade política frente às comunidades internas e global.

ASSUMPÇÃO, S. R. *The liberal ideal on toleration in world plan*. 2008. Dissertation (Master Degree). Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

Abstract

This dissertation presents a reflection of Political Theory about toleration in world plan adopting a perspective of ethical individualism and Rawlsian and Kantian contractualism.

Its argumentation defends an individualist and universalist interpretation of toleration while institutional and political virtue. The idea will be justified as toleration requires an extensive list of human rights and that it is a moral criterion of politics legitimacy in front of internal and global communities.

SUMÁRIO

Capítulo 1. Introdução à questão da tolerância sob a perspectiva do individualismo ético.....	14
1.1. Pressupostos e pontos de partida.....	14
1.1.1. A igualdade moral	15
1.1.2. O “princípio de legitimidade liberal” e o contratualismo.....	16
1.1.3. O argumento da arbitrariedade moral.....	17
1.1.4. A idéia de neutralidade liberal	18
1.1.5. O horizonte de justificação	19
1.1.6. O Direito dos Povos rawlsiano	20
1.2. Introdução ao problema da tolerância	21
1.2.1. Advertência.....	21
1.2.2. Características gerais da tolerância	22
1.2.3. Linhas gerais do debate	24
1.2.4. A controvérsia entre liberais e comunitaristas a respeito da tolerância e do problema do pertencimento a comunidades.....	25
1.2.5. Tolerância: “virtude política” e “virtude social”	33

1.2.6. A relação entre autonomia individual e tolerância e a possibilidade de uma concepção de tolerância global	40
1.3. A questão da tolerância global reformulada	47
Capítulo 2. A tolerância e o modelo rawlsiano de justiça como equidade e de Direito dos Povos	52
2.1. Sobre a justiça interna em Rawls	53
2.1.1. Sobre as circunstâncias e o objeto da “justiça como equidade”	53
2.1.2. Sobre os dois princípios da “justiça como equidade”	58
2.1.3. Sobre os mecanismos de justificação dos princípios de justiça rawlsianos	61
2.1.3.1. Sobre o argumento da posição original	61
2.1.3.2. Sobre o argumento do equilíbrio reflexivo	67
2.1.3.3. Sobre algumas categorias rawlsianas diretamente ligadas ao pluralismo moral	69
2.1.3.4. Pensando tolerância a partir da justiça interna rawlsiana	73
2.2. O Direito dos Povos rawlsiano	74

Capítulo 3. Interdependência mundial: uma justificação da tolerância global.....	79
3.1. Para uma crítica do modelo rawlsiano de representação da realidade global.....	79
3.2. Exemplos empíricos de interdependência global e de interdependência entre diferentes esferas.....	87
3.2.1. Ponto 1: inter-relação entre economia e política em âmbito global.....	87
3.2.2. Ponto 2: inter-relação entre meio-ambiente, pobreza e conflito entre comunidades em âmbito global	92
3.2.3. Ponto 3: inter-relação entre conflitos sociais e a política, a economia e a intolerância em âmbito global.....	93
3.2.3. Sobre os três pontos acima	98
3.3. A interdependência global, as trocas de influência e a estrutura básica	99
Capítulo 4. O pluralismo moral global e suas implicações normativas.....	103
4.1. A tolerância e os povos como sujeitos de direito.....	104
4.2. A crítica “neo-hegeliana” à neutralidade liberal e à “categoria do político”.....	109
4.2.1. Crítica à concepção “neo-hegeliana” de cultura e identidade	112

4.2.2. A invenção e si e do outro e a compatibilidade com os direitos humanos	118
4.3. A tolerância e os indivíduos como sujeitos de direito no plano global.....	120
Capítulo 5. Para uma crítica kantiana da tolerância no Direito dos Povos rawlsiano	126
5.1. Sobre a relação entre os conceitos de Moral e Direito.....	126
5.2. Sobre as relações entre as Idéias de estado de natureza, contrato originário e Direito.....	129
5.3. Sobre a moralidade do Direito em seus três níveis	132
5.3.1. Sobre os artigos preliminares para a paz perpétua entre os Estados	132
5.3.2. Sobre os três níveis kantianos do Direito	136
5.3.2.1. Sobre a necessidade moral das constituições serem republicanas	136
5.3.2.2. Sobre o ideal de federação mundial de repúblicas	138
5.3.2.3. Sobre o significado do cosmopolitismo	140
5.4. Sobre a razão pública como fundamentação moral em Kant	141
5.5. As vantagens normativas dos três níveis kantianos do Direito.....	143

Capítulo 6. Considerações finais: direitos humanos e tolerância global em uma perspectiva kantiana da legitimidade dos arranjos políticos.....	145
6.1. Direitos humanos e crenças compartilhadas.....	146
6.2. Direitos humanos, tolerância e legitimidade política.....	154
Referências bibliográficas	160

CAPÍTULO 1

INTRODUÇÃO À QUESTÃO DA TOLERÂNCIA SOB A PERSPECTIVA

DO INDIVIDUALISMO ÉTICO

1. 1. Pressupostos e pontos de partida

O presente trabalho discutirá a maneira como deve ser interpretado o princípio de tolerância liberal no plano internacional e considera que esta questão passa pela maneira como a igualdade moral entre todos os indivíduos deve ser expressa através dos princípios de justiça global no que se refere (1) ao tipo de sujeito de direito que devemos ter por valor, (2) o que depende de como concebemos a vinculação dos sujeitos a suas comunidades culturais, econômicas, políticas e ao plano global e (3) de qual o objeto dos princípios da justiça global e de qual deve ser a lista de direitos humanos.

O fato de que vivemos num mundo cada vez mais globalizado e interdependente, com profundas desigualdades de poder e afluência entre os países, em que se institucionalizam crescentemente instâncias inter-estatais e transnacionais e no qual há muitos padrões de produção de desigualdade, torna-se muito necessário pensar os princípios de justiça que devem regular as ações, abrangências e escopos das políticas e

jurisdiscizações internacionais, assim como os limites para o pluralismo que é admissível no plano global.

Esta dissertação tentará realizar esta tarefa tomando seis pontos de partida como válidos.

1.1.1. A igualdade moral

O primeiro e mais fundamental é o axioma da igualdade moral entre todos os indivíduos, segundo o qual todos os seres humanos possuem igual direito de escolher que concepção de boa vida seguir.

Este ideal coloca a discussão na perspectiva do individualismo ético e de uma compreensão neo-kantiana da igualdade e da liberdade¹.

O individualismo ético tem como valor e unidade última de preocupação moral os indivíduos e não qualquer tipo de coletividade – cultural, nacional, étnica, política etc.

E o que estou chamando aqui de “uma compreensão neo-kantiana da igualdade e da liberdade” é uma postura frente ao pluralismo moral que, dada a impossibilidade de se definir racionalmente uma concepção de bem correta, leva à prescrição de um sistema de justiça global (mundial) que prega a prioridade da “liberdade como limitação

¹ Digo “uma compreensão” porque a maneira como a igualdade e a liberdade individuais são aqui interpretadas e defendidas são apenas uma entre várias concepções possíveis e tributárias de Kant.

recíproca”² ou a “prioridade da justiça”³ sobre as concepções de bem como a solução possibilitadora do convívio livre e pacífico do diverso⁴.

A “prioridade da justiça” e da “liberdade como limitação recíproca” é essencial ao cumprimento da exigência normativa rawlsiana de que a justiça crie uma esfera de inviolabilidade individual⁵ e da exigência moral kantiana de que os seres humanos são fins em si mesmos⁶. Estas idéias reguladoras são indissociáveis do axioma da igualdade moral.

Tudo isso possui conseqüências profundas sobre as reflexões a respeito da tolerância e da justiça no plano global.

1.1.2. O “princípio de legitimidade liberal” e o contratualismo

O segundo ponto de partida é a suposição da validade normativa do “princípio de legitimidade liberal”, formulado por Rawls para o âmbito doméstico em *Uma Teoria da Justiça*. De acordo com este princípio, o exercício do poder político só é plenamente justificado quando exercido em consonância com princípios de justiça que se pode

² Termo de Kant.

³ Termo de Rawls.

⁴ Dito de outro modo, trata-se de conceitos que se constroem em conjunto. Somada a igualdade entre os seres humanos à impossibilidade de se descobrir racionalmente qual a melhor concepção de boa vida, deve-se reconhecer sua igualdade moral que é o igual direito de escolher que concepção de boa vida praticar e perseguir, desde que respeitado o igual direito do outro – seja este diverso de si e/ou concorrente pelos mesmos recursos escassos.

A expressão “convívio livre e pacífico do diverso” foi inspirada no termo “convívio do diverso”, de Abdul-Nour (1999). Creio que acrescentar as palavras pacífico e livre não altera o sentido da argumentação normativa da autora, pois o convívio do diverso existe e sempre existiu, o que os neo-kantianos querem é que ele se dê segundo a Idéia (conceito racional) kantiana de paz, que é conforme a Idéia kantiana de liberdade. Todos estes conceitos serão trabalhados ao longo desta dissertação.

⁵ Isso será melhor trabalhado no capítulo 2.

⁶ Isso será melhor trabalhado no capítulo 5.

esperar razoavelmente que fossem aceitos por todos os que vivem sob eles, inclusive os que se situam nas piores posições da “estrutura básica da sociedade”⁷.

Em relação ao problema da tolerância, isso implica que os princípios devem poder ser justificados (1) àqueles que se encontram em uma minoria cujas convicções religiosas, políticas, morais ou de outro tipo divergem daquelas da maioria e (2) àqueles que possuem convicções excêntricas dentro do grupo minoritário ou majoritário em que nasceram. É importante lembrar que minorias religiosas, culturais, étnicas, nacionais e políticas não são, necessariamente, grupos sócio-economicamente desfavorecidos⁸.

Neste trabalho, supõe-se que o “princípio de legitimidade liberal” também é aplicável à justiça global, o que significa que devemos pensar na aceitabilidade das diversas interpretações do princípio de tolerância liberal para os indivíduos pior posicionados na estrutura básica global, sendo que o que torna estas posições menos favorecidas em relação a outras podem ser motivos religiosos, culturais, nacionais, políticos, étnicos, sócio-econômicos, de gênero e sexualidade etc. e podem ocorrer em conjunto ou separadamente.

1.1.3. O argumento da arbitrariedade moral

Segundo Rawls, socialmente, produz-se bens que não seriam alcançados por indivíduos isolados e, portanto, a distribuição dos benefícios e encargos da cooperação social deve ser conforme princípios de justiça que todos – incluindo os que estão em

⁷ Este conceito será trabalhado adiante.

⁸ Por exemplo, na Indonésia, a minoria chinesa é discriminada e, freqüentemente, vítima de perseguições e, no entanto, é economicamente muito bem sucedida.

pior situação – poderiam aceitar voluntariamente, o que acontece se os termos propostos forem razoáveis. Isto depende de que os princípios de justiça propostos não sejam influenciados por aspectos da realidade social que sejam arbitrários do ponto de vista moral. Algo é arbitrário do ponto de vista moral quando é fruto dos acasos da distribuição natural de qualidades e de contingências sociais. Isto é, as arbitrariedades morais geram vantagens que não foram merecidas, porque são fruto dessa distribuição natural de qualidades e das contingências sociais. Assim, é moralmente arbitrário que alguém consiga um maior acesso a vantagens sociais porque nasceu em uma determinada classe, etnia, gênero ou com determinadas características físicas ou talentos⁹.

Seguindo Rawls, considerarei que não é justo que as perspectivas de êxito dos indivíduos sejam limitadas por arbitrariedades morais. E, de acordo com autores que pretendem fazer uma crítica rawlsiana¹⁰ ao Direito dos Povos de Rawls, defenderei que o nascimento em um determinado país ou região do mundo também é uma arbitrariedade moral.

1.1.4. A idéia de neutralidade liberal

O quinto ponto de partida é mais uma explicação do uso de uma expressão do que um ponto de partida. A idéia liberal de que os princípios de justiça e os direitos humanos devem ser neutros diante das diversas concepções de bem é recorrente em

⁹ Rawls, 1993, pp. 35-36.

¹⁰ Isto é, uma crítica ao Direito dos Povos de Rawls inspirada no liberalismo igualitário de Rawls.

vários autores aqui utilizados e frequentemente criticada por multiculturalistas e comunitaristas.

Nesta dissertação – assim como em vários autores – a neutralidade liberal é entendida apenas como o não uso do aparato coercitivo estatal para implementação de doutrinas abrangentes¹¹ específicas, próprio de uma perspectiva normativa da justiça conforme a “liberdade como limitação recíproca”, a “prioridade da justiça” e o individualismo ético.

1.1.5. O horizonte de justificação

O quinto ponto é que, seguindo Onora O’Neill, usarei o modo e os referenciais de fundamentação liberais neo-kantianos – sejam eles aplicados aos âmbitos nacionais ou não – para pensar a justiça global em sua especificidade¹². Sendo que o que estou considerando como especificamente liberal e neo-kantiano é a conjunção dos valores da igualdade moral, do universalismo moral, do individualismo ético, da prioridade da justiça e da liberdade como limitação recíproca.

Como a autora acima, acredito que seja legítimo dar esse salto, porque o horizonte de legitimação liberal não se pretende ancorado a nenhum universo cultural e

¹¹ Este termo será explicado adiante.

¹² Ela o faz tanto em O’Neill (1988), quanto em O’Neill (2003). Ela pode fazê-lo sem interpretar de maneira infiel os autores a que se refere porque trabalha mais os métodos e pressupostos de fundamentação do que os princípios de justiça universais e além fronteiras nacionais em si mesmos. Estes são atingidos e formulados via discussão dos métodos e pressupostos de sua justificação moral.

nem cercado por fronteiras nacionais ou ideológicas¹³, visando princípios que devem ser neutros frente às culturas e comunidades e a qualquer arbitrariedade moral.

Além disso, os documentos de direitos humanos dos organismos multilaterais – como a Organização das Nações Unidas – afirmam internacionalmente direitos que se pretendem aplicáveis a todas as realidades nacionais existentes e que devem ser respeitados por todos os Estados do mundo.

1.1.6. O Direito dos Povos rawlsiano

O texto usa frequentemente a teoria rawlsiana da justiça como equidade e do Direito dos Povos como referencial em torno do qual a exposição do debate é organizada. Isso se deve em grande parte à enorme importância da perspectiva rawlsiana para as teorias normativas produzidas contemporaneamente. A maioria dos autores, em um momento ou outro, discute o modelo rawlsiano, seja para endossá-lo, seja para criticá-lo. Aqui, o Direito dos Povos será uma referência norteadora porque apresenta duas objeções à formulação de um ideal de justiça global universalista e individualista que são muitíssimo presentes e importantes nos debates de filosofia da justiça. Estas objeções são (1) a de que não existe uma sociedade global e uma estrutura básica da sociedade global análogas às existentes no plano doméstico e, (2) iria contra o “espírito de tolerância liberal” obrigar povos não-liberais decentes a adotarem concepções liberais de justiça e direitos humanos, pois os indivíduos pertencentes a

¹³O'Neill, 1988, p. 714.

estas sociedades têm o direito de terem a sua filiação cultural respeitada¹⁴. Considero que a reflexão sobre estas duas objeções é fundamental para a construção de uma interpretação do ideal de tolerância liberal normativamente adequada ao plano global e, portanto, vou utilizá-las como motivo principal do modo de pensar e expor presente neste trabalho¹⁵.

1.2. Introdução ao problema da tolerância

Como este trabalho pretende ser uma investigação teórica a respeito da interpretação do ideal de tolerância liberal a partir da perspectiva da justiça global, faz-se necessário iniciar explicitando o que será aqui entendido como “questão de tolerância” e qual será a abordagem aqui utilizada.

1.2.1. Advertência

Existem muitas definições distintas de tolerância, sendo que várias delas se opõem entre si. Além disso, a história do conceito de tolerância é bastante vasta. Comumente, narra-se esta história a partir dos conflitos religiosos da época da Reforma e da Contra-Reforma e dos escritos de Locke e Voltaire, passando por John Stuart Mill e sua preocupação com a tirania social exercida pelas maiorias e chegando até autores

¹⁴ Ambas as objeções serão explicadas e discutidas adiante.

¹⁵ Isso ficará mais claro ao longo do texto.

contemporâneos. No entanto, pensadores cristãos, judeus e muçulmanos começaram a discutir o problema da coexistência entre as diferentes crenças religiosas bem antes do surgimento do protestantismo, como pode ser visto nos escritos de Averroes, Maimônides e Agostinho. Esta dissertação não pretende construir um panorama de toda esta discussão ou ter uma abordagem histórica dos diversos autores que trataram do problema da tolerância, pois esta tarefa estaria acima das minhas forças. Esforçar-me-ei para ser fiel aos conceitos e argumentos dos autores que utilizar, no entanto, este trabalho restringe-se ao problema da interpretação do ideal de tolerância numa perspectiva contratualista de justiça global e direitos humanos e não trata o problema da interpretação correta e da coerência interna destes autores. Abstraindo de uma história do debate sobre a tolerância, o conceito de tolerância que será construído e defendido neste trabalho é uma interpretação que pretende ser ancorada no individualismo ético, coerente com o axioma da igualdade moral e fundada no pensamento contratualista contemporâneo.

Feita esta advertência, tentemos cercar o problema da tolerância a partir de alguns elementos sempre presentes no debate.

1.2.2. Características gerais da tolerância

Uma característica central das questões de tolerância é que existem nos conflitos entre diferentes concepções do bem, da boa-vida e do dever ser, sendo que vários autores consideram que estas divergências são uma característica permanente da vida social, podendo ou não eclodir em atos de intolerância. Catriona McKinnon chama esta

situação permanente de “circunstâncias da tolerância”¹⁶, numa alusão clara às “circunstâncias da justiça” de Rawls, que incluem o fato do pluralismo moral como circunstância subjetiva da justiça.

Dentro destas circunstâncias de pluralismo, as crenças, práticas, condutas e atributos tolerados são considerados moralmente objetáveis por aqueles que os toleram.

Nas palavras de Bernard Williams,

“We need to tolerate other people and their ways of life only in situations that make it very difficult to do so. Toleration, we may say, is required only for the intolerable. That is its basic problem”¹⁷.

A partir da relação entre pluralismo moral e características e atributos considerados moralmente objetáveis, constroem-se várias descrições do problema da tolerância. No entanto, apesar das diferenças de abordagem, Catriona McKinnon afirma que a tolerância sempre possui seis características essenciais que a estruturam:

1. Diferença: o que é tolerado difere da concepção de dever ser daquele que tolera,
2. Importância: as questões que são objeto de tolerância não são triviais,
3. Oposição: aquele que tolera desaprova e desgosta fortemente do que é tolerado, a ponto de se dispor a alterar ou suprimir o que é tolerado,
4. Poder: aquele que tolera acredita possuir poder o suficiente para alterar ou suprimir – ainda que paulatinamente – aquilo tolera,
5. Não-rejeição [non-rejection]: aquele que tolera não exerce o poder que acredita possuir para alterar ou suprimir aquilo que desaprova ou desgosta fortemente,

¹⁶ McKinnon, 2005, p. 6.

¹⁷ Williams, 2000, p. 65.

6. Exigência [requirement]: a tolerância é um direito e aquele que tolera é virtuoso, e/ou justo, e/ou prudente¹⁸.

As características 1 a 4 fazem parte do que McKinnon considera serem as “circunstâncias da tolerância” e as características 5 e 6 referem-se à atitude tomada por aquele que tolera (abstenção de interferência) e à sua justificação (pela moralidade ou pela prudência)¹⁹.

1.2.3. Linhas gerais do debate

A partir destas seis características estruturais, há várias formulações diferentes do conceito e do problema da tolerância. Sendo que podemos considerar, em um primeiro momento, que as duas vertentes mais importantes de reflexão sobre a tolerância são a liberal e a multicultural ou comunitarista. Ao longo desta dissertação, apresentarei este debate a partir dos seguintes pontos de divergência teórica:

- Quais diferenças devem ser incluídas nas teorias sobre a tolerância: gênero, sexualidade, raça, etnia, nacionalidade, religião, cultura, ideologia cultural. E como o liberalismo e o comunitarismo pensam essas diferenças e pertencimentos.
- Se a tolerância requer sujeitos de direitos individuais ou coletivos. Dentro disso, questiona-se se o modelo liberal de neutralidade é tolerante

¹⁸ McKinnon, 2005, p. 14.

¹⁹ McKinnon, 2005, pp. 14-16.

ou se a tolerância exige políticas de reconhecimento e valorização da diversidade.

- Se, na formulação de princípios de justiça e direitos humanos, a tolerância deve ser pensada enquanto virtude institucional ou social.
- Se a idéia e o valor da autonomia individual são indispensáveis à justificação da tolerância.
- Se a justificação moral da tolerância requer a existência de uma moralidade compartilhada.

1.2.4. A controvérsia entre liberais e comunitaristas a respeito da tolerância e do problema do pertencimento a coletividades

Começemos pela apresentação do cerne do debate entre liberais e comunitaristas a respeito da tolerância.

De acordo com Anna Elisabetta Galeotti, a concepção de tolerância mais largamente difundida é a que a vê como o princípio liberal que prescreve que cada pessoa deve ser livre para seguir seus ideais e estilo de vida na medida em que não prejudica o outro, sendo o princípio do dano de Mill [*harm principle*] o que dá o limite da tolerância²⁰.

Segundo a autora, essa concepção tem como pano de fundo a idéia de que as circunstâncias que geram problemas de tolerância são aquelas em que grupos ou

²⁰ Galeotti, 1993, p. 587.

indivíduos com diferenças importantes são desaprovados por grupos que possuem o poder de interferir sobre essas diferenças²¹ e a maneira do liberalismo lidar com isso costuma ser a construção de algum tipo de neutralidade estatal frente a certas práticas e esferas sociais, como a religião, concepções de bem e preferências culturais²². Assim, segundo Galeotti, a “tolerância política liberal”²³ é a virtude das ordens políticas que constroem a coexistência pacífica entre as diferenças que não se harmonizam espontaneamente²⁴, por meio de uma neutralidade estatal frente a diferenças que se situam na esfera privada, sendo reservado a todos um tratamento igual na esfera pública²⁵. Nas palavras de Bernard Williams, no “modelo liberal”, as pessoas pertencem a comunidades unidas por convicções compartilhadas – sobretudo religiosas – e a tolerância é construída a partir da distinção entre essas comunidades e o Estado. O Estado não se identifica com nenhum corpo específico de crenças e não os pratica ou fortalece; ao mesmo tempo, o Estado não permite que nenhum grupo imponha suas crenças sobre outros²⁶:

“This is the model of *liberal pluralism*. It can be seen as enacting toleration. It expresses toleration’s peculiar combination of conviction and acceptance, by finding a home for people’s various convictions in groups or communities less than the state, while the acceptance of diversity is located in the structure of the state”²⁷.

Ainda segundo Williams, trata-se de um modelo em que a sociedade se mantém unida por uma estrutura de direitos e pela aspiração por igual respeito, mais do que por

²¹ Galeotti, 1993, p. 587.

²² Galeotti, 1993, p. 588.

²³ Advirto que não tenho o pretensão de criar um conceito ou uma categoria do que é o liberalismo e do que é a concepção liberal do pluralismo e da tolerância. E, em particular, neste primeiro capítulo, os trechos em que eu utilizar os termos “liberal”, “liberalismo” e “tolerância liberal” serão parágrafos que remetem a críticas a posturas normativas liberais e não podemos nos esquecer que o liberalismo não é uma corrente ideológica coesa e homogênea, como muitos de seus críticos supõem. O liberalismo que defendo nesta dissertação possui um teor liberal igualitário baseado em John Rawls e filiado a versões kantianas do contratualismo liberal.

²⁴ Galeotti, 1993, p. 588.

²⁵ Galeotti, 1993, p. 589.

²⁶ Williams, 2000, p. 69.

²⁷ Williams, 2000, p. 70.

um corpo amplo e específico de convicções substantivas compartilhadas. E isso requer um ideal de cidadania informado pela idéia de autonomia individual²⁸. Isso se conecta com o problema apontado por Galeotti de que o pluralismo é concebido como um pluralismo de concepções de bem que poderiam ser reduzidas a preferências e escolhas individuais situadas na esfera privada:

“Pluralism is basically conceived of as pluralism of the conceptions of the good. In this way, all relevant differences, that is, all differences that create problems of toleration, can be conceptualized and reduced to individual claims and demands. Two consequences follow: first, relevant differences are basically treated as if they were matters of choice, which implies that ascriptive differences as such are not recognized as germane to the problem. Second, public actions and omissions prescribed by the neutrality principle concern rights and liberties of individuals. The problems arising from social differences, including ethnic, linguistic, and sexual, are thus ignored”²⁹.

Ainda segundo Galeotti, esse modelo não dá conta do fato de que os problemas de tolerância genuínos não surgem quando há indivíduos excêntricos e sim quando há grupos diferentes percebidos como ameaça e esses grupos incluem diferenças religiosas, culturais, de concepção de bem, étnicas, lingüísticas e de gênero que nem sempre pode ser reduzidas a reivindicações e direitos individuais³⁰.

Para esta autora, devemos construir uma concepção de tolerância em que o “respeito igual por diferentes grupos humanos” seja reconhecido como indispensável ao respeito pelos indivíduos. Essa concepção é amplamente difundida entre aqueles que se auto-denominam liberais multiculturais, multiculturalistas e comunitaristas e também entre antropólogos, como mostram Karen Engle, Ellen Messer e Ann-Belinda Preis³¹. Essa concepção de tolerância é vinculada à idéia de que há um direito humano à cultura

²⁸ Williams, 2000, p. 71.

²⁹ Galeotti, 1993, p. 590.

³⁰ Galeotti, 1993, p. 590.

³¹ Messer, 1993. Engle, 2001. Preiss, 1996.

que se expressa em direitos culturais. Isso está no *Statement on Human Rights* elaborado pela *American Anthropological Association* em 1947 e aparece com a mesma força na *Declaration on Anthropology and Human Rights* produzida pela AAA em 1999. Segundo Engle, o cerne desses dois documentos é a advertência contra declarações de direitos humanos e concepções de tolerância que não dão o devido valor às particularidades culturais e isso domina amplamente o modo como o antropólogos pensavam e pensam a tolerância e os direitos humanos:

“Today’s pro-rights anthropologists continue to struggle with the same issues that the 1947 AAA Board confronted regarding the limits of tolerance. In particular, the question of how one might be a cultural relativist and still make overt political judgments guides today’s Human Rights Committee in much the same way it guided the 1947 Board. (...) Neither the AAA’s substantive political commitments nor its understandings of culture have changed significantly since the 1947 Statement”³².

Como Galeotti, os antropólogos defendem que a tolerância deve ser concebida como o respeito a diferenças que pertencem ao grupo e que não são escolhas individuais. Mas, diferentemente de Galeotti, o vocabulário antropológico a respeito da tolerância se estrutura em torno das diferenças culturais. Sobre isso é necessário salientar dois pontos.

O primeiro é que os conceitos de cultura construídos pela Antropologia incluem um número muito maior de instituições, práticas e idéias do que o conceito coloquial e senso comum da cultura. Como mostra Amelie Rorty, muitos antropólogos culturalistas tratam a cultura como um modo de vida abrangente, que inclui raça, etnia, gênero, classe, idade, língua e os campos comumente separados da natureza, da polis e da cultura [“*categorical distinctions between ‘nature’, ‘polis’, and ‘culture’*”]. Assim, quando um antropólogo advoga direitos culturais e uma tolerância às culturas diferentes,

³²Engle, 2001, p. 537.

pode estar falando de um mundo mais amplo do que o das concepções de bem e boa vida. A crítica de Galeotti à tolerância liberal diz que o problema é que esta concepção atrela demais as diferenças a questões culturais entendidas como escolha de concepção de bem e boa vida.

O segundo ponto que gostaria de realçar é que a crítica que fala que a concepção liberal de tolerância vê a cultura como uma questão de escolha individual aposta demais na ingenuidade liberal frente ao conceito e funcionamento da cultura. Os liberais sabem que a cultura e a sociedade dão o horizonte semântico e a visão de mundo dos indivíduos e que as escolhas individuais são formadas social e culturalmente. Os liberais percebem que a cultura forma a visão de mundo e que, nas experiências subjetivas, isso pode ser tanto confortável – como é para a maioria – quanto desconfortável – no caso das minorias internas aos grupos (os excêntricos de que falam Galeotti e Kautz³³) e dos grupos minoritários que carregam estigmas. E a maneira como isso se constrói cotidianamente é profundamente coercitiva, pois tolhe as alternativas semânticas possíveis e tolhe as escolhas possíveis de serem endossadas dentro do leque de alternativas semânticas. Ou seja, a cultura tanto constrói significados e alternativas quanto impede significados e alternativas de serem formados e escolhidos. É este um dos motivos pelos quais os liberais procuram elaborar regimes institucionais de tolerância nos quais os indivíduos não sejam obrigados a seguir as escolhas abraçadas pela maioria. E é porque a igualdade moral deve englobar a todos igualmente, que dar direitos aos excêntricos pode ser tão importante quanto dar direitos às pessoas pertencentes às minorias.

³³ Galeotti, 1993. Kautz, 1993.

É por isso que Galeotti subestima o problema dos indivíduos excêntricos ao afirmar que eles nunca criaram problemas genuínos de tolerância e, ao mesmo tempo, apresenta um *insight* interessante ao dizer que não se trata apenas de prover tolerância aos indivíduos que formulam escolhas que não são ortodoxas:

“What is demanded is not simply to leave people free to believe and express unorthodox views and to behave eccentrically. Indeed, the eccentric, the snob, and even the libertine have never created genuine problems of political toleration. What *is* at stake is the contrasted recognition of collective rights for the different groups”³⁴.

O problema da concepção de tolerância de Galeotti é considerar que o fato de que a tolerância não pode se reduzir a questões de escolhas individuais implica que sua solução se dá via direitos coletivos que possibilitem reconhecimento³⁵.

Assim como Anna Elisabetta Galeotti, Thomas Scanlon também realça o fato de que o problema da tolerância não pode ser reduzido intelectualmente a questões de escolhas e preferências individuais, citando em particular o fato de que as pessoas não podem escolher sua raça e seu gênero³⁶. E Walzer, em *On Toleration*, também inclui a diferença étnica e racial, a diferença de gênero, a diferença de classe sócio-econômica e a diferença de grupo nacional como questões de tolerância tanto quanto a diversidade religiosa, política e de concepção de bem³⁷.

Seguindo estes três autores, parece-me importante considerar que a abordagem da tolerância que a reduz intelectualmente a escolhas individuais realmente não dá conta da intolerância surgida do pertencimento a grupos. E a contribuição teórica prestada por autores que mostram que classe, gênero e etnia também podem ser formulados

³⁴ Galeotti, 1993, p. 590.

³⁵ Isso será discutido mais detidamente posteriormente.

³⁶ Scanlon, 2003, p. 188 e p. 191.

³⁷ Walzer, 1997.

socialmente e intelectualmente como geradores de intolerância não deve ser negligenciada. Pois, por exemplo, o fato de uma pessoa não ter acesso a um direito por ser negra é uma prática intolerante tão grave para quem a sofre quanto não ter acesso a um direito por não ser católica, ainda que uma pessoa possa se tornar católica, mas nunca deixar de ser negra. E, indo além, ser obrigada a deixar sua religião e se converter ao catolicismo para conseguir acesso a um direito também é uma violação de direito.

Por tudo isso, a formulação de Scanlon, segundo a qual

“the advocacy of tolerance denies no one their rightful place in society. It grants to each person and group as much standing as they can claim while granting the same to others”³⁸,

parece-me uma exigência normativa que dá conta da interpretação do ideal de tolerância de um modo superior, pois leva a uma concepção de tolerância que, em sua noção de “rightful place in society” engloba a exigência de que as pessoas devem ser amplamente toleradas mesmo carregando diferenças dos mais diversos tipos (religiosa, de concepção de bem, cultural, social, econômica, étnica e de gênero). Vejamos o que isso significa.

Para este autor, a tolerância requer que aceitemos como iguais as pessoas cujas práticas desaprovamos fortemente. Assim, do ponto de vista das instituições políticas, a tolerância exige que as pessoas cujas diferenças reprovamos possam exercer seus direitos morais à liberdade de expressão, ao voto, a candidatar-se a cargos públicos, à proteção do sistema legal, ao acesso aos bens públicos e à educação e saúde. E, por trás de tudo isso, exige que o Estado, ao distribuir direitos e obrigações, não dê tratamento preferencial a um ou alguns grupos e indivíduos em detrimento de outros³⁹.

³⁸Scanlon, 2003, p. 197.

³⁹ Scanlon, 2003, pp. 187-189.

E Scanlon acrescenta que, para que uma sociedade seja verdadeiramente tolerante, o direito às liberdades acima mencionadas não deve ser apenas formal, sendo necessário que os indivíduos e grupos tenham meios efetivos para trazer suas opiniões a público e para influenciar os rumos da sociedade política de que fazem parte⁴⁰.

Trata-se de uma concepção de tolerância bastante exigente, como se pode verificar nas próprias palavras do autor:

“I have said that toleration involves ‘accepting as equals’ those who differ from us. In what I have said so far, this equality has meant equal possession of fundamental legal and political rights, but the ideal of equality that toleration involves goes beyond these particular rights. It might be stated as follows: all members of society are equally entitled to be taken into account in defining what our society is and equally entitled to participate in determining what it will become in the future. This idea is unavoidably vague and difficult to accept. It is difficult to accept insofar as it applies to those who differ from us or disagree with us, and who would make our society something other than what we want it to be”⁴¹.

Segundo Scanlon, é justamente o desejo de que aqueles de quem discordamos não influenciem os rumos da sociedade em que nascemos que produz restrições legais e políticas para que certas formas de comportamento e atitude não sejam disseminadas e até mesmo para que sejam criminalizadas⁴². Assim, voltamos à ideia defendida por Galeotti de que os problemas de tolerância surgem quando uma parcela da sociedade se sente ameaçada pelas diferenças que percebe em outros grupos. Isso nos leva a uma outra questão, a de que a tolerância é uma virtude que pertence a pelo menos duas dimensões da vida em sociedade: a das interações entre as pessoas e grupos e a das instituições e arranjos políticos.

⁴⁰ Scanlon, 2003, pp. 189-191.

⁴¹ Scanlon, 2003, p. 190.

⁴² Scanlon, 2003, p. 191.

1.2.5. Tolerância: virtude política e virtude social

Estas duas dimensões aparecem tanto nos trabalhos de Galeotti quanto nos de Scanlon.

Nos termos da primeira, a tolerância é uma “virtude social”, no sentido de que é socialmente praticada nas interações entre os atores, e é uma “virtude política” quando está impressa nas instituições e arranjos políticos⁴³. Nas palavras de Scanlon, a tolerância faz parte da “política formal” [*formal politics*], ou seja, dos arranjos institucionais que vêem os cidadãos como iguais, e da “política informal” [*informal politics*], isto é, do plano atitudinal [*a matter of attitude*]⁴⁴.

Parece-me indubitável que ambas as dimensões existem e que ambas são importantes para a convivência pacífica e livre em uma realidade de pluralismo moral.

O modelo que Bernard Williams chama de liberal, em que a aceitação da diversidade se situa na estrutura do Estado e em que a diversidade pertence aos grupos e comunidades, é um modelo que pensa a tolerância enquanto “virtude política”. A defesa dessa abordagem não nega que seja necessária a existência da tolerância no plano das “virtudes sociais”, como mostra o fato de que, Kant e Rawls – autores fundamentais para a corrente normativa liberal e que defenderam amplamente que o Estado deve ser tolerante – compreendem que a tolerância também é importante na “política informal”. Tanto que Kant se deteve profundamente sobre questões de ética individual, como pode ser verificado em *A Doutrina da Virtude*⁴⁵ e Rawls criou conceitos para lidar com

⁴³ Galeotti, 1993, p. 588.

⁴⁴ Scanlon, 2003, p. 190.

⁴⁵ Kant, 2004b.

características sociais do pluralismo moral, como os de “razoabilidade” e “doutrinas abrangentes razoáveis”⁴⁶.

No entanto, apesar de ambas as dimensões da tolerância serem importantes, este texto se insere no campo da filosofia da justiça dos arranjos institucionais e procura lidar com o problema de como a tolerância é melhor realizada nos arranjos políticos e melhor incorporada pelos princípios de justiça e de direitos humanos. Essa redução de escopo se justifica, principalmente, pelo fato de que este é o plano sobre o qual incide a ação estatal. A tolerância enquanto problema de “virtude social” e de “política informal” é um problema muito mais espinhoso e difícil de resolver e que depende muito mais das crenças cultivadas pelos diversos grupos que vivem sob um mesmo Estado.

Nesta dissertação, como ficará claro ao longo do texto e como será justificado em diversos momentos, considerar-se-á que a tolerância deve ser entendida como uma característica dos arranjos institucionais que possibilite que cada um ocupe seu lugar de direito na sociedade [*their rightful place in society*] de acordo com uma norma de “liberdade como limitação recíproca” e de “prioridade da justiça”. E este lugar de direito inclui o direito efetivo de que cada um persiga os seus ideais de boa-vida independentemente de suas características e diferenças culturais, sociais, religiosas, políticas, econômicas, étnicas, de gênero etc., tendo como único limite o igual direito do outro. Se considerarmos esta interpretação do ideal de tolerância válida para o plano global, a concepção de justiça global daí derivada estará ancorada no individualismo ético e no axioma da igualdade moral universal.

⁴⁶ Estes conceitos serão discutidos adiante.

No entanto, é preciso salientar que nem todos os pensadores que olharam a tolerância do ponto de vista institucional defendem este viés individualista, universalista e liberal.

Vale lembrar que Walzer também analisa a tolerância dos regimes políticos, mas de um modo bastante distinto do exposto no parágrafo acima. Em *On Toleration*⁴⁷, Walzer afirma que a tolerância não é um *entitlement* mínimo e que ela pode tomar muitas formas distintas e ser praticada através de arranjos muito diferentes, existindo regimes de tolerância muito diversos⁴⁸. Para ele, a tolerância e a coexistência pacífica podem tomar formas políticas diferentes, com implicações diferentes para as interações entre pessoas e os grupos. E nenhuma dessas formas é universalmente válida: não há princípios que governem todos os regimes de tolerância ou se apliquem a todas as épocas e lugares. Walzer afirma que argumentos proceduralistas e contratualistas como o de Rawls não nos ajudam a pensar o problema da tolerância porque não são circunstanciais, isto é, não se diferenciam conforme o tempo e o local. E defende a construção de uma abordagem histórica e contextual da tolerância e da coexistência⁴⁹.

Nesta linha, este autor descreve e discute cinco tipos de regimes de tolerância: os impérios multinacionais, a sociedade internacional, as consociações, os Estados nacionais e as sociedades de imigrantes. Esses cinco tipos endereçam sua tolerância diferentemente. Os impérios multinacionais toleram comunidades com diferentes modos de vida, podem implementar a tolerância entre comunidades de modo mais ou menos repressivo e deixam a cargo das comunidades a maneira como elas tratam seus membros⁵⁰. A sociedade internacional é composta por Estados soberanos que não

⁴⁷Walzer, 1997.

⁴⁸Walzer, 1997, p. xii.

⁴⁹Walzer, 1997, pp. 2-3.

⁵⁰Walzer, 1997, pp. 14-19.

intervêm nas políticas internas um do outro⁵¹. Nas consociações, grupos diferentes convivem e são tolerantes entre si, deixando a cargo de cada grupo a decisão de como seus membros são tratados e podendo ou não haver igualdade política entre os grupos⁵². Nos Estados nacionais, um grupo dominante organiza a vida comum de uma maneira que reflete a sua própria história e cultura e que pretende reproduzir esta cultura para as próximas gerações; os Estados nacionais não são neutros entre histórias e culturas, pois seu aparato estatal é um engenho de reprodução nacional; pode haver tolerância para com as minorias, mas estas não recebem a autonomia que têm nos impérios multinacionais e nas consociações; os Estados nacionais dirigem sua tolerância para os cidadãos e, ao mesmo tempo em que os Estados-nação são menos tolerantes com os grupos, obrigam os grupos a serem mais tolerantes com os indivíduos⁵³. O último regime de tolerância descrito por Walzer são as sociedades de imigrantes, nas quais os grupos étnicos e religiosos sustentam-se a si próprios na forma de associações voluntárias [*as purely voluntary associations*], o Estado pretende-se neutro e tolerante frente a todos estes grupos, e pretende-se portador de uma identidade política, mas não de uma identidade nacional⁵⁴. Apesar das formas bastante diferentes de tolerância e tratamento da diferença nesses cinco regimes, Walzer considera que o melhor arranjo político para um povo depende da história e da cultura deste povo. Isso não aplica a defesa de um relativismo completo, pois uma determinada característica de um arranjo só se torna uma opção moral se possibilitar coexistência pacífica e respeito a direitos humanos básicos⁵⁵. A moralidade internacional possível, segundo Walzer, é apenas uma

⁵¹ Walzer, 1997, pp. 19-21.

⁵² Walzer, 1997, pp. 22-24.

⁵³ Walzer, 1997, pp. 25-30.

⁵⁴ Walzer, 1997, pp. 30-33.

⁵⁵ Walzer, 1997, p. 5.

moralidade fina [*thin*], pois noções cheias [*thick*] da justiça dependem de entendimentos e interpretações compartilhadas que existem em sociedade, mas não entre sociedades⁵⁶.

Esta não será a interpretação do ideal de tolerância utilizada neste trabalho por vários motivos já explicados. O que há em comum entre a perspectiva walzeriana e a que adotarei neste trabalho é apenas o foco na tolerância própria dos arranjos políticos, isto é, na tolerância enquanto virtude política, pois Walzer combina a tolerância como virtude política com a defesa dos direitos coletivos e culturais e com a exigência de que a moralidade dos arranjos de justiça se assentem sobre entendimentos compartilhados. Ao se afastar do individualismo ético – entendido como adoção dos indivíduos como unidade última de valor moral – e defender regimes de tolerância que toleram comunidades e grupos, Walzer deixa as pessoas à mercê de arbitrariedades morais em nome da tolerância às diferenças culturais. E ao considerar que uma abordagem histórica e contextual da tolerância é a mais adequada para se pensar normativamente a tolerância e que a interpretação mais adequada do ideal de tolerância precisa se ancorar em valores mundialmente compartilhados, Walzer constrói um modo de pensar a tolerância que não permite a afirmação de uma lista de direitos humanos suficientemente protetora contra as arbitrariedades morais. Se considerarmos necessário uma moralidade universalmente compartilhada para que princípios de tolerância sejam normativamente válidos, nem mesmo uma moralidade mínima como a que condena genocídios, limpeza étnica, colonização de um país por outro e tortura seria justificável, pois, no mínimo aqueles que praticam estes atos não compartilham os valores morais que reivindicam a extinção destas práticas. Vejamos alguns exemplos particulares bastante graves:

⁵⁶ Walzer, 1994.

- O direito de ir e vir não pode ser justificado por entendimentos mundialmente compartilhados, dado que há culturas em que não se concebe que as mulheres possam ir e vir sem o consentimento do pai, marido ou irmão. Citando apenas um caso, em 2007, na Cisjordânia, B. A. matou sua irmã casada de 29 anos a tiros, sob alegação de que esta saía de casa sem o consentimento do marido e falava com outros homens por celular, o que constituía “conduta imoral”. O réu não foi condenado aos 15 anos de prisão que o seu país reserva ao crime de assassinato com base em artigo do Código Penal que estabelece que, em crimes cometidos em “lampejo de fúria devido a um ato ilegítimo ou perigoso da vítima”, o réu tem pena reduzida. Este artigo se aplica de forma discriminatória em casos de violência contra mulheres, majoritariamente, para desculpar homicídios de mulheres cometidos por homens⁵⁷.
- O direito de livre exercício da sexualidade também não passaria pelo texto da moralidade compartilhada, pois há países em que a homossexualidade é entendida como crime a ser reprimido. Lembremos do caso dos dois jovens iranianos que, em julho de 2005, receberam 228 chibatadas e foram enforcados em julho de 2005 por prática de sexo homossexual⁵⁸.
- O direito à liberdade de expressão também não faz parte de uma moralidade compartilhada. Em um caso ocorrido em 2008, Sayed Perwiz Kambakhsh foi encarcerado e condenado à morte em Mazar-e-Charif, por, supostamente, ter publicado um texto sobre os direitos das mulheres no Corão. Seus familiares e conhecidos alegam que o jovem nunca escreveu ou publicou este texto e

⁵⁷ http://www.br.amnesty.org/index_noticias.shtml?sh_itm=05077fc7a286403c926836ad9108d72d (01/05/2008).

⁵⁸ www.forumnow.com.br/vip/mensagens.asp?forum=103228&grupo=196186&topico=2749886&pag=1 (01/05/2008).

que a condenação é uma represália ao seu irmão, o repórter Sabed Yagub Ibrahim, refugiado em Paris. O julgamento ocorreu secretamente e sem respeito ao devido processo legal⁵⁹.

Estes são apenas três exemplos, mas, basta lermos atentamente os jornais para colecionarmos casos de graves violações de direitos humanos ligadas a questões de tolerância. Os três casos citados acima envolvem intolerância tanto no plano das “*formal politics*”, pois as condenações foram cometidas pelos Estados, e também no âmbito das “*informal politics*”. As sociedades destes países, mesmo que de maneira heterogênea, possuem e atualizam relações e significados sociais e culturais que permitem a efetivação destes casos de intolerância grave.

É essa relação estreita entre as dimensões formal e informal das políticas de tolerância que levam vários autores a defender que a tolerância enquanto virtude política exige políticas de reconhecimento. Autores como Galeotti, Sandel, Rorty e Taylor consideram que não há tolerância sem reconhecimento e que o reconhecimento é um direito coletivo. E isso transparece na concepção de direitos humanos formulada por Charles Taylor em *A World Consensus on Human Rights?*⁶⁰, que traz o problema dos direitos culturais para as discussões de justiça e tolerância internacionais.

⁵⁹ http://www.rsf.org/article.php3?id_article=26178 (01/05/2008).

⁶⁰ Taylor, 2001.

1.2.6. A relação entre autonomia individual e tolerância e a possibilidade de uma concepção de tolerância global

Uma outra questão importante a respeito da possibilidade de uma tolerância global conforme o individualismo ético é a relação entre o ideal de tolerância e o ideal de autonomia individual. Vários autores consideram que o ideal de tolerância requer a validade de alguma interpretação do ideal de autonomia individual para sua justificação normativa e para sua efetivação no mundo real. Se isso for realmente indispensável, a defesa de uma perspectiva universalista e individualista da tolerância carrega um ideal de boa vida excessivamente cheio⁶¹ e incompatível com uma realidade mundial plena de pluralismo moral.

Vejamos brevemente dois autores que tratam do problema da relação entre a autonomia individual e a tolerância e que a utilizam para pensar a possibilidade e a impossibilidade da tolerância: Bernard Williams⁶² e Michael Ignatieff⁶³.

Tratemos primeiramente de Bernard Williams, que coloca explicitamente a questão da indispensabilidade do ideal de autonomia individual para a justificação liberal da tolerância. Olhando para a realidade, o autor afirma que, em muitas áreas de conflito, a intolerância cessou porque aumentou a indiferença em relação aos comportamentos anteriormente considerados ofensivos. Esse foi o caso da maior tolerância em relação ao comportamento sexual e da menor tensão religiosa entre os

⁶¹ Uma “doutrina abrangente”, nas palavras de Rawls. Este conceito será explicado e trabalhado detidamente adiante.

⁶² Williams, 2000.

⁶³ Ignatieff, 2000.

grupos religiosos cristãos. Assim, de um modo geral, as “fontes da tolerância” são o ceticismo, a indiferença, visões religiosas mais tolerantes para com o que as Igrejas consideram moralmente errado e equilíbrios hobbesianos entre os grupos que convivem⁶⁴.

No “modelo liberal”, representa-se a situação de tolerância situando-se as diferenças nos grupos e comunidades e idealizando-se um Estado neutro que aceita a diversidade. Para Williams, isso requer um “modelo de sociedade” que se mantém unida por uma estrutura de direitos e aspirações por respeito igual, mais do que por um corpo de convicções substantivas compartilhadas. Ou seja, este modelo de sociedade demanda um ideal de cidadania específico, sem o qual o “modelo do pluralismo liberal” não se sustenta. E este ideal de cidadania se baseia no ideal de autonomia individual⁶⁵. O problema, segundo Williams, é que defender o “modelo liberal” de tolerância através de argumentos de princípio requer um valor que não é amplamente compartilhado. O autor questiona a possibilidade de se encontrar um argumento de princípio que satisfaça as exigências normativas da “tolerância liberal”, já que esta não se assenta nem sobre o ceticismo moral e nem sobre contingências de poder e ainda precisa – por princípio – explicar para pessoas racionais com convicções profundas contra a autonomia individual, porque devem apoiar um Estado que pode levar seus valores ao declínio social. Para que a prática da tolerância seja devidamente defendida como valor, faz-se necessário apelar para opiniões substantivas sobre o bem e, se as únicas concepções de bem capazes de dar lastro para a tolerância são aquelas baseadas na autonomia individual, o ideal de tolerância pode ser visto como inaceitável:

“The practice of toleration cannot be based on a value such as that of individual autonomy, and also hope to escape from

⁶⁴Williams, 2000, pp. 67-69.

⁶⁵ Williams, 2000, pp. 70-71.

substantive disagreements about the good. This really is a contradiction because it is only a substantive view of goods such as autonomy that could yield the value that is expressed by the practices of toleration”⁶⁶.

Isso leva Bernard Williams na impossibilidade ou extrema dificuldade da tolerância:

“We can now better understand the impossibility or extreme difficulty that was seemingly presented by the personal virtue or attitude of toleration. It appeared impossible because it seemingly required someone to think that a certain belief or practice was thoroughly wrong or bad, and at the same time that there was some intrinsic good to be found in its being allowed to flourish. This does not involve a contradiction, if the other good is found not in that belief’s continuing, but in the other believer’s autonomy”⁶⁷.

Resumindo ainda mais, o argumento de Williams afirma que aquilo que chama de “modelo liberal da tolerância” não se sustenta normativamente sem o ideal de autonomia individual, já que apenas a valorização da autonomia pode justificar moralmente a aceitação de que outras pessoas cultivem crenças, práticas e atributos que consideramos condenáveis. Antes de passarmos à crítica desta linha argumentativa, vejamos brevemente a forma como Michael Ignatieff formula a relação entre autonomia e tolerância e a questão da impossibilidade ou extrema dificuldade da tolerância.

Michael Ignatieff tenta compreender a psicologia da intolerância entre grupos nacionais, étnicos e raciais, vinculando a intolerância ao narcisismo. Seguindo Freud, Ignatieff considera que a identidade é construída por meio de processos de diferenciação que possuem um caráter intrinsecamente antitético e agressivo⁶⁸. Nestes processos, atributos como religião, etnia e território são transformados em atributos gloriosos e em

⁶⁶ Williams, 2000, p. 73.

⁶⁷ Williams, 2000, pp. 72-73.

⁶⁸ Ignatieff, 2000, pp. 77-78.

motivo de orgulho. Um grupo narcisista é aquele que mantém a sua coesão canalizando sua agressão e hostilidade para outros e a intolerância é um circuito auto-referencial no qual os narcisistas usam o mundo externo apenas para confirmar suas próprias crenças. Ainda segundo Ignatieff, Freud não explica exatamente porque, mas, quanto maior e mais sistemática a super-valorização de si, maior a desvalorização dos estrangeiros e outsiders⁶⁹.

Ao olhar para os outros grupos, os povos intolerantes olham apenas para características que confirmam seus preconceitos e negam a individualidade dos membros do grupo discriminado, reforçando a dicotomia nós/eles. A intolerância depende (1) da forma como as pessoas percebem a si próprias, (2) de sua relação com a identidade coletiva a que pertencem e (3) de suas atitudes em relação ao outro⁷⁰. Se as pessoas se auto-valorizam predominantemente através de seu pertencimento coletivo, se os grupos vêem seu valor através da desvalorização de outras coletividades e se consideram os membros dos demais grupos de maneira muito despersonalizada e excessivamente derivada da identidade coletiva, provavelmente haverá conflitos de tolerância graves. Assim, uma cultura que considera que a identidade individual depende menos do pertencimento e nascimento em grupos do que das construções individuais de si teria menos possibilidade de criar conflitos de tolerância do que culturas que consideram que as fontes do valor individual estão nas coletividades:

“The habits of mind necessary to toleration may have just as much to do with how persons view themselves and their relation to their own collective identity as they do with their attitudes towards others. The essential tasking in teaching ‘toleration’ is to help people see themselves as individuals, and then to see others as such. (...)

⁶⁹ Ignatieff, 2000, p. 79-80.

⁷⁰ Ignatieff, 2000, p. 103.

For racism and intolerance are, at a conceptual level, procedures of abstraction in which actual, real individuals in all their specificity are despersonalised and turned into ciphers or carriers of hated group characteristics. Often indeed such processes of abstraction have to struggle against the obdurate likeableness of the individual”⁷¹.

Para Ignatieff, a utopia das “sociedades modernas liberais” formula um mundo ideal em que as diferenças coletivas são ignoradas, em que pertencimento étnico, racial, religioso, de gênero e de orientação sexual não são discriminadas, um mundo de tolerância completa. No entanto, dado caráter essencialmente antitético das construções identitárias e a necessidade dos grupos para a formação da identidade individual, surge a dúvida a respeito da plausibilidade psicológica de uma sociedade e de um mundo tolerantes. Seria necessário haver algum grau de intolerância coletiva para que se mantivessem fronteiras coletivas indispensáveis à formação da identidade humana? Ignatieff diz que Freud não fornece uma resposta a esta pergunta e que resta a esperança de que a negociação das diferenças na construção das identidades se torne menos “assassina” e que os indivíduos pensem a si e aos outros de modo menos des-individualizado⁷².

Sintetizando, Michael Ignatieff considera que a tolerância depende da possibilidade das pessoas verem a si próprias e aos outros de modo menos vinculado a grupos de pertencimento e mais autônomo, ao mesmo tempo em que pergunta se isso é psicologicamente possível, dado o fato de que identidades coletivas são importantes para a construção dos indivíduos.

⁷¹ Ignatieff, 2000, pp. 102-103.

⁷² Ignatieff, 2000, pp. 105-106.

Muitas idéias unem e separam o argumento de Williams e Ignatieff, o ponto que mais interessa para os objetivos desta dissertação é que, em ambos os autores, a tolerância exige a valorização da autonomia porque está no registro das “virtudes sociais”.

Conforme visto acima, segundo Bernard Williams, a intolerância só diminui ou cessa quando a crença, prática ou atributo moralmente reprovado perde importância na visão de mundo daquele que tolera. Além disso, o “modelo liberal” de tolerância exigiria, para sua justificação normativa, um “modelo de pluralismo” em que as diferenças se restringissem ao plano privado e o ideal de cidadania fosse informado pelo valor da autonomia individual, no entanto, isto não seria possível dado o fato de que a autonomia não é uma crença moral amplamente compartilhada. Os exemplos que o autor cita para demonstrar sua tese são (1) o fato de que os conflitos religiosos entre diferentes grupos de cristãos arrefeceram quando estas diferenciações sociais perderam importância e (2) o fato de que os homossexuais passaram a ser mais tolerados no ocidente quando o valor da heterossexualidade tornou-se menos essencial aos sistemas de crenças europeus e norte-americanos. Em ambos os casos, a maior tolerância nasceu de transformações sociais que tornaram certas crenças, práticas e atributos menos reprovados social e culturalmente, ou seja, quando Williams fala da efetivação da tolerância, está olhando para a tolerância própria das “políticas informais”. E, em ambos os casos, faz parte da prática da tolerância o fato de que passou a haver uma maior aceitação das decisões individuais a respeito de que religião seguir e do exercício da sexualidade. Novamente, isso fica no plano das crenças e práticas sociais e culturais. Mas, como também discutimos acima, este âmbito, no qual se realizam moralidades compartilhadas, não é o plano mais adequado para se pensar normativamente os princípios de justiça e tolerância, pois isso solaparia a possibilidade de justificação de

vários direitos que temos fortes razões para prezar e que são advindos do axioma da igualdade moral humana, como, por exemplo, a liberdade religiosa, a liberdade de consciência e, por que não?, a própria liberdade de exercício da sexualidade, apesar da maior parte das doutrinas religiosas condenarem a homossexualidade. Considerar que a justificação de princípios de justiça e tolerância exige uma moralidade compartilhada – seja ela a valorização da autonomia ou qualquer outra – contraria diretamente a idéia de que a justiça deve criar uma esfera de inviolabilidade individual igualitária.

Em Ignatieff, o problema é um pouco diferente, pois o autor não discute⁷³ o problema da justificação da tolerância, mas apenas o de sua efetivação. Para ele – como para a maior parte dos autores das mais diversas filiações ideológicas – a identidade depende do pertencimento a grupos e da construção de diferenciações entre coletividades. O autor aventava para a possibilidade de que, talvez, a tolerância não seja possível porque a formação identitária exige, psicologicamente, tensões e conflitos em torno de diferenças. Isso tornaria necessário que as sociedades e indivíduos transferissem o foco das tensões de diferenças sociais e culturais para diferenças individuais entendidas conforme o ideal de autonomia individual. No entanto, olhando para o mundo, vemos que, em muitos países e regiões, as pessoas vivem de modo pacífico e compatível com os direitos humanos mesmo sem endossar ideais éticos individualistas pró autonomia individual. Além disso, se atrelássemos nossa defesa dos princípios de tolerância a formas autônomas de pensar a si próprio e aos outros, teríamos que planejar uma transformação do plano social e cultural que, muito provavelmente, é impossível. Afinal, no plano das crenças e práticas individuais e coletivas, tolerar aquilo que consideramos moralmente condenável exige sim uma crença maior na importância normativa da autonomia e essa crença nem sempre existe.

⁷³ Pelo menos não nos textos aqui citados.

No entanto, se pensarmos a reflexão teórico-normativa no plano das instituições e das “políticas formais” e de fundamentações morais que não se reduzem à justificação via moralidades compartilhadas, podemos formular princípios de tolerância conforme o *harm principle* de John Stuart Mill sem que haja uma crença compartilhada na autonomia individual. E isso não é implausível do ponto de vista das possibilidades de estabilidade normativa das teorias e de efetivação dos princípios de justiça e tolerância no mundo real. Afinal, há exemplos de implementação de liberdades individuais em realidades sociais e culturais hostis. Por exemplo, o fim da segregação racial no sul dos Estados Unidos não foi iniciado de modo pacífico e a partir de uma crença majoritária na igualdade racial. Do mesmo modo, o dismantelamento paulatino da sociedade de castas indiana não foi iniciado a partir de um consenso a respeito da igualdade humana e, mesmo assim, os crimes de ódio entre castas estão declinando, ainda que vagarosamente. Sendo assim, não devemos esperar por uma crença forte e majoritária na igualdade humana para justificarmos os direitos humanos, afinal, talvez esta crença nunca surja em âmbitos nacionais e, menos ainda, globalmente.

1.3. A questão da tolerância global reformulada

Conforme exposto no início desta introdução, esta dissertação investigará a maneira como o princípio de tolerância liberal deve ser interpretado ao ser aplicado ao plano global. Toda a reflexão partirá do axioma da igualdade moral humana, da consideração dos seres humanos como fins em si mesmos e das pessoas como unidade última de preocupação moral. Tendo isto em mente discutiremos a maneira como

filosofia da justiça deve conceber e representar normativamente a vinculação dos sujeitos a suas comunidades culturais, sociais, econômicas, políticas e ao plano global; e essas concepções e representações ajudam a determinar o tipo de sujeitos de direito que devemos ter por valor, o modo como a igualdade moral deve ser expressa nos princípios globais de justiça e tolerância, o objeto dos princípios de justiça e tolerância global e a lista de direitos humanos a ser defendida.

Acresce-se a esta delimitação da questão o fato de que o axioma da igualdade moral exige que a influência das arbitrariedades morais sobre as perspectivas de vida das pessoas seja controlada e que se construa princípios de justiça e tolerância que não firam o “princípio de legitimidade liberal”. Como este princípio de legitimidade contratualista exige a aceitabilidade dos princípios de justiça, de tolerância e de direitos humanos pelas posições menos privilegiadas das sociedades e do mundo, é perfeitamente conciliável com a reivindicação normativa de que estes princípios não se restrinjam a moralidades compartilhadas que contrariem direitos e liberdades individuais básicos⁷⁴.

Como o escopo desta dissertação se restringe a pensar a tolerância enquanto “virtude política” e “política formal” respeitadora do axioma da igualdade moral e do “princípio de legitimidade liberal”, será adotada uma perspectiva contratualista neo-kantiana fortemente influenciada pelo “liberalismo igualitário” de John Rawls⁷⁵. Assim, o próximo capítulo tratará do modo como a tolerância aparece na “justiça como equidade” e no Direito dos Povos rawlsianos. Isso incluirá explicações breves a respeito

⁷⁴ As relações entre justiça, tolerância e direitos humanos serão tratadas no decorrer desta dissertação e melhor esclarecidas nas considerações finais.

⁷⁵ Segundo descrição de Álvaro de Vita, o liberalismo igualitário é a posição normativa que defende que uma sociedade justa deve garantir direitos básicos iguais e uma parcela equitativa dos recursos sociais escassos a todos os seus cidadãos, a partir de uma estrutura institucional capaz de propiciar direitos e oportunidades equitativamente para todos os membros da sociedade e cabe a cada um decidir que uso fazer destes recursos institucionalmente garantidos (Vita, 2006, p. 126).

do que são estes dois planos de moralidade política, das formas de justificação normativa empregadas por Rawls e de como a tolerância se relaciona com tudo isso (Capítulo 2).

Esta introdução à filosofia da justiça de Rawls é necessária porque este autor fornece um excelente arcabouço teórico para se pensar a justiça e a tolerância enquanto virtudes políticas e é a principal referência teórica desta dissertação. Conforme dito no sexto ponto de partida, o trabalho se estruturará em torno das duas objeções rawlsianas à formulação de uma concepção de justiça global cujos sujeitos sejam indivíduos.

Estas duas objeções justificam teoricamente o fato de que os aspectos normativos da tolerância e da justiça que serão aqui discutidos dependem do modo como pensamos a vinculação dos sujeitos (1) a suas comunidades culturais, étnicas, religiosas etc., (2) à ordem política, (3) à ordem econômica e (4) ao plano global. Os capítulos 3 e 4 tratam destes aspectos.

O terceiro capítulo debaterá a interdependência global, o modo como os indivíduos são ligados à ordem econômica e política mundiais e as implicações normativas dessa vinculação. A idéia que será trabalhada é a de que existe interdependência mundial o suficiente para justificar a necessidade de uma interpretação individualista e universalista da tolerância no plano global e também para justificar que os países centrais não podem se isentar de responsabilidade por problemas de tolerância fora de suas fronteiras. Será defendido que é necessário uma interpretação mais kantiana – e, possivelmente, mais rawlsiana – da realidade e da justiça inter-estatal e global.

O quarto capítulo discutirá as implicações do pluralismo moral para a interpretação do ideal de tolerância em âmbito internacional e o problema da neutralidade ética e política, passando pelas críticas que podem ser apresentadas como resposta às objeções comunitaristas às concepções universalistas de tolerância, justiça e direitos humanos. Isso tudo se refere, principalmente, à vinculação dos sujeitos de direito individuais a comunidades culturais, religiosas, étnicas, de gênero e políticas. A função argumentativa deste capítulo é mostrar que o pluralismo moral em escala mundial não só não impede a formulação de uma concepção global de justiça e tolerância como a exige, pois a neutralidade perante o emprego opressivo da coerção estatal é moralmente injustificável.

Como parte essencial da crítica ao Direito dos Povos rawlsiano que será aqui desenvolvida se refere ao fato de que Rawls não foi suficientemente kantiano ao pensar a moralidade do direito no âmbito mundial; passar-se-á, então, ao cotejamento do modelo rawlsiano com o “direito racional” de Kant em seus três níveis – político, das gentes e cosmopolita – a fim de pensar criticamente o modo como o Direito dos Povos de Rawls se distancia do individualismo ético e, conseqüentemente, da valorização das pessoas como fins em si mesmas, da defesa de uma esfera de inviolabilidade individual e da prioridade do justo (Capítulo 5).

O sexto e último capítulo fará considerações finais a respeito do objeto da justiça global e tentará formular – a partir das idéias apresentadas nos capítulos anteriores – o dever ser da tolerância global, entendido como o que se pode exigir legitimamente do Estado de qualquer país. Defender-se-á que o que se pode legitimamente exigir do Estado de qualquer país, do ponto de vista de uma concepção liberal de tolerância, é o que está contido numa interpretação adequada do ideal de direitos humanos; isso

converge com a afirmação de Scanlon segundo a qual os direitos humanos estabelecem exigências normativas a respeito de como as instituições políticas legítimas devem ser⁷⁶. E se completa na idéia da “estrutura básica”⁷⁷ e das “trocas de influências recíprocas”⁷⁸ como objeto da tolerância global.

⁷⁶ Scanlon. 2006, p. 117.

⁷⁷ Rawls.

⁷⁸ Kant.

CAPÍTULO 2

A TOLERÂNCIA E O MODELO RAWLSIANO DE JUSTIÇA COMO EQÜIDADE E DE DIREITO DOS POVOS

A teoria da justiça como eqüidade e o Direito dos Povos de Rawls são importantes para esta investigação normativa a respeito da tolerância por dois motivos principais:

1. Porque Rawls formula uma teoria com enorme potencial de universalização dos direitos individuais, ainda que tenha abdicado do individualismo ético e da prioridade da justiça ao pensar a moralidade política internacional.
2. E porque pensa a justiça dos arranjos institucionais e, conforme explicado no capítulo inicial, esta dissertação aborda a tolerância enquanto “virtude política” e “política formal”.

Sendo assim, este capítulo fará uma breve introdução à filosofia da justiça de Rawls, focando nas questões que serão úteis à abordagem da tolerância aqui proposta. É importante que o leitor, ao se defrontar com o sistema rawlsiano de justiça e Direito dos Povos tenha sempre em mente que a tolerância requer que as instituições aceitem como iguais pessoas com profundas discordâncias morais e que, como afirma Thomas Scanlon,

“the advocacy of tolerance denies no one their rightful place in society. It grants to each person and group as much standing as they can claim while granting the same to others”⁷⁹.

Esta idéia funciona como uma espécie de mantra deste trabalho.

2.1. Sobre a justiça interna em Rawls

2.1.1. Sobre as circunstâncias e o objeto da “justiça como equidade”

Em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls afirma que, em termos ideais, a justiça deve conferir aos indivíduos de uma sociedade fechada um “espaço de inviolabilidade que estabelece que a igualdade de liberdades e direitos entre os cidadãos não seja dependente da negociação política ou do cálculo dos interesses sociais”⁸⁰. Em termos kantianos, isso significa que a justiça deve assegurar que todos os seres humanos sejam sempre tratados como fins em si mesmos.

A necessidade moral de se estabelecer idealmente um espaço de inviolabilidade individual que assegure igualdade de liberdades e direitos deriva da idéia de igualdade moral entre os indivíduos cidadãos. Esta igualdade moral faz com que não exista hierarquia entre concepções individuais razoáveis⁸¹ de felicidade e boa vida, o que lhes dá a liberdade de praticarem aquela que for de sua preferência, independentemente do que motiva esta preferência (que depende de inserções em grupos culturais).

⁷⁹ Scanlon, 2003, p. 197.

⁸⁰ Rawls, 1993, p. 27.

⁸¹ A idéia de razoabilidade será explicada adiante.

E para elaborar seu sistema teórico sobre a justiça, Rawls constrói uma definição de sociedade que não é social ou antropológica. Nela, a sociedade é caracterizada como uma associação mais ou menos auto-suficiente de pessoas que agem e se relacionam de acordo com certas regras que reconhecem como vinculativas e que especificam um sistema de cooperação que visa vantagens mútuas⁸².

Nas sociedades assim definidas, há identidade de interesses porque a cooperação social possibilita benefícios que não se alcançam individualmente. Há também conflito de interesses uma vez que a realidade é de escassez moderada e todos (ou a maioria) preferem receber o maior quinhão possível dos benefícios que são acrescidos pela cooperação social. Rawls denomina esta situação de “circunstâncias da justiça”⁸³. Dentro delas, o papel dos princípios da justiça é fornecer “um critério para a atribuição de direitos e deveres nas instituições básicas da sociedade e definir a distribuição adequada dos encargos e benefícios da cooperação social”⁸⁴.

Além disso, nas sociedades complexas, as pessoas estão divididas numa multiplicidade de particularismos quanto às crenças sobre o que seja o bem ou a felicidade e, devido à sua já mencionada igualdade moral, devem poder exercê-las livremente. Rawls chama essa diversidade de “pluralismo moral” e considera que o seu limite deve estar na razoabilidade das concepções “abrangentes” de bem que os grupos particulares cultivam⁸⁵.

⁸² Rawls, 1993, p. 28.

⁸³ Rawls, 1993, p. 115.

⁸⁴ Rawls, 1993, p. 28.

⁸⁵ Rawls (seguindo uma sugestão de J. Cohen) só introduziu essa idéia de doutrinas abrangentes "razoáveis" e de "pluralismo moral razoável" em *O Liberalismo Político*. Em *Uma Teoria da Justiça*, não há menção à essa idéia; neste livro os princípios de justiça impõem limites às concepções do bem que podem ser praticadas e à forma de praticá-las, mas nada se diz sobre as doutrinas, elas próprias, serem ou não "razoáveis". Pode-se dizer que a idéia de razoabilidade já estivesse presente na justificação contratualista de princípios de justiça e que estivesse embutida nas duas faculdades morais básicas atribuídas aos cidadãos de uma sociedade democrática. Mas, neste último caso, são os cidadãos eles

“Doutrinas abrangentes” são aquelas que ditam os valores das várias dimensões da vida (política, religiosa, familiar etc), ligando-as entre si. Uma doutrina é “parcialmente abrangente” quando não engloba todas as dimensões normativas existentes e permite uma certa margem de tolerância à diferença⁸⁶.

A “razoabilidade” é aquilo que caracteriza a motivação moral de uma perspectiva contratualista de modo independente das circunstâncias culturais. Enquanto qualidade das doutrinas abrangentes, a razoabilidade é uma característica cultural das sociedades democráticas liberais, em que os cidadãos são vistos como livres e iguais, a sociedade é entendida como um “sistema imparcial [quanto aos indivíduos e às concepções de bem] de cooperação ao longo do tempo”, as doutrinas são apenas “parcialmente abrangentes” e a “categoria do político” pode ser pensada separadamente das doutrinas abrangentes particulares. Este último aspecto significa que há valores morais exclusivamente políticos, independentes das doutrinas parcialmente abrangentes em que se inserem⁸⁷. Uma doutrina abrangente é razoável quando não requer que o poder coercitivo estatal seja exercido a seu favor e conforme seus valores não-políticos (isto é, pertencentes a outras esferas da vida, como a religiosa, por exemplo). Assim, a razoabilidade implica tolerância o suficiente para que seja possível o convívio respeitoso com diferenças com as quais não se concorda; tolerância esta que é comum às várias doutrinas abrangentes que convivem numa sociedade democrática liberal⁸⁸.

Como, numa sociedade liberal, há as circunstâncias da justiça e a pluralidade de concepções de bem razoáveis que não podem ser hierarquizadas pela razão, Rawls

próprios que deveriam revisar seu comprometimento com uma doutrina abrangente ou com determinados valores ou práticas culturais que entrassem em choque com as exigências da justiça. É em *O Liberalismo Político*, com o argumento do consenso de sobreposição, que entra em cena a idéia de que as doutrinas abrangentes elas próprias (e não seus adeptos) podem ser “razoáveis”.

⁸⁶ Rawls, 2000, pp. 82-101.

⁸⁷ Rawls, 2000, p. 20 e Rawls, 1997, pp. 143-147.

⁸⁸ Rawls, 2000, pp. 82-101.

defende a “prioridade da justiça”, isto é, de uma esfera de igual liberdade e direito individuais que não podem ser negociados eleitoralmente.

Pois bem, vejamos a que objeto a justiça deve ser aplicada para que seja neutra em relação às concepções de bem e qual deve ser o seu conteúdo.

Para o autor de que estamos tratando agora “o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade”, que é a forma como as principais instituições políticas, econômicas e sociais distribuem os benefícios advindos da cooperação social. As liberdades jurídicas, a concorrência de mercado, a propriedade privada e a família monogâmica são exemplos dessas instituições. Elas definem os direitos, deveres e expectativas de vida de cada um. “A estrutura básica da sociedade é o objeto primário da justiça porque as suas conseqüências são profundas e estão presentes desde o início” nas várias situações sociais, favorecendo algumas “posições” em detrimento de outras, de maneira a produzir “desigualdades profundas”. É a essas desigualdades que “os princípios da justiça devem se aplicar em primeiro lugar, presidindo a escolha das instituições políticas, econômicas e sociais”. “A justiça de um modelo de sociedade depende essencialmente da forma como são atribuídos os direitos e deveres fundamentais, bem como das oportunidades econômicas e condições sociais nos diferentes setores da sociedade”⁸⁹.

Deve haver uma concepção de justiça sobre a estrutura básica da sociedade porque ela é coercitiva numa associação fechada que não é voluntária e porque seus efeitos sobre as vidas das pessoas são sempre presentes e penetrantes. Como os indivíduos não escolhem estar ou não inseridos nessa estrutura, é importante que ela possa ser justificada por uma aceitação voluntária hipotética por parte de cada indivíduo

⁸⁹ Rawls, 1993, p. 30.

que nela se insere. É esta uma das justificações rawlsianas da necessidade de uma argumentação moral contratualista.

Como se percebe pelo fato da justiça se aplicar à estrutura básica da sociedade, a justiça concebida por Rawls se aplica às instituições e não ao comportamento individual e às associações voluntárias e/ou privadas⁹⁰.

Comparando os objetos a que se aplicam a teoria moral de Kant e de Rawls, Vita diz que:

“Rawls interpreta o imperativo categórico kantiano, de não tratar seres humanos apenas como meios e sim sempre também como fins e si mesmos, como uma exigência moral que se aplica primeiramente não à vontade racional individual e sim às instituições básicas da sociedade. Somente em uma sociedade cujas instituições políticas, sociais e econômicas se organizam segundo uma concepção válida de justiça é possível esperar que em geral os indivíduos orientem sua conduta pelos princípios do direito”⁹¹.

Como todos os cidadãos devem ter igual liberdade para praticarem suas concepções de boa-vida, os princípios de justiça devem ser aceitáveis do ponto de vista de todos os cidadãos. Daí segue a necessidade moral de que a concepção de justiça seja pública.

Já em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls conceituava uma sociedade “bem ordenada” como aquela que, além de aumentar o “bem” para seus membros, é regida por uma “concepção pública de justiça”, ou seja, uma concepção em que: (1) cada um de seus cidadãos aceita os princípios de justiça sabendo que os outros também os aceitam e (2) as instituições básicas da sociedade satisfazem esses princípios. Isso limita as pretensões individuais ditadas pelo interesse próprio e a realização destas, ao mesmo

⁹⁰ Rawls, 1993, p. 30.

⁹¹ Vita, 1993, pp. 16-17.

tempo que “estabelece os laços de amizade cívica”⁹². E as instituições são justas quando não há discriminações moralmente arbitrárias na atribuição de direitos e deveres e se estabelece um equilíbrio adequado entre as diversas pretensões individuais conflitantes.

Dado o caráter público que exige que uma concepção de justiça seja passível de ser aceita de todos os pontos de vista razoáveis, faz-se necessária uma argumentação moral contratualista ou segundo critérios de publicidade a respeito dos princípios de justiça.

2.1.2. Sobre os dois princípios da “justiça como equidade”⁹³

Conforme já foi dito “o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade”, cujas instituições definem os direitos, os deveres e as perspectivas de vida de todos os membros da sociedade, favorecendo algumas posições em detrimento de outras. E os indivíduos não escolhem nascer dentro destas estruturas e sair delas implica um ônus muito grande, pois significa sair do universo cultural em que se foi criado e apartar-se das pessoas com as quais se possui laços afetivos. É por reconhecer o caráter involuntário e coercitivo dessas associações e por considerar que a cooperação individual traz ganhos que não existiriam de outra maneira que Rawls diz elaborar um critério de legitimidade de teor contratualista tão exigente quanto o do “princípio de legitimidade liberal”.

⁹² Rawls, 1993, p. 28.

⁹³ Nome dado por Rawls à sua teoria da justiça.

Este princípio dita que

“o nosso exercício do poder político só é plenamente justificado quando é exercido em consonância com uma constituição cujos elementos essenciais⁹⁴ se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos, na sua condição de livres e iguais, subscrevam, em acordo com princípios e ideais aceitáveis para a sua razão humana comum. (...) Só uma concepção política da justiça da qual se possa razoavelmente esperar que todos os cidadãos estejam em condições de apoiar pode constituir base de razão e justificação públicas”⁹⁵.

E, na formulação de princípios de justiça da teoria da “justiça como equidade”, este critério de aceitabilidade universal seria atendido pelos seguintes dois princípios de justiça:

“a. Toda pessoa tem um direito igual a um sistema plenamente adequado de liberdades fundamentais iguais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para todos.

b. As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições. A primeira é que devem estar vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e a segunda é que devem redundar no maior benefício possível para os membros menos privilegiados da sociedade”⁹⁶.

Essa formulação pressupõe que a estrutura social possa ser dividida em duas partes. O primeiro princípio prescreve liberdades básicas iguais para todos, sendo estas liberdades políticas e civis. E o segundo se aplica à distribuição de riqueza e rendimento e às diferenças de autoridade e responsabilidade⁹⁷, sendo que

“Todos os valores sociais – liberdade e oportunidade, rendimento e riqueza, e as bases sociais do respeito próprio – devem ser distribuídos igualmente, salvo se uma distribuição desigual de algum desses valores, ou de todos eles, redunde em

⁹⁴ Os “elementos constitucionais essenciais” são definidos por Rawls como pontos em que há “urgência máxima” de estabelecimento de acordo público ou político, sendo de dois tipos: (1) “princípios fundamentais que especificam a estrutura geral do sistema de governo e do processo político”; e (2) “iguais direitos e liberdades básicos de cidadania que as maiorias legislativas devem respeitar” (Rawls, 1997, p. 222).

⁹⁵ Rawls, 1997, pp. 143-144.

⁹⁶ Rawls, 2000, p. 345.

⁹⁷ Rawls, 1993, p. 68.

benefício de todos. Assim, a injustiça é simplesmente a desigualdade que não resulta em benefício de todos”⁹⁸.

Acresce-se a isso que os dois princípios estão em “ordenação serial” [ou “lexical”], sendo que o primeiro tem prioridade sobre o segundo, o que significa que a violação das liberdades iguais prescritas pelo primeiro princípio não é justificável por maiores vantagens econômicas e sociais. Estas liberdades só são justamente limitadas e “objeto de compromisso” “quando entram em conflito com outras liberdades básicas”, “mas qualquer que seja o ajustamento que sofram na formação de um sistema, este sistema será o mesmo para todos”. Além disso, o segundo princípio deve ser realizado de maneira coerente com a igualdade de liberdades básicas e de oportunidade prescritas pelo primeiro⁹⁹.

À primeira vista, pode parecer que a tolerância se vincula apenas ao primeiro princípio – que inclui direitos como liberdade de consciência, de expressão e de associação, direito de ir e vir, direito de voto etc. No entanto, não podemos nos esquecer que a efetivação destas liberdades requerem aspectos igualitários contidos no segundo princípio e que os direitos prescritos no segundo princípio são mais valiosos em sociedades em que há liberdades civis e políticas. Além disso, a idéia de que uma estrutura básica tolerante não nega a ninguém seu “*rightful place in society*” exige normativamente uma concepção de justiça social que não inclui meramente liberdades negativas e formais, como diz Helena Kennedy

“Tolerance has a pivotal role in helping to define and realize many freedoms within our society. It is essential to freedom of belief, racial and gender equity, fundamental human rights, and justice for all irrespective of difference. It is crucial to the

⁹⁸ Rawls, 1993, pp. 68-69.

⁹⁹ Rawls, 1993, p. 68.

creation of a more enlightened and cohesive society. Tolerance only persists where there is social justice”¹⁰⁰.

2.1.3. Sobre os mecanismos de justificação dos princípios de justiça rawlsianos

2.1.3.1. Sobre o argumento da posição original

Na teoria de Rawls, a “posição original” é uma construção hipotética necessária na qual se estabelece o “acordo original” sobre os “princípios da justiça”. Trata-se de uma situação em que, devido a várias restrições à informação, as pessoas podem, enquanto indivíduos racionais, escolher concepções de justiça que garantem princípios éticos que tenham “conteúdo geral”. As restrições à informação tornam a injustiça irracional.

Na “posição original”, assim como no plano empírico, a situação é de “circunstâncias de justiça”. Conforme já foi dito, estas circunstâncias ocorrem quando “são formuladas exigências [subjetivas] concorrentes que incidem sobre a divisão de vantagens sociais em condições de escassez moderada [essa escassez tem caráter objetivo]”¹⁰¹. Como são vantagens construídas apenas em sociedade, há uma “identidade de interesse” entre os indivíduos, mas como não é possível que todos tenham em quantidade ilimitada, há também conflito.

¹⁰⁰ Kennedy, 2000, p. 117.

¹⁰¹ Rawls, 1993, p. 115.

Na “posição original”, as partes sabem que estão em um “circunstâncias de justiça” e o que isso acarreta, sabem que uma teoria da justiça deve gerar o seu próprio apoio e têm conhecimento de várias concepções de justiça possíveis. Mas sua informação é limitada em muitas questões, esses limites constituem o “véu de ignorância”. Elas desconhecem a sua posição social, os seus dotes naturais, as características da sociedade em que vivem, os traços psicológicos de cada um, também desconhecem seus projetos de vida, as suas concepções de bem e os seus laços afetivos.

O “véu de ignorância” é fundamental para que os “princípios de justiça” do “acordo original” sejam conformes aos “limites formais do conceito de justo”, que, para Rawls, são cinco.

- 1) Os princípios devem ser gerais, desvinculados das contingências e do conhecimento delas.
- 2) Eles devem ter aplicação universal. Isto é, a obediência a esses princípios não deve ser uma “auto-contradição” para os indivíduos; ou ainda, numa outra formulação, “os princípios devem ser escolhidos face às conseqüências que decorrem da sua aceitação geral”¹⁰².
- 3) Os princípios devem estar de acordo com a publicidade, o que garante a sua “aceitabilidade [consciente e] universal”. É a aceitação consciente que distingue esse limite formal do no. 2. “O objetivo da condição da publicidade está em fazer as partes avaliarem as concepções da justiça como constituições morais para a vida social publicamente reconhecidas e plenamente eficazes”¹⁰³.

¹⁰² Rawls, 1993, p. 118.

¹⁰³ Rawls, 1993, pp. 118-119.

- 4) Os princípios de justiça devem “impor uma relação de ordem às pretensões em conflito”. Essa “relação de ordem” deve ser baseada em “certos aspectos relevantes das pessoas e das respectivas situações que são independentes de sua posição social ou da sua capacidade para intimar e reagir”¹⁰⁴.
- 5) Os princípios escolhidos devem ter caráter definitivo.

As partes na posição original aceitam esses limites formais porque:

- a) são racionais – isto é, escolhem a “via mais efetiva para determinados fins”¹⁰⁵;
- b) são “mutuamente desinteressadas” – ou seja, “não interessadas nos interesses dos outros”¹⁰⁶,
- c) possuem uma versão ao risco que as faz escolherem sempre as opções que maximizem as condições das pessoas que estão nas piores posições – para o caso de serem elas que nela estejam;
- d) não sabem qual a sua situação particular devido ao “véu de ignorância”.

Essa ignorância propiciada pelo véu retira das partes a base para a negociação e a formação de coligações em prol de interesses que sejam apenas de poucos, afinal, nada garante que o setor que sairia privilegiado seria o seu próprio. Assim, “o véu de ignorância torna possível efetuar a escolha unânime de uma concepção particular de justiça”¹⁰⁷, “dado que as partes desconhecem o que as diferencia e que todas são

¹⁰⁴ Rawls, 1993, p. 119.

¹⁰⁵ Rawls, 1993, pp. 34-35.

¹⁰⁶ Rawls, 1993, pp. 34-35.

¹⁰⁷ Rawls, 1993, p. 123.

igualmente racionais e colocadas em plano similar, todas serão convencidas pelos mesmos argumentos”¹⁰⁸.

Um problema é que as partes poderiam escolher privilegiar a sua própria geração em detrimento das posteriores. O “véu de ignorância não é capaz de evitar isso. Para corrigir esse problema deve-se estabelecer uma “limitação suplementar”: “nenhuma geração pode formular princípios que sejam deliberadamente concebidos em seu próprio benefício”¹⁰⁹.

Outra característica da posição original é que nela todos possuem toda a informação geral, o que faz como que todos possam compreender os fundamentos de uma “concepção pública de justiça”¹¹⁰.

Como podemos ver, toda essa caracterização da posição original constrói uma situação hipotética em que as partes são levadas à formulação de princípios de justiça que respeitam o imperativo categórico kantiano, que prescreve que procuremos máximas que possam ser transformadas em “legislação universal” sem que isso destrua a intenção da própria máxima¹¹¹.

Segundo Helena Kennedy, este mecanismo de universalização normativa é o mais apropriado para fundamentarmos e justificarmos regras para uma sociedade tolerante, pois nos permite imaginar princípios de justiça que vão além da mera vantagem pessoal que poderíamos angariar para nós mesmos

“This call us to ignore certain basic social about ourselves. Thus, we are to imagine a person who is ignorant of his or her sex, age, class or race. What social institutions would such a

¹⁰⁸ Rawls, 1993, p. 122.

¹⁰⁹ Rawls, 1993, p. 123.

¹¹⁰ Rawls, 1993, p. 124.

¹¹¹ Vide capítulo 5.

person think to be fair? The point is that if you do not know whether you are to be a slave or a ruler, a man or a woman, black or white, able-bodied or disabled, heterosexual or homosexual, Protestant or Jew, you will not opt for unfair rules because you could end up on the wrong side of the bargain”¹¹².

Rawls está trabalhando com um modelo hipotético e tem perfeita consciência de que ele é distinto da realidade. A importância desse recurso metodológico está em fornecer um padrão de avaliação da justiça das instituições que é legítimo, porque poderia ser aceito até pelas posições menos favorecidas sob tal arranjo institucional. A suposição de Rawls é a de que, se os princípios de justiça forem justificáveis para aqueles que viessem a se encontrar na posição mínima, *a fortiori* o seriam para aqueles que viessem a se encontrar em posições sociais acima do mínimo. Dessa forma, o critério de consentimento unânime seria satisfeito. O caráter coercitivo do Estado não é ignorado pelo contratualismo. Ao contrário, é um de seus grandes problemas. Por isso os seus teóricos constroem modelos hipotéticos do que tornaria possível a aceitação voluntária do Estado por seus cidadãos. O atendimento dessas concepções qualifica(ria) o Estado como justo, legitimando-o.

Tratando do argumento da posição original, Vita o chama de “contratualismo prudencial na teoria de Rawls”. Ao fazê-lo, este autor se remete ao que Rawls denomina “corrente hobbesiana do liberalismo político”, para a qual

“a unidade social é concebida como um *modus vivendi* entre indivíduos, associações e comunidades que percebem a impossibilidade, em uma sociedade pluralista, de uma das partes ter sua visão do valor e da finalidade da vida humana aceita pelas demais e que, por isso, optam por devotar lealdade às regras de justiça e ao sistema político que as impõe como forma de pelo menos poder perseguir a realização de seus próprios fins sem correr o risco de sofrer aniquilação. Trata-se, portanto, de uma escolha *second best*; o ideal para cada uma das

¹¹² Kennedy, 2000, p. 117.

partes desse *modus vivendi* seria sempre ter sua concepção de bem adotada como bem comum”¹¹³.

O argumento da posição original seria de teor contratualista prudencial porque segue o raciocínio de que

“Nós, indivíduos egoístas racionais, deliberando por trás do véu de ignorância acerca dos princípios com os quais devemos nos comprometer de antemão, princípios esses que uma vez retirado o véu, seriam aplicados às instituições básicas de sociedade quaisquer que nossos valores, ideais, posições sociais, talentos e preferências se revelassem ser, nos decidiríamos por uma escolha prudente. É o que na teoria da escolha racional se chama de decisão ‘maximin’ (abreviação de *maximum minimorum*): em situações de escolha na incerteza, opta-se pela alternativa cujo pior resultado possível é superior aos piores resultados possíveis das demais alternativas” [o que levaria aos dois princípios da justiça como equidade rawlsiana]¹¹⁴.

Passemos agora à compreensão de como isso se conecta com a outra forma de argumentação moral presente em *Uma Teoria da Justiça*.

2.1.3.2. Sobre o argumento do equilíbrio reflexivo

Segundo Vita, a partir das *Dewey Lectures*, Rawls passa a reconhecer duas leituras possíveis de *Uma Teoria da Justiça*¹¹⁵. A primeira seria o contratualismo prudencial, que foi tratada na seção sobre a posição original e que possui um argumento tão próximo quanto possível de uma geometria moral, de um argumento puramente dedutivo¹¹⁶. Já

¹¹³ Vita, 1993, pp. 20-21.

¹¹⁴ Vita, 1993, p. 42.

¹¹⁵ Vita, 1993, p. 40.

¹¹⁶ Vita, 1993, p. 43.

“A segunda interpretação põe de lado a justificação de princípios primeiros de justiça segundo os critérios do conceito padrão de racionalidade da teoria econômica e (...) apóia sua plausibilidade em idéias intuitivas presentes na tradição e na cultura políticas de uma democracia. O que o argumento perde em rigor dedutivo e apelo epistemológico ele ganha em contextualização histórica e cultural e em apelo prático. (...) [A segunda interpretação substitui] ‘indivíduos egoístas racionais’ por ‘pessoas morais livres e iguais’ e ‘deliberação segundo uma racionalidade estritamente instrumental’ por ‘deliberação razoável’. (...) [A intenção do empreendimento é] conceber princípios primeiros de justiça para as instituições básicas da sociedade que exprimam nossa autopercepção¹¹⁷ como pessoas morais livres e iguais e a idéia intuitiva de que a sociedade entre pessoas que assim se concebem deve ser um sistema equitativo de cooperação social (...)”¹¹⁸.

Vejamos como a conexão entre estas duas interpretações aparece em *Uma Teoria da Justiça*.

Ao falar da posição original, Rawls diz que parte do princípio de que existe um “consenso vago” de que os princípios de justiça devem ser escolhidos sob certas condições. E que estas limitam significativamente os princípios considerados aceitáveis, apesar de não levarem a um único conjunto de princípios. Diferentes circunstâncias contratuais conduziriam a diferentes princípios. “O conceito daquilo a que chamo posição original é a interpretação desta situação de escolha inicial que é filosoficamente preferível para os objetivos de uma teoria da justiça”. Ou, em outras palavras, a idéia da elaboração de uma posição original é “realçar as restrições que parece razoável introduzir quanto aos argumentos para os princípios da justiça e, portanto, quanto aos próprios princípios”¹¹⁹.

Mas esta não é a única forma de justificar a posição original.

“Qualquer interpretação da posição original [também] deve pois ser avaliada pela suscetibilidade dos respectivos princípios [dela

¹¹⁷ Termo que remete a Larmore.

¹¹⁸ Vita, 1993, p. 44.

¹¹⁹ Rawls, 1993, pp. 37-38.

derivados] para se acomodarem com as nossas convicções mais profundas [como a rejeição à intolerância religiosa e à discriminação racial] e, simultaneamente, pela capacidade que têm de nos fornecerem uma orientação nos casos em que ela é necessária [em questões como a correta distribuição de riquezas]”¹²⁰.

E ambas as perspectivas de justificação são utilizadas para se definir a situação inicial.

“Alterando por vezes as condições em que o contrato se realiza e, por outras, alterando as nossas posições e adequando-as aos princípios, acredito que acabaremos por obter uma definição da situação original que, simultaneamente, seja a expressão de condições razoáveis e permita a obtenção de princípios que se adequem às nossas posições, devidamente ponderadas. Designo esta situação por equilíbrio refletido. Trata-se de uma forma de equilíbrio porque, finalmente, as nossas posições sobre a justiça estão de acordo com os nossos princípios; e é refletido uma vez que conhecemos os princípios aos quais as nossas posições se conformam e as premissas para a sua derivação. Por agora, o problema está resolvido. Mas este equilíbrio não é necessariamente estável. É suscetível de ser alterado por uma nova análise das condições impostas à situação contratual, bem como pelos casos concretos que nos podem obrigar a rever nossas posições. No entanto, por agora fizemos o possível para tornar coerentes e justificar as nossas convicções sobre a justiça social¹²¹. Atingimos uma concepção de posição original”¹²².

Essa passagem mostra que o equilíbrio reflexivo possui precedência sobre o argumento da posição original.

Assim, no método do “equilíbrio reflexivo” há uma relação entre construção teórica e julgamentos particulares em que um reflete sobre o outro, num processo de “ajustamento” que ocorre em “duas mãos”. Vita diz que:

“O importante do ‘equilíbrio reflexivo’ é que o ajustamento entre construção teórica e ‘fatos’ (julgamentos morais observados), e é isso que o distingue do intuicionismo, tem duas mãos: a plausibilidade intrínseca da concepção de justiça proposta pode nos levar a alterar algumas de nossas intuições morais. Um primeiro ajustamento, que elimina certas

¹²⁰ Rawls, 1993, p. 39.

¹²¹ Grifo meu.

¹²² Rawls, 1993, p. 39.

discrepâncias mais evidentes e não é incompatível com o intuicionismo, torna nossos julgamentos morais ‘refletidos’. Mas mesmo esses julgamentos dos quais foram eliminadas as fontes mais visíveis de erro podem sofrer mudança quando confrontados a uma ou mais concepções de justiça (...). O ajustamento mútuo de construção teórica e julgamentos morais refletidos atinge um estado de equilíbrio quando um compromisso coerente é alcançado. É este o ponto que Rawls denomina ‘equilíbrio reflexivo’ e que deve ser entendido como a melhor aproximação possível da verdade na teoria ética, dadas as convicções morais refletidas que afirmamos e as concepções de justiça (e argumentos filosóficos para justificá-las) de que dispomos *no momento*”¹²³.

2.1.3.3. Sobre algumas categorias rawlsianas diretamente ligadas ao pluralismo

moral

Os germes da forma de argumentação moral que será tratada nesta seção já aparecem em *Uma Teoria da Justiça*, mas a sua formulação explícita aparece mais tarde. Os trabalhos em que nos baseamos para trabalhá-la são *O Liberalismo Político* e *A Idéia de Razão Pública Revista*.

Segundo Rawls, internamente às sociedades liberais, a maioria das “doutrinas abrangentes” são “razoáveis”, isto significa, conforme dito anteriormente, que a existência delas não requer que o poder coercitivo estatal seja colocado ao seu lado e que podem pensar a “categoria do político” separadamente de suas concepções particulares de boa-vida, ou seja, ao menos em relação ao cultivo de uma certa tolerância, estas doutrinas possuem um certo liberalismo em si. A razoabilidade das doutrinas possibilita a formação do “consenso de sobreposição” [*overlapping consensus*] formado por valores “políticos” que podem ser endossados pelas várias

¹²³Vita, 1993, pp. 46-47.

doutrinas abrangentes razoáveis que compõem as sociedades liberais e pelo qual cada doutrina, a partir de sua perspectiva particular, é capaz de ratificar a “concepção política”¹²⁴, que é *free-standing*, isto é, que é um corpo de valores políticos que podem ser pensados sem se recorrer à totalidade de cada doutrina abrangente.

A razão pública é uma “faculdade intelectual e moral ancorada nas capacidades dos seus membros” e que serve para decidir sobre questões controversas dentro de uma sociedade bem-ordenada, na qual as instituições já estão de acordo com os princípios de justiça¹²⁵. Ela é pública nos seguintes sentidos: é a “razão dos cidadãos”, tem por objeto o domínio público (as instituições políticas fundamentais) e sua natureza e conteúdo também são públicos¹²⁶. E, para que esses sentidos se realizem conjuntamente – dando estabilidade ao “consenso de sobreposição” –, é necessário que a forma de raciocínio seja pública. Isso implica que os cidadãos devem se ver como livres e iguais; devem raciocinar e argumentar, preferencialmente, com idéias políticas; devem ter sempre presentes a reciprocidade e a tolerância como valores políticos; devem se perguntar se as suas proposições seriam aceitáveis para quaisquer pessoas razoáveis; e devem pensar em termos de instituições básicas da sociedade. Se isso for cumprido, a razão pública está sendo honrada e as instituições básicas que respeitarem o que ela propuser poderão ser aceitas voluntariamente até para aqueles que se situam nas posições sociais mais desfavoráveis¹²⁷.

¹²⁴ “Categoria do político” é uma expressão usada pelo tradutor de Rawls (2000) e “concepção política” é o termo escolhido pelo tradutor de Rawls (1997). É importante destacar que, aqui, o sentido do adjetivo “político” é fazer parte do consenso de sobreposição e não estar sujeito às variações dos equilíbrios de força entre os diversos grupos sociais ao longo do tempo (Rawls, 1997, p. 148).

¹²⁵ Diferentemente de Kant, para quem o “uso público da razão” serve para pensar o direito e a política moral em geral. Em Rawls, a razão pública se aplica aos “elementos constitucionais essenciais” e às “questões de justiça básica”.

¹²⁶ Rawls, 1997, pp. 205-206.

¹²⁷ Rawls, 1997, p. 234.

Isso não esgota a questão da razão pública. A argumentação deve ser, preferencialmente, baseada na “categoria do político”. Em *Liberalismo Político*, isso é bastante acentuado. O autor diz que os grupos podem usar argumentos de suas doutrinas abrangentes para justificar os valores da concepção política de justiça adotada pela sua sociedade como um todo, mas, no debate público, as razões públicas devem predominar fortemente. Apesar disso, Rawls afirma que, de acordo com as circunstâncias históricas, pode ser justificado que se use a própria doutrina abrangente para se mostrar confiável aos olhos dos demais grupos ou pensar de acordo com termos da doutrina abrangente do outro a fim de saber se algo é aceitável por ele. Mas isso deve se limitar tanto quanto possível¹²⁸.

Essa posição muda um pouco em *A Idéia da Razão Pública Revista*. Nela, o exercício de se justificar perante o outro usando os valores da nossa própria doutrina é denominada “declaração” é considerada uma maneira importante e positiva de deixar o outro tranqüilo quanto a nossas intenções, não sendo um procedimento a ser visto com reservas. O mesmo se pode dizer de tentar convencer o outro usando argumentos da doutrina abrangente deste, o que é chamado de “conjetura”¹²⁹. Neste texto, Rawls não parece temer que isso proporcione alguma ameaça ao predomínio da razão pública sobre as “razões sociais não públicas”¹³⁰.

A concepção política liberal ou categoria do político – que Rawls pensa ser passível de ser aceita por todos os grupos pertencentes ao âmbito do pluralismo razoável de uma sociedade liberal – possui duas partes: (1) “valores substantivos de justiça para a

¹²⁸ Rawls, 1997, pp. 235-239.

¹²⁹ Rawls, 2001, pp. 204-205.

¹³⁰ Rawls usa essa expressão em Rawls, 1997, p. 216, nota 7. Esse termo é construído porque o autor diz que não quer que entendam a sua concepção de razão pública como algo oposto à razão privada, diz ele: “esta última é por mim ignorada”. Trata-se de razões sociais não públicas porque são “razões das associações [particulares] na sociedade que formam a cultura de fundo”.

estrutura básica” e (2) “parâmetros de orientação da discussão [discurso e debate público]”. Trata-se de dois tipos de valores políticos: os da justiça política e os da razão pública. Os primeiros incluem, entre alguns outros, a igual liberdade política e civil. Os últimos incluem a razoabilidade e a civilidade (entendida como respeito aos outros como pessoas com o mesmo status social moral que nós mesmos)¹³¹.

Para completar, esses valores devem ser incorporados por todos os cidadãos, mas Rawls não está falando de uma grande deliberação constante entre todos e sobre todos os assuntos políticos. Idealmente, o exercício da razão pública deve ser realizado por cada cidadão e é de se esperar que desempenhem papéis de orientação do voto dos eleitores, mas são os políticos, os partidos, o Supremo Tribunal da Justiça e o Tribunal Constitucional¹³² que realmente praticam a razão pública à vista de toda a sociedade, ou daqueles que estejam interessados.

Se os cidadãos, os políticos, o Supremo Tribunal e etc. respeitam os valores políticos de justiça básica e de orientação do inquérito e honram a razão pública, o processo público se desenrola de maneira a surgirem diversas respostas às questões da própria razão pública e a resposta que prevalece varia no decorrer da história das sociedades. E “é importante que seja assim; do contrário, as reivindicações de grupos ou interesses resultantes de mudança social poderiam ser reprimidos e deixar de ganhar voz política adequada”¹³³. A razão pública de Rawls não deixa de funcionar como uma espécie de “doutrina exercitante das concepções de justiça liberal possíveis”¹³⁴. Estas

¹³¹ Rawls, 1997, p. 219.

¹³² Este último deve ser, segundo Rawls, a instituição exemplar da razão pública, o que não significa afirmar que as instituições legislativas não estejam submetidas às injunções da razão pública ao deliberar sobre “elementos constitucionais essenciais” e sobre “questões de justiça básica”.

¹³³ Rawls, 2001, pp. 187-188.

¹³⁴ Aqui, remeto-me à caracterização que Gerhardt elabora sobre a política para Kant como sendo a “doutrina exercitante do direito” [racional].

concepções estão “em processo” e “exigem a publicidade de moto próprio” como acontece no caso da interpretação de Gerhardt sobre a concepção de política de Kant.

O diálogo entre as concepções políticas e as doutrinas abrangentes é mais hipotético do que uma prática democrática cotidianamente exercida, mas sua possibilidade mostra que a concepção política é *realmente* “política” e respeitadora do “consenso de sobreposição”. Se não houvesse conexão possível entre os dois níveis – o da “categoria do político” o das doutrinas abrangente – , certamente não haveria aceitação voluntária e nem “legitimidade *política*”. Não devemos confundir o debate político efetivo com o exercício de justificação moral envolvido na idéia de razão pública. Mas, é de se esperar e desejar que uma concepção de justiça tenha relevância pública e que padrões de argumentação moral (como os da razão pública) penetrem no debate público efetivo.

2.1.3.4. Pensado tolerância a partir da justiça interna rawlsiana

Dado o arcabouço teórico e metodológico rawlsiano, com sua representação normativa do social a partir dos conceitos de sociedade, circunstâncias da justiça, estrutura básica da sociedade, pluralismo moral e razoabilidade, com sua construção da universalização da justiça a partir dos argumentos da posição original, do equilíbrio reflexivo e com a procura de um “consenso de sobreposição” que possibilite a criação de uma “categoria do político” que seja “free standing”, podemos considerar, seguindo Vita, que

“A questão da tolerância liberal pode ser formulada da seguinte forma, uma vez que as instituições básicas de uma sociedade liberal justa devem poder ser justificadas, a cada um de seus cidadãos, por razões que ninguém poderia razoavelmente rejeitar, essa justificação não pode se fundamentar em convicções e valores que são aceitos somente por uma parte dos cidadãos. Se esse tipo de parcialidade ocorre, os cidadãos que tem os seus valores ignorados podem argumentar que o poder político – a coerção coletiva – está sendo empregado *contra* aquilo que eles julgam ser mais verdadeiro. É utópico imaginar que é possível garantir que todas as percepções permissíveis do bem encontrarão condições favoráveis para florescer e ganhar adeptos em uma sociedade liberal justa. Rawls gosta de dizer, atribuindo a idéia a Isaiah Berlin) que ‘não há mundo social sem perda’. Mas os méritos relativos do liberalismo – sempre na versão que estamos estudando – perante outras teorias políticas devem ser avaliados tendo em vista sua pretensão a ser a doutrina que, se consistentemente aplicada, garantiria o maior espaço possível para o florescimento de diferentes visões sobre o que torna a vida digna de ser vivida”¹³⁵.

E, dentro do sistema rawlsiano, todas as doutrinas abrangentes razoáveis podem florescer se seus membros nela decidirem permanecer, pois sua “justiça como equidade” fornece a todos condições civis, políticas e sócio-econômicas de seguirem os planos razoáveis de vida que consideram mais atraentes.

2.2. O Direito dos Povos rawlsiano

Em *O Direito dos Povos*, John Rawls sistematiza as suas idéias a respeito do dever ser da justiça internacional. Neste livro, é imaginado um cenário internacional formado por “povos liberais razoáveis”, “povos não-liberais decentes”, “Estados fora da lei”, “sociedades sob o ônus de fortes condições desfavoráveis” e “absolutismos benevolentes”. E o “Direito dos Povos” rawlsiano é o direito que rege as relações entre os povos da “Sociedade dos Povos”, que é formada pelos “povos liberais razoáveis” e

¹³⁵ Vita, 2000, p. 278.

pelos “povos não-liberais decentes”. Segundo Rawls, o Direito dos Povos contém “os ideais e princípios da *política exterior* de um povo liberal razoavelmente justo”¹³⁶.

Rawls utiliza o termo “povo” em lugar de Estado para distinguir as entidades que participam do Direito e da Sociedade dos Povos das unidades irrestritamente soberanas e movidas por interesses prudenciais e racionais tratadas pelo direito internacional positivo e pela teoria realista das relações internacionais¹³⁷. Essa “soberania tradicional” permitia aos Estados terem a autonomia de tratar como bem entendessem as populações dentro de suas fronteiras e de se relacionarem como bem entendessem com os demais Estados¹³⁸. Os povos, por seu lado, teriam sua soberania e “interesses fundamentais” limitados pela razoabilidade e decência que marcam seu caráter moral¹³⁹ e induzem ao respeito pelos outros povos e pelos direitos humanos. Ao mesmo tempo em que esses limites são “próprios da razoabilidade e decência” – que são características culturais – estas mesmas restrições “derivam” do próprio Direito dos Povos que seria aceito pelos povos em conjunto e em circunstâncias adequadas¹⁴⁰. Uma última característica dos povos é que eles têm seus próprios governos internos que podem ser liberais, democráticos e constitucionais ou “não liberais decentes”¹⁴¹. Os “interesses fundamentais dos povos”, segundo Rawls, são: o seu território; a sua independência política; segurança e bem-estar de seus membros; a liberdade de sua cultura; e o “amour-propre” rousseauiano, que é o interesse em receber o respeito e reconhecimento de sua igualdade perante os outros povos¹⁴².

¹³⁶ Rawls, 2001, p. 12.

¹³⁷ Rawls, 2001, p. 38.

¹³⁸ Rawls, 2001, pp. 34-35.

¹³⁹ Rawls, 2001, p. 38.

¹⁴⁰ Rawls, 2001, pp. 35-36.

¹⁴¹ Rawls, 2001, p. 3.

¹⁴² Rawls, 2001, p. 44.

Os “povos liberais” são aqueles com concepções de justiça que aceitam pacificamente o “fato do pluralismo”¹⁴³ e o “pluralismo moral razoável”¹⁴⁴ dentro de suas próprias sociedades e cuja “natureza moral” lhes permite oferecer termos de cooperação aceitáveis para os outros povos – principalmente porque são povos que não possuem concepções abrangentes de bem, apenas os seus cidadãos as possuem. De acordo com isso, eles têm “governos constitucionais razoavelmente justos” que servem aos “interesses fundamentais” dos seus cidadãos (cujo *status* político é igual) e que estão sob controle político eleitoral¹⁴⁵.

Os “povos decentes” ou “hierárquicos decentes”¹⁴⁶ são sociedades não liberais cujos membros não possuem *status* e cidadania igual, mas cujas instituições possuem alguma forma de “hierarquia de consulta decente” que permite a todos os seus membros desempenhar um “papel substancial nas decisões políticas”; são sociedades que respeitam os direitos humanos¹⁴⁷; e que “honram” um “Direito razoavelmente justo para a Sociedade dos Povos”¹⁴⁸.

Os “povos bem-ordenados” são os povos “liberais razoáveis” e os “não liberais decentes”, que, juntos, compõem a Sociedade dos Povos, que se caracteriza por seguir os ideais e princípios do Direito dos Povos nas suas relações mútuas¹⁴⁹.

¹⁴³ Termo usado por Rawls em *Uma Teoria da Justiça*.

¹⁴⁴ Termo usado por Rawls em *O Liberalismo Político*.

¹⁴⁵ Rawls, 2001, pp. 30-31.

¹⁴⁶ O único tipo de “povo decente” especificado pelo autor é o “hierárquico decente”, mas ele admite que possam existir outros.

¹⁴⁷ Os direitos humanos, para Rawls, não se confundem com os direitos das constituições nacionais liberais. São “uma classe especial de direitos urgentes” que são respeitados tanto por povos liberais quanto por “povos hierárquicos decentes”, como por exemplo a proibição da escravidão, a liberdade de consciência e a segurança de grupos étnicos minoritários. Eles impõem um “limite ao pluralismo”, criando uma esfera mínima de direitos individuais que não podem ser violados e sua universalidade está no fato de serem válidos independentemente de serem endossados pelos Estados (Rawls, 2001, pp. 102-106).

¹⁴⁸ Rawls, 2001, p. 3, nota 2 e também parágrafo da p. 4.

¹⁴⁹ Rawls, 2001, pp. 3-5.

Estão excluídos da Sociedade dos Povos os “Estados fora-da-lei”, que possuem interesses expansionistas e violadores dos direitos humanos¹⁵⁰; as “sociedades sob o ônus de condições desfavoráveis” (chamadas simplifadamente de “sociedades oneradas”), condições estas que não lhes permitem serem bem ordenadas; e os “absolutismos benevolentes”, que “honram os direitos humanos”, mas cujos membros não desempenham um papel significativo nas decisões políticas”¹⁵¹.

E a estrutura básica da Sociedade dos Povos é formada pelas estruturas básicas domésticas de cada povo bem-ordenado, pelos organismos multilaterais de cooperação que podem ser criados dentro da Sociedade dos Povos e pelo Direito dos Povos rawlsiano, que é formado pelos oito princípios seguintes:

- 1) “os povos são livres e independentes, e a sua liberdade e independência devem ser respeitadas por outros povos”;
- 2) “os povos devem observar tratados e compromissos”;
- 3) “os povos são iguais e são partes em acordos que os obrigam”;
- 4) os povos sujeitam-se ao dever de não-intervenção”;
- 5) “os povos têm o direito de autodefesa, mas nenhum direito de instigar a guerra por razões que não a auto-defesa”;
- 6) “os povos devem honrar os direitos humanos”;

¹⁵⁰ Rawls, 2001, p. 5.

¹⁵¹ Rawls, 2001, p. 5.

7) “os povos devem observar certas restrições especificadas na conduta da guerra”;

8) “os povos têm o dever de assistir a outros povos vivendo sob condições desfavoráveis que os impeçam de ter um regime político e social justo e decente”¹⁵².

Neste cenário internacional imaginado por Rawls, os povos e Estados são vistos como unidades consideravelmente fechadas cujas interações não afetam significativamente suas composições e estruturas internas e cujas dificuldades e facilidades políticas, sociais e econômicas são de responsabilidade do próprio país.

E o “princípio de legitimidade liberal” – segundo o qual o exercício do poder político só é plenamente justificado quando exercido em consonância com princípios de justiça que se pode esperar razoavelmente que sejam aceitáveis para todos os que vivem sob eles, inclusive os que se situam nas piores posições da estrutura básica da sociedade – não se aplica aos indivíduos sob o Direito dos Povos, pois iria contra o “espírito de tolerância liberal” obrigar os povos não-liberais decentes a se comportarem como liberais e a respeitarem os direitos de seus cidadãos de maneira igualitária. E o argumento rawlsiano mais poderoso em defesa desta posição normativa é, na leitura de Kuper¹⁵³, o de que é importante para os indivíduos das sociedades decentes terem sua filiação cultural respeitada.

Os capítulos 3 e 4 serão dedicados, respectivamente, aos problemas expostos nestes dois últimos parágrafos.

¹⁵² Rawls, 2001, pp. 46-47.

¹⁵³ E que é considerado central nas palavras do próprio Rawls.

CAPÍTULO 3

INTERDEPENDÊNCIA MUNDIAL: UMA JUSTIFICAÇÃO DA TOLERÂNCIA GLOBAL

3.1. Para uma crítica do modelo rawlsiano de representação da realidade global

Este capítulo tratará da objeção rawlsiana a uma concepção de justiça global baseada na ausência de uma “sociedade” e de uma “estrutura básica” globais.

Como foi visto anteriormente, no cenário internacional imaginado por Rawls, os povos e Estados são vistos como unidades consideravelmente fechadas cujas interações não afetam significativamente suas composições e estruturas internas e cujas dificuldades e facilidades políticas, sociais e econômicas são de responsabilidade do próprio país. Além disso, a perspectiva rawlsiana do direito internacional é Estado-cêntrica, pois seus atores são Estados e seus sujeitos de direito também. Isso é bastante questionável do ponto de vista das teorias das relações internacionais numa realidade de crescente globalização e transnacionalização dos processos. Se este modelo não for capaz de dar conta do mundo tal como é, também será inadequado para pensarmos a

justiça como deve ser, pois as leis devem ser pensadas de modo que se corrijam as injustiças que podem advir das ações dos diversos atores¹⁵⁴. A possibilidade que será investigada aqui é a de que, talvez, “o mundo tal como é” imponha deveres morais universais em relação a uma concepção global de tolerância.

Pensando no mundo tal como é, Rawls e Kant dizem que as pessoas possuem identidade de interesses em viver em sociedade porque a cooperação social possibilita benefícios que não se alcançam individualmente, mas também possuem conflitos de interesses porque a realidade é de escassez moderada e muitos preferem receber o maior quinhão possível dos benefícios advindos da cooperação social. São as já mencionadas “circunstâncias da justiça” de Rawls¹⁵⁵, ou, em termos kantianos, a “sociabilidade insociável”¹⁵⁶. Ao tratar disto, Rawls se refere especificamente ao âmbito doméstico. Kant não explicita esta restrição do escopo da “sociabilidade insociável” e coloca este problema em *À Paz Perpétua*, que trata da necessidade do Direito não apenas no plano doméstico, mas também nos planos inter-estatal e cosmopolita¹⁵⁷. Em todo caso, como a escassez moderada, o pluralismo moral e a produção de bens e malefícios também ocorrem no plano global, parece-me bastante adequado considerar que estas “circunstâncias da justiça” também operam no âmbito global, que inclui relações intra-estatais, inter-estatais e transnacionais¹⁵⁸. Um âmbito assim caracterizado é incompatível com o modelo de representação normativa de *O Direito dos Povos*.

¹⁵⁴ Aqui, refiro-me à uma citação de *O Contrato Social* de Rousseau à qual Rawls sempre recorre e que diz que devemos pensar “os homens tal como são” e “as leis como poderiam ser”.

¹⁵⁵ Rawls, 1993, pp. 27-28.

¹⁵⁶ Kant, 1995, p. 25.

¹⁵⁷ Kant, 1995.

¹⁵⁸ Conforme apontado por Álvaro de Vita em conversa sobre o meu texto, as “circunstâncias subjetivas da justiça” são as que apresentam os maiores desafios à justificação dos princípios de justiça no plano internacional. Elas serão no capítulo seguinte.

No plano interno, estas “circunstâncias de justiça” imprimem seus efeitos sobre os diversos atores – individuais e coletivos – através da “estrutura básica da sociedade”. Voltemos brevemente ao que isto significa.

Em *Uma Teoria da Justiça* de Rawls, a sociedade é uma associação mais ou menos auto-suficiente de pessoas que agem e se relacionam de acordo com certas regras que reconhecem como vinculativas e que especificam um sistema de cooperação que visa vantagens mútuas¹⁵⁹. E “o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade”, que é a forma como as principais instituições políticas, econômicas e sociais distribuem os benefícios e encargos advindos da cooperação social. As liberdades jurídicas, a concorrência de mercado, a propriedade privada e a família monogâmica são exemplos dessas instituições. Elas definem os direitos, deveres e expectativas de vida de cada um. “A estrutura básica da sociedade é o objeto primário da justiça porque as suas conseqüências são profundas e estão presentes desde o início” nas várias situações sociais, favorecendo algumas “posições” em detrimento de outras, de maneira a produzir “desigualdades profundas”. É a essas desigualdades que “os princípios da justiça devem se aplicar em primeiro lugar, presidindo a escolha das instituições políticas, econômicas e sociais”. “A justiça de um modelo de sociedade depende essencialmente da forma como são atribuídos os direitos e deveres fundamentais, bem como das oportunidades econômicas e condições sociais nos diferentes setores da sociedade”¹⁶⁰. Deve haver uma concepção de justiça sobre a estrutura básica da sociedade porque ela é coercitiva numa associação fechada que não é voluntária – isto é, os indivíduos não escolhem estar ou não inseridos nessa estrutura, entram ao nascer e têm um alto ônus de saída, pois foi nela que se socializaram e que têm seus grupos de convivência.

¹⁵⁹ Rawls, 1993, p. 28.

¹⁶⁰ Rawls, 1993, p. 30.

O conceito de estrutura básica acima exposto possui muitos componentes e não há uma única interpretação possível sobre o que é englobado no conceito de estrutura básica e sobre quais as implicações normativas desse conceito. E a nossa percepção da existência ou da inexistência de uma estrutura básica global depende de que elementos da definição de estrutura básica realçamos. Se realçamos que a estrutura básica é um arranjo que distribui benefícios e encargos da cooperação; que através dessa cooperação se produz benefícios que não seriam alcançadas por indivíduos (ou países) isolados; que os arranjos de cooperação são coercitivos e inescapáveis e que possuem conseqüências profundas sobre as expectativas de vida dos indivíduos; não temos como negar que tudo isso faz parte da realidade mundial. Dentro desta perspectiva, podemos inclusive considerar que o pertencimento a um país como cidadão (ou súdito), faz parte de uma possível estrutura básica global.

Não me parece que Rawls tenha dado respostas satisfatórias para negar que existam circunstâncias de justiça, cooperação e coerção no sistema global. A realidade internacional também possui desigualdades profundas; também pode ser considerada um sistema de cooperação em que se geram bens que não poderiam ser criados por Estados isolados e que não são distribuídos igualitariamente; o sistema global de produção e reprodução de desigualdades econômicas, políticas e militares é inescapável e afeta profundamente as vidas individuais; e a igualdade moral entre todos os seres humanos também é normativamente válida no plano internacional.

Ao invés de se deter sobre esses fatos, Rawls considera que cada povo é responsável pela sua própria situação política, econômica e social, sustentando que

“um papel importante do governo, por mais arbitrarias que possam parecer as fronteiras de uma sociedade a partir de um ponto de vista histórico, é ser o agente eficaz de um

povo que assume a responsabilidade pelo seu território e pelo tamanho da sua população, assim como pela manutenção da integridade ambiental da terra. A menos que um agente definido receba a responsabilidade de manter um bem e suporte o prejuízo por não fazê-lo, esse bem tende a deteriorar-se. No meu relato, o papel da propriedade é impedir que essa deterioração ocorra. Nesse caso, o bem é o território do povo e sua capacidade de sustentá-lo *perpetuamente*, e o agente é o próprio povo politicamente organizado. A condição de perpetuidade é crucial. Os povos devem reconhecer que não podem compensar a falha em regular seu crescimento demográfico ou em cuidar da sua terra, mediante conquista ou migração para o território de outro povo sem o seu consentimento”¹⁶¹.

No entanto, ao contrário do que pensava Rawls, a responsabilidade pelo território, pelo tamanho da população e pela integridade ambiental não pode ser colocada inteiramente a cargo do governo, porque as relações internacionais não são meramente relações inter-estatais e se dão sob padrões de produção de desigualdade globais.

Dentro do sistema de representação da realidade internacional elaborado em *O Direito dos Povos*, as causas das migrações e do problema dos refugiados não existem na Sociedade dos Povos liberais e decentes porque nela não há perseguição a minorias étnicas e religiosas, não há fome, pressão populacional, opressão política ou qualquer forma de negação de direitos humanos no âmbito doméstico, sendo que todos estes problemas foram solucionados pelo governo de cada país liberal ou decente¹⁶².

No entanto, se olharmos para “o mundo tal como é”, há questões de desigualdade de poder econômico, político e militar entre países que permitem a algumas sociedades nacionais resolver seus problemas domésticos mais facilmente do que outras. Isso não significa que não existam responsabilidades e falhas por parte dos

¹⁶¹ Rawls, 2001, p. 10.

¹⁶² Rawls, 2001, pp. 10-11.

governos nacionais, mas apenas que elas não existem de maneira isolada do âmbito global e que, por isso, os indivíduos dos diversos países não podem ser deixados completamente à mercê de Estados fora da lei, absolutismos benevolentes ou sociedades oneradas.

Como lembra Thomas Pogge, há pelo menos três conexões entre as populações dos países centrais e as dos países periféricos que são moralmente relevantes

“First, their [dos países periféricos] social starting positions and ours have emerged from a single historical process that was pervaded by massive grievous wrongs. The same historical injustices, including genocide, colonialism, and slavery, play a role in explaining both their poverty and our [dos países centrais] affluence. Second, they and we depend on a single natural resource base, from the benefits of which they are largely, and without compensation, excluded. The affluent countries and the elites of the developing world divide these resources on mutually agreeable terms without leaving ‘enough and as good’ for the remaining majority of humankind. Third, they and we coexist within a single global economic order that has a strong tendency to perpetuate and even to aggravate global economic inequality. § Given these connections, our failure to make a serious effort toward poverty reduction may constitute not merely a lack of beneficence, but our active impoverishing, starving, and killing of millions of innocent people by economic means”¹⁶³.

Ao tratar de como a interdependência global afeta os países pobres, Pogge lembra que qualquer grupo que controla efetivamente os meios de coerção estatais é reconhecido internacionalmente como o governo legítimo de seu povo e território, independentemente da maneira como chegou ao poder, do modo como exerce o poder e é apoiado ou combatido pela população que governa. E o fato de qualquer – ou quase qualquer – governo ser reconhecido internacionalmente significa que esse grupo que governa é aceito como aquele que possui o direito exclusivo de tomar empréstimos em

¹⁶³ Pogge, 2001, p. 14.

nome desse país [*international borrowing privilege*] e o direito exclusivo de dispor dos recursos naturais desse país da maneira que mais lhe aprouver [*international resource privilege*]; assim, esses governantes conseguem angariar fundos internacionais via empréstimos, usando como garantia os esforços produtivos do povo que governa e conseguem angariar capital negociando os recursos naturais e produtivos do país que governa¹⁶⁴; nessas duas relações, em geral, saem ganhando as elites dos países periféricos, as elites econômicas que negociam com esses governos e, possivelmente, a população dos países de onde provêm essas elites.

Acrescenta-se a isso o fato de que muitos governantes possuem não apenas inabilidade para resolver os problemas de seus países, mas também falta de vontade de resolvê-los por serem beneficiários privilegiados da corrupção oficial e das desigualdades econômicas mundiais¹⁶⁵.

Segundo Pogge, tudo isso mostra que a cultura nacional e as políticas dos países periféricos são influenciadas pela interdependência global por pelo menos quatro motivos. A interdependência global afeta (1) o tipo de pessoas que exerce o poder político nesses países, (2) as alternativas políticas de que dispõem, (3) os incentivos que essas pessoas recebem para optar por diferentes alternativas políticas, e (4) o impacto das decisões tomadas sobre as pessoas nas posições mais desfavorecidas de seu país. Sendo que

“In many ways, our global order is disadvantageous to the global poor by sustaining oppression and corruption, and hence, poverty, in the developing world. It is hardly surprising that this order reflects the interests of the wealthy and powerful states. Their governments, dependent on our votes and taxes, work hard on shaping the rules for our benefit. To be sure, the global poor have

¹⁶⁴ Pogge, 2001, pp. 19-20.

¹⁶⁵ Pogge, 2001, p. 18.

their own governments. But almost all of them are too weak to exert real influence on the organization of the global economy. More important, these governments have little incentive to attend to the needs of their poor compatriots, as their continuation in power depends on the local elite and on foreign governments and corporations”¹⁶⁶.

Conforme argumenta Pogge, Rawls minimiza o importante papel causal da ordem econômica global sobre a produção da pobreza e da desigualdade. E negligencia o fato de que maneiras alternativas de organização da cooperação econômica mundial possuem efeitos distributivos diversos e agem diferentemente sobre as possibilidades que os países pobres têm de se desenvolver economicamente¹⁶⁷. E as capacidades econômicas dos países, por sua vez, possuem implicações sobre outros âmbitos da vida doméstica, pois economia, política, desenvolvimento sócio-econômico e capacidade de lidar com conflitos internos (culturais, religiosos, étnicos etc.) são aspectos interligados.

A fim de entender um pouco melhor essa interdependência global e interdependência entre diferentes setores da realidade global, farei um breve parêntese em que mencionarei alguns pontos em que essa interligação ocorre. A intenção não é fazer uma discussão teórica sobre como abordar as relações internacionais, mas apenas enxergar mais de perto a realidade internacional, com o intuito de pensar melhor o modelo do mundo que devemos usar para aprimorar o nosso entendimento do dever ser da justiça global.

¹⁶⁶ Pogge, 2001, pp. 21-22.

¹⁶⁷ Pogge, 2001, pp. 15-16.

3.2. Exemplos empíricos de interdependência global e de interdependência entre diferentes esferas¹⁶⁸

3.2.1. Ponto 1: inter-relação entre economia e política em âmbito global

Conforme descrito e explicado pelos estudiosos dos novos fenômenos de segurança¹⁶⁹, a estabilidade organizacional dos Estados e seus sistemas de governo, com tudo aquilo que diz respeito às capacidades dos Estados exercerem as funções e atributos comumente considerados estatais, como a detenção do monopólio do uso legítimo da força, a construção e manutenção do aparato institucional estatal, a capacidade de organizar o ambiente político interno, a manutenção das fronteiras, o apaziguamento dos conflitos internos etc., dependem fortemente da capacidade estatal de captação de recursos, que, por sua vez, depende da capacidade da economia do país produzir e reter recursos dentro de suas fronteiras. No sentido contrário, a capacidade econômica do país também depende da capacidade estatal de apaziguar os conflitos internos e de se proteger contra as ameaças externas¹⁷⁰.

E de acordo com as descrições de Barry Buzan, a capacidade de manutenção da estabilidade organizacional estatal é fortemente relacionada ao caráter arbitrário das fronteiras estatais, que se mostra especialmente problemático no caso dos países cujas

¹⁶⁸ Social, econômica, política, ambiental, cultural etc.

¹⁶⁹ Ver Buzan, 1991, Sheehan 2004 e Villa, 1999. São chamados de “novos fenômenos de segurança” aqueles que não podem ser reduzidos a uma dimensão puramente militar e que não podem ser analisados e superados usando-se abordagens puramente Estado-cêntricas.

¹⁷⁰ Novamente, ver Buzan, 1991, Sheehan 2004 e Villa, 1999.

fronteiras foram demarcadas num contexto de disputas e políticas de colonização e intervenção de países centrais sobre áreas periféricas¹⁷¹. Esse é o caso de muitos países que não são “bem ordenados” por motivos fortemente atrelados a ações típicas de “Estados fora-da-lei”, executadas no contexto das colonizações européias e da política da Guerra Fria. Temos aqui uma evidência de que as questões que afetam os cidadãos dos diversos Estados são influenciadas pelas relações entre os Estados e que essas relações não são fruto exclusivo das tomadas de decisão dos Estados tomados individualmente. Há nas relações entre os Estados e no âmbito da segurança política aquilo que Kant chama de troca de influências recíprocas que justificam a necessidade do direito.

E, conforme explica Sheehan, a prosperidade econômica é necessária à manutenção das capacidades organizacionais, militares e diplomáticas dos Estados e para que haja estabilidade política e bem-estar para os cidadãos¹⁷². A globalização da produção e o crescimento do comércio e da competição econômica tornam os fatores de produção mais móveis. Os governos sabem que as companhias investirão onde os custos forem menores, a mão-de-obra mais adequada e a economia e a política mais estáveis. Com o crescimento dos licenciamentos, acordos de co-produção, *joint ventures*, alianças entre corporações e sub-contratações, a produção industrial passou do controle nacional para o multinacional¹⁷³.

Em relação a tudo isso, os países não funcionam como unidades separadas e isoladas. Com o crescimento dos fluxos de tecnologias, pessoas, finanças e comércio, criam-se crescentemente riscos econômicos que independem da ação estatal unilateral. Segundo Villa, a economia chegou a um grau de globalização em que a

¹⁷¹ Buzan, 1991, p. 433.

¹⁷² Sheehan, 2004, p. 66.

¹⁷³ Sheehan, 2004, pp. 74-75.

“disfuncionalidade” de uma de uma peça se tornou capaz de desestabilizar o conjunto, ou seja, passou a “funcionar como um sistema”. E as ameaças não são produzidas apenas pelos países centrais, como pode ser verificado pelos casos das crises de petróleo¹⁷⁴.

“O bem-estar econômico dos cidadãos, ou a sua ausência, de forma alguma é determinado somente pelas providências econômicas estatais – ou pela falta delas”¹⁷⁵.

Nessa área, é muito evidente o caráter global e não meramente inter-estatal das trocas de influência e produção de riscos e ameaças. Há, aqui, um sistema global operando sobre “circunstâncias de justiça” e produzindo desigualdades e dominações em diversos planos, pois, como aponta Sheehan, há, anualmente, um fluxo maciço de riqueza dos países pobres para os ricos que, claramente, ameaça a estabilidade interna dos Estados periféricos. Os países periféricos – em que vive a maioria dos pobres e famintos – são aqueles que produzem grande parte dos alimentos do mundo, que são consumidos largamente pelos países centrais. Países como a China e a Índia, apesar de suas enormes produções agrícolas, consomem bastante menos grãos *per capita* do que a Itália e os Estados Unidos, por exemplo. E, em 1999, Bangladesh, com sua enorme população de pobres e famintos, produziu, em 1999, mais de 22 milhões de toneladas de grãos, o que seria suficiente para alimentar os seus pobres neste mesmo ano, não fossem os padrões de relações nacionais e globais que impedem o acesso destes pobres aos alimentos produzidos em seu próprio país¹⁷⁶.

De acordo com Buzan, todo esse quadro aponta para a persistência de desvantagens estruturais nos países de desenvolvimento industrial tardio e que estão entre os menos ricos e capazes de suprir as necessidades de seus habitantes:

¹⁷⁴ Villa, 1999, pp. 139-140.

¹⁷⁵ Villa, 1999, p. 141.

¹⁷⁶ Sheehan, 2004, pp. 78-80.

“The consequences of such weakness range from inability to sustain the basic human needs of the population (as in Sudan, Bangladesh, Ethiopia, Liberia), through the disruption of fluctuating and uncertain earnings from exports of primary products (as in Zambia, Peru, Nigeria), to inability to resist the policy pressures of outside institutions in return for needed supplies of capital (as in Brazil, Argentina, Tanzania). There seems no reason to expect any fundamental change in the overall problem of the periphery in occupying a weak position in a global market whose prices, trade, finance and technical evolution are all controlled from the centre”¹⁷⁷.

Buzan mostra um outro aspecto em que a segurança econômica se conecta com outras dimensões de risco, aquilo que ele define como “*de facto institutional recolonization*”. Segundo ele, em algumas partes da periferia, especialmente naquelas em que as estruturas econômicas e estatais importadas dos países centrais falharam, ocorrem processos de re-colonização institucional através de atos diplomáticos e de organismos multilaterais. Isso se dá em vários países da África, do sul e sudeste asiáticos e da América Central e do Caribe. A menor intensidade das sensibilidades anti-colonização surgidas nos processos de independência, as dificuldades econômicas e políticas desses países e o fortalecimento das instituições globais numa sociedade internacional dominada pelo ocidente levaram a um retorno ao *status* de Estados administrados [*managed*] por agentes externos. Isso ocorre em vários lugares através da influência do Fundo Monetário Internacional (FMI) e do Banco Mundial (BM)¹⁷⁸.

E, são especialmente importantes porque, conforme reconhece Michael Sheehan,

“The confrontation with the global economic structure can be seen as being disciplinary, in the sense that it operates to maintain the privileged position of elites within national societies, and of the hegemonic West against the less developed states of the world”¹⁷⁹.

¹⁷⁷ Buzan, 1991, p. 446.

¹⁷⁸ Buzan, 1991, p. 447.

¹⁷⁹ Sheehan, 2004, p. 66.

Este exemplo reúne a interdependência econômica global, a interdependência política global e a interdependência entre os aspectos econômicos e políticos no plano mundial. Isso não pode ser negligenciado pela teoria política normativa da tolerância, pois:

- Se a capacidade dos países construírem e manterem seu Estado, organizar seu ambiente político interno e apaziguar conflitos é influenciada por questões que transcendem as fronteiras estatais, isto precisa estar representado na situação de acordo original a partir da qual se discutirá as exigências normativas da tolerância sobre os vários Estados e sobre os organismo multilaterais.
- Se há intercâmbio entre os aspectos políticos e econômicos tanto no âmbito interno quanto no internacional, não podemos simplesmente pressupor que as questões de tolerância se restringem a direitos civis e políticos separados de qualquer substrato econômico. Isso sem se referir a fatos como o de que não deve haver tamanha desigualdade econômica que o direito de voto e de expressão política (de indivíduos, grupos ou Estados) possa ser comprado, que é uma das razões de ser do segundo princípio da justiça como equidade.

3.2.2. Ponto 2: inter-relação entre meio-ambiente, pobreza e conflito entre comunidades em âmbito global

Outro âmbito em que as trocas de influências recíprocas extrapolam os limites estatais e são inegavelmente globais é o setor ambiental, vide os exemplos da inundação de áreas litorâneas devido a pequenos aumentos no nível do mar, a chuva ácida, o efeito estufa, a diminuição da camada de ozônio, o envenenamento das águas dos rios e lagos, a extinção de espécies animais, a desertificação e o desflorestamento etc. Numa exposição clara do caráter transnacional dos riscos ambientais, Villa cita o problema do “fluido de material transnacional”, isto é, matérias poluentes que cruzam os limites das fronteiras nacionais e contaminam outros países, podendo desestruturar seus modos normais de vida e desestabilizar seus Estados¹⁸⁰.

E, conforme apontado pelo *Relatório Brundtland*¹⁸¹, há uma relação estreita entre meio ambiente e segurança e entre pobreza, desigualdade e deterioração ambiental.

Na descrição de Villa a respeito dessas inter-relações, massas de refugiados podem ser empurradas pela miséria ou pela guerra sobre meios ambientes antes inexplorados, liberando agentes patogênicos e desequilibrando ecossistemas; também podem poluir rios e criar epidemias. E quando esses problemas se alastram, não há nada que possa remediá-los no curto prazo e o poder que um Estado isolado pode ter para solucionar o problema é muito reduzido.

¹⁸⁰ Villa, 1999, p. 148.

¹⁸¹ Relatório desenvolvido pela Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento – criada pela ONU em 1983 – no período de 1983 a 1987.

“Daí que o Estado é limitado na defesa de seu interesse nacional quando se trata de lidar com ameaças transnacionais não-estratégicas que ultrapassam os limites dos ecossistemas e populações de um país. Isso quer dizer que só é possível tratar as ameaças à segurança ambiental por meio da administração conjunta ou multilateral”¹⁸².

Este problema invade o âmbito das questões de tolerância a partir do momento em que se amplifica o risco global da produção de circunstâncias de escassez ambiental – especialmente em relação à disponibilidade de água potável, terras férteis, ar excessivamente poluído e proliferação de epidemias – capaz de levar a conflitos graves por recursos ambientais e à expulsão de grandes massas de refugiados. A inter-relação entre meio-ambiente, pobreza e conflito precisa ser regulada com base em princípios de justiça e direitos humanos a fim de não eclodir em casos de intolerância extrema.

3.2.3. Ponto 3: inter-relação entre conflitos sociais e a política, a economia e a intolerância em âmbito global

Um outro problema existente na adoção de uma perspectiva Estado-cêntrica da realidade e da justiça global é que, como lembra Sheehan, é raro que as fronteiras sociais e estatais sejam idênticas. Mesmo países bastante homogêneos, como o Japão, possuem minorias. Muitas minorias existem em vários países diferentes – como é o caso dos curdos – e outras se concentram em apenas um país¹⁸³. E, mesmo quando o Estado e a sociedade (no sentido de comunidades étnicas, religiosas e culturais) possuem fronteiras coincidentes, continuam não sendo a mesma coisa e gerando duas lógicas

¹⁸² Villa, 1999, p. 152.

¹⁸³ Sheehan, 2004, pp. 83-84.

diferentes. O Estado é uma estrutura administrativa baseada em um território fixo e critérios formais de pertencimento e cidadania. Já a sociedade não é fixa, estática, coerente ou homogênea e trata, entre outras coisas, da identidade, da maneira como as comunidades pensam e definem a si próprias e dos seus critérios de pertencimento:

“Societal insecurity exists when communities of whatever kind define a development or potentiality as a threat to their survival *as a community*”¹⁸⁴.

Essa idéia serve para analisar vários conflitos graves cuja essência não era estratégico militar e estatal e em que as comunidades locais e a comunidade internacional foram profundamente mobilizadas. Segundo Sheehan, os conflitos foram mais sociais do que Estado-cêntricos nos países bálticos, na antiga Iugoslávia, na Moldávia, no Sri Lanka, no Curdistão e na África Central¹⁸⁵.

Um outro aspecto no qual a questão social é esclarecedora é o da transformação da imigração numa questão de segurança da sociedade e de um modo particular de vida¹⁸⁶.

Buzan lembra que, nos últimos cinco séculos, foram principalmente os migrantes europeus que ameaçaram os demais povos, ameaçando-lhes socialmente, politicamente, economicamente, militarmente, ecologicamente etc. No entanto, atualmente, os maiores fluxos de imigrantes saem da periferia para o centro e este passa a se sentir socialmente ameaçado¹⁸⁷.

Segundo informações citadas por Villa,

¹⁸⁴ Sheehan, 2004, p. 84.

¹⁸⁵ Sheehan, 2004, pp. 83-84.

¹⁸⁶ Sheehan, 2004, p. 96.

¹⁸⁷ Buzan, 1991, p. 448.

“Nos países europeus, as taxas de natalidade chegaram nesta década a quase zero, e nos Estados Unidos são muito baixas. Com isso, a maior reposição populacional corresponde aos migrantes, os quais têm altas taxas de fertilidade. Nos primeiros anos da década de 90, dois terços dos migrantes na Europa eram muçulmanos. Isso origina dois tipos de tensões: de um lado o desafio é demográfico, os migrantes respondem por 10% dos nascimentos na Europa Ocidental, os árabes por 50% dos nascimentos em Bruxelas. Nos Estados Unidos, os hispânicos, negros e asiáticos respondem atualmente por 18% da população do país, projetam-se em 37% para 2020 e mais de 50% para 2050. De outro lado, o desafio é cultural também: as comunidades muçulmanas, quer sejam turcos na Alemanha quer argelinos na França, não se integram às culturas históricas de ambos os países nem dão mostra de que se integrarão. Nos Estados Unidos há evidências de que a resistência à assimilação é mais forte em relação aos mexicanos que em qualquer outro grupo de imigrantes na história do país”¹⁸⁸.

Na luta contra essa ameaça de sobrevivência societal, Buzan diz que são construídas barreiras legais e físicas para os imigrantes indesejados¹⁸⁹. Villa diz que tanto a Europa quanto os Estados Unidos criaram leis de restrição à imigração e de restrição do acesso dos imigrantes aos serviços de saúde, escola e assistência social aos imigrantes ilegais e seus filhos¹⁹⁰.

Junto a estas barreiras constroem-se também aquelas que enfatizam a diferença entre os cidadãos e aqueles que sua sociedade exclui, no que, conforme explica Buzan, as questões de *status* e raça são impossíveis de serem evitadas e se cria um tratamento dos imigrantes como uma classe de criminosos, constituindo-se assim um terreno muito forte para antagonismos sócio-culturais¹⁹¹.

¹⁸⁸ Villa, 1999, p. 155.

¹⁸⁹ Buzan, 1991, p. 448.

¹⁹⁰ Villa, 1999, p. 157.

¹⁹¹ Buzan, 1991, p. 448.

E há neste ponto um problema especialmente espinhoso. Como mostra Didier Bigo¹⁹², as seguranças interna e externa estão convergindo no que tange às fronteiras, ordem e ameaças ligadas à identidade. Isso pode ser observado na percepção dos imigrantes muçulmanos e seus descendentes como uma ameaça à segurança nas suas diversas áreas e às identificações dos inimigos estrangeiros com criminosos no plano interno. Conforme explica Bigo, os cidadãos dos países centrais

“have fears because they believe that the dividing line, which has long been porous, between the forces in charge of security within the territory (i. e., police forces) and those responsible for defending the territory itself (i. e., military force), is now becoming more and more uncertain, that the border of the state is the symbolic level, a powerful boundary, less than before. The distinction between the spheres of police and army is apparently being challenged by, it is said, the existence of transversal threats, by the end of bipolar relations, by the existence of transnational phenomena, and by globalization. (...) The strategies against them [as ameaças transnacionais e sociais] cannot be to seal the state borders but to create new social and electronic boundaries, targeting specific peoples while a majority continue to live in freedom. And, although the street-corner criminal and the foreign enemy used to belong to two separate worlds and continue to be seen as different, the idea that police officers, customs officers, gendarmes, intelligence agencies, and the army all share the same enemies is gaining more and more support”¹⁹³.

Também há problemas sociais graves dentro do centro e dentro da periferia. Há fluxos migratórios consideráveis dentro do continente europeu, em especial do leste para o oeste. E ocorrem migrações em massa dentro do Oriente Médio e do sul da Ásia, devidas à necessidade de fuga para longe de conflitos. Também há movimentos em

¹⁹² Bigo, 2001.

¹⁹³ Bigo, 2001, pp. 93-94.

massa de pessoas na África e no sudeste asiático, estimuladas pela fome, pela guerra e pela repressão política¹⁹⁴.

No âmbito da segurança societal, que reúne pontos de tensão política, sócio-econômica, racial, étnica, religiosa e cultural, as questões de segurança internacional mostram que o local e o global interagem criando padrões de exclusão e dominação que constituem interdependência global, em um plano em que as tolerâncias enquanto “políticas formais” e “informais” se permeiam de modo quase indissociável. Em toda a discussão desta seção, a separação entre as duas dimensões da tolerância só é passível de ser feita enquanto recurso analítico. Atualmente, a interdependência global está agindo sobre a porosidade entre os aspectos sociais e políticos da tolerância de uma maneira dificilmente possível de ser vislumbrada fora do plano utópico do público cosmopolita e esclarecido kantiano e que se realiza agora, no plano real, de forma perversa, através da intolerância contida nas políticas de segurança societal, que institucionalizam politicamente as “políticas informais” cotidianas de intolerância. Esta é uma face do pluralismo moral global em seus aspectos menos razoáveis e que não pode ser negligenciada por teorias normativas da tolerância que pretendam respeitar o “princípio de legitimidade liberal” e estabelecer critérios de justiça para a regulação das arbitrariedades morais existentes nos diversos tipos de pertencimento comunitário, étnico, religioso, cultural, político e estatal.

¹⁹⁴ Buzan, 1991, pp. 449-450.

3.2.4. Sobre os três pontos acima

Os três pontos acima indicam que, ainda que os Estados continuem sendo os principais atores das relações internacionais, torna-se cada vez mais necessária uma concepção do plano internacional como aquilo que Rafael Villa define como um “sistema internacional policêntrico”, ou seja, como “uma entidade supranacional e interdependente, descentralizada, estratificada hierarquicamente e formada pelos planos inter-estatal, transnacional e supranacional”¹⁹⁵. E isso difere muito do modelo de representação do mundo elaborado em *O Direito dos Povos*, que se limita a perceber as questões de justiça internacional como meramente inter-estatais e os Estados como unidades demasiado isoladas. Sendo que, como vimos, as relações de interdependência e poder dentro do sistema internacional policêntrico podem ser entendidas como padrões fortes de determinação das possibilidades de sucesso e fracasso dos diversos países em atender as necessidades e interesses de sobrevivência de seus cidadãos, de modo que talvez possam ser vistas como um tipo de estrutura básica e como objeto de princípios de justiça.

As teorias políticas normativas contemporâneas necessitam dar conta do fato de que precisamos de uma concepção de “tolerância global” – e não meramente inter-estatal e intra-estatal – e “multidimensional”¹⁹⁶, isto é, que seja capaz de lidar com as inter-relações coercitivas entre política, economia e cultura suas diversas formas de agir

¹⁹⁵ Villa, 1991, p. 185 e p. 187.

¹⁹⁶ Isto se baseia no conceito de segurança global multidimensional – elaborado por Rafael Villa – que tem por objetivo estudar as diferentes dimensões da segurança como “conteúdos pertencentes a um único conceito”. Em seu conceito, a segurança é “global porque a interdependência e a transnacionalização dos novos fenômenos de segurança permitem ao conceito abranger significados não apenas localizados, mas planetários. *Multidimensional* porque não se constitui só de conteúdo estratégico-militar, mas também de outros conteúdos transnacionais, como explosão demográfica, desequilíbrios ecológicos e migrações internacionais, que fazem com que a segurança internacional seja encarada sob diferentes âmbitos”(Villa, 1991, p. 170).

sobre a atribuição de encargos e benefícios da cooperação doméstica e global. Isso precisa estar presente desde o modo como concebemos a posição contratual originária aos princípios de tolerância global formulados e ao seu objeto.

3.3. A interdependência global, as trocas de influência e a estrutura básica

Kant, diferentemente de Rawls, não endereça seu “direito racional” a um conceito como o de sociedade em Rawls, mas aos âmbitos em que há trocas de influências recíprocas: (1) às relações entre os indivíduos de um mesmo Estado através do “direito político”; (2) às relações entre os Estados através do “direito das gentes”; e (3) às relações entre “os homens e os Estados, na sua relação externa de influências recíprocas, como cidadãos de um estado universal de humanidade”¹⁹⁷.

Considerando-se as relações de interdependência global acima expostas e o valor da igualdade moral como endereçado a todos os seres humanos, parece-me necessário, no plano global, combinar o objeto rawlsiano da justiça – a estrutura básica da sociedade – com o objeto do direito racional¹⁹⁸ kantiano – as esferas em que há trocas de influências entre as ações das pessoas morais¹⁹⁹.

Pode não haver sociedade tal como conceituada por Rawls no plano global, mas, como defende Thomas Pogge, há interdependência e um sistema coercitivo de cooperação mundial, aos quais se deve aplicar princípios de justiça. As políticas e práticas de um país interferem nas vidas das pessoas dos outros países, para o que estas

¹⁹⁷ Kant, 1995, p. 127.

¹⁹⁸ Seu ideal de direito.

¹⁹⁹ Cavallar explica que onde Kant escreve “pessoa moral” usamos hoje “pessoa jurídica” (1997, p. 81).

consideram bem e para o que consideram mal²⁰⁰. O mesmo pode ser dito em relação às práticas dos atores internacionais não-estatais, como as empresas transnacionais, as organizações governamentais transnacionais, os organismos estatais multilaterais etc.

Os exemplos são inúmeros e variados. As políticas alfandegárias européias interferem nas vidas dos agricultores dos países periféricos e não apenas nas vidas dos europeus. A maneira como o Brasil preserva ou não seus rios influencia a vida das pessoas dos países latino-americanos que compartilham esses rios. O que os Estados Unidos da América consideram ameaça terrorista têm impacto sobre as vidas de milhares de pessoas mundo afora, desde as que habitam os países considerados ameaça às que habitam os países engajados na luta norte-americana contra o terrorismo. As políticas de sub-contratação da Nike influenciam profundamente a vida de muitos asiáticos. O papel de alguns países como produtores e exportadores de *commodities* determinam fortemente as possibilidades de vida de muitos habitantes dos países periféricos. As normas do sistema de propriedade intelectual que a Organização Mundial do Comércio (OMC) está implantando têm efeitos distributivos muitos significativos. E a Organização das Nações Unidas (ONU) e os tribunais internacionais também exercem influência através de seu *soft power* – ainda que este seja, freqüentemente, considerado menor pelos estudiosos de relações internacionais.

Pois bem, esse sistema coercitivo e de cooperação global é justamente o que Kant chama de troca de influências recíprocas e estas trocas incidem sobre as liberdades das pessoas atingidas, devendo ser objeto da justiça. As “circunstâncias de justiça” também imperam no plano global e os padrões de relações de cooperação, competição e dominação existentes no plano internacional talvez possam ser considerados sua

²⁰⁰ Pogge, 1989, p. 241.

“estrutura básica”. Por tudo isso, seguindo Pogge, podemos defender que considerar as áreas em que há troca de influências entre os envolvidos como “objeto da justiça” não vai contra o espírito da obra rawlsiana se pensarmos que ela se estrutura em torno da crença na igualdade moral e no foco sobre a estrutura básica²⁰¹, que põe a teoria rawlsiana da justiça no plano da moralidade dos arranjos institucionais. Tudo isso torna necessário rever a maneira como Rawls pensa a estrutura básica da Sociedade dos Povos.

Como já foi dito acima, em *O Direito dos Povos*, Rawls afirma que a estrutura básica da Sociedade dos Povos se restringe às instituições formadas pelos países da Sociedade dos Povos, às estruturas básicas domésticas dos povos e aos elementos formais do Direito dos Povos, que são oito princípios de Direito restritos à proteção das soberanias dos Estados que respeitam direitos humanos básicos. Isso negligencia completamente as relações não estatais que ocorrem no plano internacional.

Os efeitos da interdependência mundial – e não apenas da estrutura básica da Sociedade dos Povos – são profundos como os das estatais e também favorecem algumas posições em detrimento de outras, os indivíduos não escolheram nascer nos países em que nasceram e sair deles implica um ônus muito grande, significando sair do seu universo cultural e apartar-se das pessoas com as quais se construiu laços afetivos²⁰². Todo esse caráter involuntário e coercitivo existe também no plano internacional, a ponto Joseph Carens comparar a cidadania aos privilégios feudais

“Citizenship in the modern world is a lot like feudal status in the medieval world. It is assigned at the birth; for the

²⁰¹ Pogge, 1989, pp. 240-241.

²⁰² Sem contar que há países em que essa saída para além fronteiras é tão proibida quanto o direito de saída interno, um cubano não pode escolher livremente mudar para os Estados Unidos assim como um muçulmano não pode abandonar a sua religião.

most it is not subject to change by the individual will and efforts; and it has a major effect on one's life chances"²⁰³.

E é este caráter que torna o país de nascimento uma arbitrariedade moral – tal qual raça, gênero e religião – e, portanto, uma condição que também deve estar sujeita a princípios de justiça normativamente resultantes de um contratualismo que respeite a igualdade moral humana e não a igualdade moral estatal. E, como esta coercitividade inescapável é global e multidimensional, devemos procurar direitos e deveres de tolerância que também sejam globais e multidimensionais.

²⁰³ Carens, 1994, p. 145.

CAPÍTULO 4

O PLURALISMO MORAL GLOBAL E SUAS IMPLICAÇÕES NORMATIVAS

Este capítulo tratará da segunda objeção rawlsiana a princípios de justiça global endereçados a sujeitos de direito individuais. Como já foi dito anteriormente, Rawls elaborou para o plano doméstico um “princípio de legitimidade liberal” segundo o qual o exercício do poder político só é plenamente justificado quando exercido em consonância com princípios de justiça que se pode esperar razoavelmente que fossem – hipoteticamente – aceitos por todos os que vivem sob eles, inclusive os que se situam nas piores posições da estrutura básica da sociedade. Em *O Direito dos Povos*, Rawls não segue o argumento acima justificando que iria contra o “espírito de tolerância liberal” obrigar os povos não-liberais decentes a se comportarem como liberais e respeitarem os direitos de seus cidadãos da maneira igualitária própria da constituição de uma democracia liberal. E o seu argumento mais poderoso quanto a isso, na leitura de Kuper²⁰⁴, é o de que é importante para os indivíduos das sociedades decentes terem sua filiação cultural respeitada. Resta questionar se esta é uma boa interpretação do princípio de tolerância liberal em nível mundial. Esta questão envolve diretamente a maneira como concebemos a vinculação dos indivíduos a suas comunidades culturais, econômicas e políticas, por isso a importância de termos olhado para a interdependência global e para a estrutura básica e de agora focarmos em problemas ligados às objeções

²⁰⁴ E que é considerado central nas palavras do próprio Rawls.

aos universalismos liberal e dos direitos humanos formuladas por aqueles que Chris Brown e Onora O’Neill chamam de neo-hegelianas²⁰⁵.

4.1. A tolerância e os povos como sujeitos de direito

Olhando para o âmbito doméstico, Rawls vê uma realidade de pluralismo moral, na qual várias concepções diversas sobre a boa-vida convivem, concorrem e são indissociáveis das identidades dos indivíduos cuja igualdade moral deve ser protegida. Para os liberais neo-kantianos²⁰⁶, o que protege essa igualdade são os sistemas de justiça em que as instituições estatais são neutras frente às concepções de bem que convivem sob elas; essa neutralidade se expressa pelo não-uso de seu aparato coercitivo a favor de nenhuma delas. Na teoria rawlsiana da justiça, como as sociedades são plurais, os princípios de justiça devem abstrair da diversidade das concepções de bem e deve-se construir uma “categoria do político” na qual os valores morais políticos sejam pensados sem se recorrer à totalidade de cada doutrina do bem, de maneira a se elaborar uma concepção pública da justiça.

Analogamente, no plano da Sociedade dos Povos, o Direito dos Povos é composto por princípios que não recorrem à totalidade da justificação dos arranjos políticos de cada país. Isso é coerente com uma posição original cujas partes são povos, cujos interesses fundamentais considerados pertencem a povos e cuja neutralidade também se dirige a povos. Uma posição original cosmopolita – em que as partes fossem

²⁰⁵ Que serão explicadas a seguir.

²⁰⁶ Denominação de O’Neill.

representativas de indivíduos do mundo, em suas diversas posições, sob regras e um véu de ignorância que formulassem condições deliberativas eqüitativas²⁰⁷ – provavelmente, resultaria numa outra formulação da neutralidade e da tolerância liberais no âmbito internacional.

Os países sob os quais vivem os indivíduos são fortemente determinadores de vários aspectos de suas vidas, seja devido ao modo como neles é exercida a coerção estatal, seja porque a interdependência global age sobre seus Estados, influenciando, inclusive, sobre a forma pela qual os Estados interagem com seus cidadãos. E corrigir o modo como a arbitrariedade moral do país de nascimento age sobre as vidas das pessoas tendo apenas Estados ou povos rawlsianos como sujeitos do direito internacional por respeito às diversas filiações culturais não é a melhor interpretação da idéia liberal de tolerância, pois instituições coercitivas – mesmo as dos “povos” rawlsianos – trazem em si questões de legitimidade frente àqueles que sob elas convivem que não são “suficientemente” respeitadas por governos que assumem “doutrinas abrangentes” em suas ações²⁰⁸.

Segundo Andrew Kuper, o conceito de povos decentes é uma inovação rawlsiana cujo propósito analítico é o desenvolvimento de princípios liberais de justiça global que sejam tolerantes frente a povos com outras tradições políticas e morais²⁰⁹. E a diferença entre a concepção rawlsiana de povos e a idéia de Estados na teoria realista das relações internacionais é menor do que se poderia supor. Residindo no fato de que os Estados concebidos pelos realistas possuem soberania ilimitada, sobre a qual não se interfere quando o regime age de maneira injusta ou não-razoável – no que Kuper chama de “thick statism” – enquanto os povos de Rawls restringem o que podem fazer

²⁰⁷ Como ocorre na posição original de *Uma Teoria da Justiça*.

²⁰⁸ Como fazem os povos que não são liberais. Kuper, 2000, pp. 648-649.

²⁰⁹ Kuper, 2000, p. 643.

em relação a sua própria população e aos outros povos – constituindo apenas um “thin statism”²¹⁰:

“Rawlsian peoples have moral conceptions of justice and regimes that ‘limit their basic interests as required by the reasonable’, but they are still states. Indeed, as we have seen, they are *nation*-states, each with a single independently derived system of law and a ‘so-called monopoly of power’ on the enforcement of that law and on the pursuit of person’s politically important interests in particular territory”²¹¹.

Assim, tolerar Estados ou povos rawlsianos – que são arranjos institucionais coercitivos – distancia o Direito dos Povos da tolerância liberal. Pois esta procura permanecer imparcial entre diferentes concepções morais do bem e assim construir uma neutralidade ética. Por essa mesma razão, o liberalismo, segundo Kuper, deve rejeitar a neutralidade política do Direito dos povos, que é uma neutralidade frente justificações da coerção política e que, portanto, é tolerante para com justificações da coerção política que podem ou não cultivar o respeito pelas diferentes concepções de bem que são importantes para seus cidadãos²¹². A tolerância a povos leva o pluralismo cultural a sério, mas não o pluralismo razoável entre as pessoas²¹³. Nas palavras de Kuper, essa tolerância

“is not simply a pale approximation of full liberal tolerance; rather the two are deeply contradictory. Liberal tolerance expresses *ethical* neutrality by remaining impartial between particular moral conceptions of the good; for this very reason, liberalism must reject any *political* neutrality, that is, neutrality in respect of justifications for coercion: ‘a commitment to a particular type of political arrangement, one which, for one, allows for the pursuit of different private conceptions of the good’”²¹⁴.

E, mais adiante:

²¹⁰ Kuper, 2000, p. 644.

²¹¹ Kuper, 2000, p. 644.

²¹² Kuper, 2000, p. 649.

²¹³ Kuper, 2000, p. 650.

²¹⁴ Kuper, 2000, p. 649, a citação feita pelo autor é de Kok-Chor Tan.

“When a liberal regulatory framework recognizes a decent hierarchical regime as sufficiently just, it participates in the denial of freedom and equality to such individuals”²¹⁵.

Assim, ao aceitarmos os povos liberais e decentes como sujeitos morais do direito internacional²¹⁶, estamos tolerando formas de dominação política e estatal que podem não ser tolerantes em relação à diversidade de concepções éticas existente em seus territórios. Em relação à tolerância aos Estados não-liberais e não decentes ou à sua exclusão de um sistema internacional de justiça, isso significa sermos tolerantes a graves violações dos direitos humanos e, possivelmente e mais gravemente, significa sermos tolerantes a um direito humano que temos razões fortíssimas para valorizar, o de saída²¹⁷. Exemplificando, isso pode ter implicações como (1) tolerarmos o apedrejamento até a morte dos adúlteros em países em que o grupo cultural dominante considera essa prática de vida inaceitável sob a ótica de sua concepção de bem; (2) tolerarmos a criminalização do exercício da homossexualidade; (3) políticas de segregação étnica etc.

O que está em questão é que um “regime hierárquico de consulta decente”²¹⁸ não permite igual liberdade de expressão e consciência: as pessoas podem ser dissidentes apenas enquanto membros de associações e apenas com referência a uma concepção comum de bem ou justiça, cuja interpretação é determinada pela tradição cultural dominante. Além disso, num “regime hierárquico de consulta decente”, as pessoas que pertencem a determinados grupos não possuem a liberdade e o direito de ocuparem certos cargos públicos.

²¹⁵ Kuper, 2000, p. 651.

²¹⁶ Como faz Rawls em seu *Direito dos Povos*.

²¹⁷ Isto é, de não ser punido pelo Estado por não praticar a concepção de boa vida que este endossa ou algum aspecto dela. Esse é um conceito de Hirschman.

²¹⁸ Conforme formulado pelo próprio Rawls.

Tudo isso vai frontalmente contra a definição de tolerância que tomamos emprestada de Scanlon, segundo a qual a tolerância envolve aceitar que os diferentes possuem direitos fundamentais iguais e que são

“equally entitled to be taken into account in defining what our society is and equally entitled to participate in determining what it will become in the future”²¹⁹.

Rawls considera que não pode adotar uma interpretação de tolerância tão individualista quanto esta porque os indivíduos das sociedades não-liberais decentes merecem ter sua filiação cultural respeitada. Mas, como lembra Kuper,

“Just because culture is significant in that it provides us with a context for becoming who we are does not mean that it has normative value in determining what it is about people that we respect”²²⁰.

A idéia de que devemos tolerar culturas – e, portanto, que deve haver direitos culturais e coletivos – a fim de respeitar verdadeiramente os indivíduos, pois estes são formados culturalmente, é justamente aquilo que Onora O’Neill e Chris Brown chamam de crítica neo-hegeliana²²¹ ao universalismo e a neutralidade liberais e aos direitos humanos e que Ann-Belinda Preiss e Karen Engle consideram ser uma herança boasiana do debate sobre a tolerância e os direitos humanos. Rawls incorporou essa crítica neo-hegeliana ao universalismo em *O Direito dos Povos*, assim, passaremos agora ao que essas críticas dizem e às possíveis respostas a essas críticas.

²¹⁹ Scanlon, 2003, p. 190.

²²⁰ Kuper, 2000, p. 670, nota 38.

²²¹ Neste trabalho, como Onora O’Neill e Chris Brown, consideraremos que os comunitaristas, os multiculturalistas e os “relativistas prescritivos” aderem à “crítica neo-hegeliana”. “Relativistas prescritivos” ou “céticos internos” são aqueles que negam a validade universal para julgamentos de valor, apoiando-se em julgamentos morais positivos a respeito do valor moral das diversas culturas locais, vide Vita, 1999 e Rezende, 2004.

4.2. A crítica “neo-hegeliana” à neutralidade liberal e à “categoria do político”

A crítica neo-hegeliana²²² argumenta que a neutralidade liberal é sempre uma concepção paroquial excludente e dominadora das culturas em que o político ou o justo não pode ser²²³ separado das concepções morais extensas, que vinculam política e justiça a crenças culturais que, na modernidade ocidental, podem ser intelectualmente separadas da esfera política. Trata-se da negação da possibilidade da neutralidade cultural e de uma “categoria do político”, categoria esta que, como aponta O’Neill²²⁴, pode ser uma “abstração” para os “*insiders*” de determinadas tradições liberais, mas que são “idealizações”²²⁵ para seus “*outsiders*”, pois é informada por um ideal de cidadania em que os cidadãos possuem um tipo de independência mútua que lhes tira o desejo e a necessidade de utilizar o poder coercitivo estatal²²⁶ para obrigar os demais a professarem sua concepção de bem e que, possivelmente, faz da moralidade política²²⁷ a única cultura compartilhada²²⁸.

E esta neutralidade frente às culturas – construída pela “categoria do político” e por seu ideal de “independência mútua dos cidadãos” – sendo uma ilusão dentro das fronteiras nacionais, o seria ainda mais no plano mundial. A crítica comunitarista defende que a cidadania mutuamente independente como base da teoria da justiça

²²² O’Neill e Brown chamam esta crítica de neo-hegeliana e, ao menos por enquanto, adotarei esta denominação, ela se refere tanto aos comunitaristas quanto aos multiculturalistas.

²²³ Ao menos segundo esses críticos.

²²⁴ O’Neill, 1988, p. 713.

²²⁵ De acordo com definição de O’Neill, uma abstração é um mecanismo de raciocínio que opera omissões seletivas e indispensável à filosofia moral tanto quanto à ciência. Segundo ela, “anybody who wants to appeal beyond past institutions and categories of discourse now established and to reach a wide or universal audience is bound to use and advocate reasoning that abstracts from features of the current scene”. As idealizações, por seu lado, seriam acréscimos à abstração que tornam o sistema inadequado onde esses acréscimos não existem. O’Neill, 1988, pp. 711-712.

²²⁶ Tanto em políticas estatais de reconhecimento quanto no uso do poder coercitivo estatal a favor da predominância de um doutrina abrangente de bem.

²²⁷ Moralidade dos princípios de justiça.

²²⁸ O’Neill, 1988, p. 713.

internacional expulsaria muitas culturas e modos de vida do âmbito da justiça e, pior ainda, do âmbito da vida humana, já que minaria as bases da identidade de seus membros. Conforme argumenta Taylor a respeito do plano doméstico, a cultura não é instrumental ou externa aos bens sociais e culturais e às identidades social e culturalmente situadas. Ao contrário, a cultura é essencial à sua constituição e, se a liberdade de constituição da identidade deve ser protegida, a cultura também deve ser, o que justifica direitos coletivos acima das liberdades individuais²²⁹. Isso legitimaria, por exemplo, a proibição dos francófonos e imigrantes habitantes de Québec enviarem seus filhos a escolas de língua inglesa²³⁰, posição esta, defendida por Taylor.

As idéias daqueles que O'Neill e Brown chamam de neo-hegelianos se parecem com a tese denominada por Dworkin “argumento da integração”²³¹, segundo a qual o âmago da comunidade é um código de ética comum que seria destruído pela idéia de tolerância liberal, que defende que os Estados não podem utilizar o seu poder coercitivo para impor a homogeneidade ética²³² – ou para impor a predominância de uma doutrina abrangente, nas palavras de Rawls. Segundo Dworkin, o “argumento da integração” afirma que a tolerância liberal

“depende de uma distinção ilegítima entre a vida do indivíduo dentro da comunidade e a vida da comunidade em sua totalidade. Segundo esse argumento, o valor ou a bondade da vida de qualquer cidadão é apenas reflexo e função do valor da vida da comunidade na qual ele vive”²³³.

Este argumento defende uma concepção de comunidade política em que esta é independente dos cidadãos individuais e os precede²³⁴, e que pensa os indivíduos e comunidades de maneira tão integrada que o êxito das vidas individuais é dependente

²²⁹ Taylor, 2000, p. 153.

²³⁰ Taylor constrói uma argumentação favorável a esta proibição em Taylor, 2000, pp. 259-266.

²³¹ É preciso ficar bem claro que Dworkin não endossa essa tese, apenas a discute.

²³² Dworkin, 2005, pp. 291-292.

²³³ Dworkin, 2005, p. 292.

²³⁴ Dworkin, 2005, p. 293.

do êxito da comunidade²³⁵. Ao exemplificar a diferença entre o que chama de “republicanos cívicos” – que endossam o argumento da integração – e os liberais, Dworkin diz que:

“os liberais entendem a questão de se a lei deve tolerar ou não o homossexualismo como uma pergunta sobre se as pessoas têm o direito de impor às outras suas próprias convicções éticas. Os republicanos cívicos compreendem-na como uma pergunta sobre se a vida normal da comunidade, da qual depende o valor essencial da vida de seus próprios membros, deve ser saudável ou degenerada”²³⁶.

Nesta formulação, não há neutralidade frente às culturas, mas erosão das bases de existência das comunidades. E são as comunidades que provêem os significados, as aspirações, a língua, a cultura, a identidade e a auto-referência dos indivíduos²³⁷, sem elas, as identidades se desintegrariam e os indivíduos sucumbiriam.

A objeção “neo-hegeliana”²³⁸ e o “argumento da integração” expressam a mesma crítica formulada por Adamantia Pollis²³⁹ e pela *American Anthropological Association (AAA)*²⁴⁰ às concepções de direitos humanos ocidentais como potenciais destruidoras de culturas e modos de vida não-ocidentais. Essa crítica é muito influente, fazendo-se necessário discutir a sua validade e as suas implicações para o valor moral dos direitos humanos. Se o modo como essa crítica ao universalismo entende a cultura, a identidade e as relações entre cultura e identidade forem os mais corretos, as concepções liberais de tolerância e direitos humanos precisariam ser repensadas.

²³⁵ Dworkin, 2005, p. 309.

²³⁶ Dworkin, 2005, p. 310.

²³⁷ Dworkin, 2005, pp. 304-305.

²³⁸ Karen Engle (2001) e Ann-Belinda Preiss (1996) consideram que a crítica antropológica e a crítica relativista aos direitos humanos seguem uma concepção boasiana do que é a cultura.

²³⁹ Pollis, 1996.

²⁴⁰ AAA, 1947.

4.2.1. Crítica à concepção “neo-hegeliana” de cultura e identidade

Conforme descrito por Ann-Belinda Preis, o debate entre comunitaristas e universalistas a respeito dos direitos humanos costuma entender a cultura como estática, homogênea, restrita dentro de fronteiras e definida exclusivamente por termos internamente criados. Ambos os lados do debate costumam considerar expressões como “cultura”, “outras culturas” e “culturas não ocidentais” como se não fossem problemáticas, como se os grupos vissem sua própria cultura de maneira consensual e numa percepção muito rígida e engessada da relação entre “nós” e os “outros”. A autora explica que esta é uma concepção de cultura e de contato entre culturas própria da antropologia norte-americana da primeira metade do século XX²⁴¹.

E que, como a “perspectiva metafísica da integração” – explicada por Dworkin – idealiza as comunidades ao considerar que as unidades de agência são as próprias comunidades, que são anteriores e “mais reais do que seus membros”, de uma maneira antropomórfica²⁴². Como afirma Amelie Rorty, daí nascem reivindicações do direito à sobrevivência cultural e à auto-determinação cultural contra interferências externas e pró-proteção cultural que parecem derivar os direitos coletivos do direito liberal dos cidadãos seguirem suas próprias concepções de bem²⁴³.

²⁴¹ Preis, 1996, pp. 4-5.

²⁴² Dworkin, 2005, p. 310. Aqui, é importante salientar que Dworkin critica a versão comunitarista do que denomina “argumento da integração”, podendo ser incorporado a uma crítica àqueles que acham que os direitos coletivos possuem precedência ética sobre os direitos e liberdades individuais. No entanto, a partir de textos da década de 1990, este autor vem defendendo uma versão não-neutra de liberalismo político e não pode mais ser incluído entre os que se alistam ao projeto rawlsiano de desenvolver uma justificação para princípios de justiça, incluindo a justificação dos direitos e liberdades que são essenciais para a tolerância liberal, que seja neutra em relação a doutrinas do bem (incluindo as doutrinas liberais do bem).

²⁴³ Rorty, 1994, p. 153.

Normativamente, isso dá uma importância moral às comunidades que leva à exigência de direitos coletivos a um “ambiente cultural seguro”, que não esteja ameaçado de extinção ou de transformação excessiva e no qual as pessoas sintam que sua filiação cultural é respeitada²⁴⁴.

Porém, ao olharmos para o mundo ao nosso redor, vemos que as culturas, as comunidades e as identidades individuais não funcionam como pensam os neo-hegelianos, comunitaristas e adeptos do “argumento da integração”. É inegável que é por meio da cultura que se constroem as identidades pessoais, no entanto, as experiências subjetivas das filiações culturais não são sempre confortáveis e tranquilas e a cultura é um campo coercitivo de conflitos e de disputa de significados e em permanente transformação. E nenhuma cultura ou identidade se desintegra caso um ou alguns de seus pilares de entendimento e existência intelectual seja questionado²⁴⁵ e, para as teorias normativas dos direitos humanos, trata-se apenas de questionar valores e práticas que desrespeitam o valor da “liberdade como limitação recíproca” e exigem o uso da coerção estatal a favor de uma única concepção de bem particular.

Como mostra Preis, a “visão clássica” e “boasiana”, que pensa as culturas como homogêneas, auto-contidas e formadas por padrões internamente coerentes está sendo crescentemente substituída por concepções das culturas como arranjos porosos, compostos por padrões distintos que se relacionam para dentro e para fora de suas fronteiras comunitárias. Segundo estas novas perspectivas antropológicas, as pessoas participam de vários universos discursivos diferentes e, muitas vezes, discrepantes entre

²⁴⁴ Fierlbeck, 1996, p. 4. Fierlbeck diz que sua crítica à idéia de “contexto cultural seguro” se dirige aos argumentos de Charles Taylor, Iris Marion Young e Will Kymlicka, com seus pressupostos a respeito da relação entre cultura, identidade e poder político. Especificamente, Fierlbeck questiona “the claims that individuals’ sense of personal identity can only arise through a ‘secure cultural context’; that a passive sense of group identity is a ‘primary good’ that equals or even precedes the importance of universal human rights; and that this ‘politics of inclusion’ based upon differential rights for different groups will lead to greater equality and tolerance within the larger political community” (p. 4).

²⁴⁵ Dworkin, 2005, pp. 305-307.

si; há mundos de significados distintos coexistindo e dando origem a percepções diversas da realidade. Dentro disso, as diferenças culturais não são mais entendidas como estáticas e as relações culturalmente construídas são crescentemente vistas como questões de poder e retórica, mais do que como questões de essência cultural²⁴⁶. Nas palavras de Amelie Rorty, o problema é que

“The implicit cultural essentialism of a good deal of celebratory multiculturalism disguises the powerful intracultural politics of determining the right of authoritative description”²⁴⁷.

E as políticas e disputas intra-culturais são complexificadas pelo fato apontado por Amelie Rorty de que as identidades das pessoas dependem de muitos pertencimentos diferentes – como classe, gênero, sexualidade, raça, etnia, religião, faixa etária – que se influenciam mutuamente e que também expressam relações coercitivas. O papel que cada um destes grupos ou associações desempenha nas identidades individuais e na formação de suas concepções de boa-vida varia contextualmente. E a identificação com um grupo costuma afetar a participação nos diferentes grupos e a formação da auto-estima, do auto-respeito, dos interesses e das alianças. E como, nas sociedades multiculturais, as culturas trocam influências e há o compartilhamento de um substrato político e econômico, as pessoas nelas nascidas são internamente multiculturais [*intrapsychically multicultural*]²⁴⁸. Dentro de toda esta complexidade da formação cultural e identitária, as pessoas não morrem se alguns elementos culturais que abraçam são questionados ou caem em desuso.

Katherine Fierlbeck vai na mesma direção que Ann-Belinda Preis e Amelie Rorty e afirma que a idéia de que os indivíduos precisam de um ambiente cultural seguro para poderem fazer escolhas morais significativas, apesar de ser sedutora, traz

²⁴⁶ Preis, 1996, pp. 4-5.

²⁴⁷ Rorty, 1994, p. 158.

²⁴⁸ Rorty, 1994, pp. 153-155.

muitos problemas teóricos. Os mais óbvios são que é necessário discutir o que é um contexto cultural seguro [*secure cultural context*] e o que são escolhas significativas [*meaningful choices*].

Em relação à idéia de contexto cultural seguro, Fierlbeck afirma, como Preis fizera, que

“‘Culture’, by its very nature, is (like a living language) continually fluctuating and metamorphosing; and except for a few potent symbols it rarely remains predictably constant over time. Cultures continually shift against and merge into each other. Given the ability of modern technology to collect and dissipate widely disparate ideas and practices, very few cultural groups are now clearly ‘separate and distinct’; and few individuals within any cultural grouping are ‘totally in’ or ‘totally outside’ their cultural group”²⁴⁹.

Se é próprio da cultura estar sempre em processo de mudança e de re-significação, tentar preservá-la em uma versão estanque não é “construir um contexto cultural seguro” e sim tentar estancar a dinâmica cultural. Além de moralmente questionável, esta é uma tarefa impossível por dois motivos: (1) não há como descobrir quais as características que deveríamos preservar para que uma determinada configuração cultural nunca desapareça; e (2) vai contra o próprio funcionamento da cultura mantê-la estanque.

E, como lembra Fierlbeck, se, por hipótese, for necessário um determinado contexto cultural seguro para que as pessoas façam escolhas significativas, há a questão espinhosa de se estabelecer quais escolhas pessoais são significativas e quais não são [*meaningless personal choices*]. E de se decidir o que justifica que se estabeleça o direito de alguns escolherem o que preferem e se negar o mesmo direito a outros. Por exemplo, se um país escolher assegurar que uma religião seja preservada *ad infinitum*,

²⁴⁹ Fierlbeck, 1996, p. 12.

terá que elaborar uma maneira de assegurar que essa religião tenha fiéis; isso tornaria a vida das pessoas que se sentem confortáveis nessa religião mais satisfatória do que a daqueles que gostariam de optar pela apostasia; faz sentido considerarmos que possibilitamos escolhas pessoais significativas ao se impedir ou dificultar a realização da apostasia? A decisão de se preservar um determinado componente cultural sempre tem uma incidência problemática sobre o pluralismo moral e as liberdades individuais²⁵⁰.

Fierlbeck também se pergunta o que justifica que alguns grupos sejam protegidos e outros não: por que é moralmente valoroso protegermos grupos raciais, culturais e de gênero, mas não grupos como “a coletividade dos poetas anarquistas não-conformistas”? Esta escolha normativa será sempre arbitrária, afinal, como se descobre o que define uma pessoa enquanto tal?²⁵¹ Não há uma maneira não arbitrária de se decidir quais são os *lóci* de identidade das pessoas de um modo universalista. Para alguns sujeitos, pode ser a sexualidade, para outros, a etnia, a religião ou alguma ideologia (como o anarquismo dos poetas imaginados por Fierlbeck). Todos estes *lóci* são legítimos e as pessoas não podem ser discriminadas pelos princípios de justiça e tolerância por ocuparem alguma posição culturalmente desprivilegiada em quaisquer destes eixos de construção da identidade. Se pensarmos os grupos como sujeitos de direito a fim de proteger as bases de sua identidade, sempre estaremos sujeitos à possibilidade de deixarmos alguns grupos minoritários e minorias internas a grupos desprotegidos. E a cada transformação social que ocorra – afinal, é impossível impedi-las – ter-se-á que acrescentar novos grupos como sujeitos de direitos e reformular todo o modo como o Estado e o aparato legal lidam com os diversos grupos.

²⁵⁰ Fierlbeck, 1996, p. 13.

²⁵¹ Fierlbeck, 1996, pp. 14-15.

Por tudo isso, como apontam Ann-Belinda Preis, Amelie Rorty e Katherine Fierlbeck, para que a crítica neo-hegeliana abale as bases do universalismo moral e do individualismo ético presente nas normatividades neo-kantianas, as teorias pró-direitos coletivos distintos para comunidades diferentes precisariam esclarecer melhor

- o que são a cultura e a identidade cultural e como elas se relacionam com outras formas de pertencimento coletivo – como classe, gênero, sexualidade, etnia e grupo político;
- o que se quer preservar para as futuras gerações e que aparece sob a rubrica ‘contexto cultural seguro’ e quais as conseqüências desta preservação sobre as relações de poder e coerção expressas na vida cotidiana, afinal, as culturas não são igualitárias e, freqüentemente fragilizam a auto-estima e o auto-respeito de suas minorias internas;
- a relação entre as identidades pessoais e o pertencimento a um “contexto cultural seguro” e o modo como o processo de preservação de identidade comunitária via direitos coletivos pode acomodar mais tolerância e respeito mútuo do que uma organização política baseada em direitos humanos universais.

4.2.2. A invenção de si e do outro e a compatibilidade com os direitos humanos

Passemos agora a questão da compatibilidade de direitos humanos universais com diferentes contextos culturais e visões de mundo.

Voltando um pouco à questão de que as culturas não são todos coesos, Heiner Bielefeldt e Amartya Sen lembram que o Ocidente inventou-se a si mesmo ao afirmar os direitos humanos como algo que embebe a cultura ocidental como um todo. Muitas correntes filosóficas e políticas inegavelmente ocidentais são contrárias às idéias de direitos humanos. Não há um Ocidente coeso defensor dos direitos individuais universais e dos direitos humanos. Também foi parte dessa invenção ocidental de si mesmo a invenção de um oriente, de uma África e de um islamismo essencialmente e coesamente contrários aos direitos humanos. Bielefeldt cita vários exemplos de idéias fortemente contrárias aos direitos humanos e inegavelmente ocidentais que vêm desde a Antigüidade Grega²⁵² e Sen faz o mesmo²⁵³. Ao mesmo tempo, Bielefeldt mostra vários exemplos de defesas islâmicas de idéias parecidas com as dos direitos humanos e que pregam a separação entre a cidadania política e as crenças privadas²⁵⁴. E Sen mostra exemplos de pensadores e políticos indianos que também professavam crenças que podem ser inventadas como precursoras do conceito de direitos humanos e do secularismo político²⁵⁵. Segundo Bielefeldt anuncia no próprio título de seu artigo, sua tese é a de que considerar os direitos humanos como idéias exclusivamente ocidentais e extremamente constitutivas da ocidentalidade em oposição ao mundo islâmico é uma essencialização da cultura destes dois mundos. Como afirma Sen

“Valores que o Iluminismo europeu e outras tendências relativamente recentes tornaram comuns e disseminados não podem realmente ser considerados parte da herança ocidental no longo prazo – vivenciada no Ocidente no decorrer de milênios. O que efetivamente encontramos nos escritos de autores clássicos ocidentais específicos (por exemplo, Aristóteles) é a defesa de *componentes* selecionados da noção abrangente que constitui a idéia contemporânea de liberdade política. Mas a

²⁵² Bielefeldt, 2000, pp. 94-97.

²⁵³ Sen, 2001, pp. 220, 236.

²⁵⁴ Bielefeldt, 2000, pp. 102-114.

²⁵⁵ Sen, 2001, pp. 220-114.

defesa desses componentes pode ser encontrada em muitos textos de tradição asiática”²⁵⁶.

E, mais, adiante,

“A defesa da ordem e da disciplina pode ser encontrada também nos clássicos ocidentais. Na verdade, para mim, não está nem um pouco claro se Confúcio teria sido mais autoritário a esse respeito do que, digamos, Platão ou Santo Agostinho. A verdadeira questão não é se essas perspectivas de ausência de liberdade estão *presentes* nas tradições asiáticas, mas se as perspectivas orientadas para a liberdade estão *ausentes* nessas tradições”²⁵⁷.

E, como mostram Sen e Bielefeldt, elas não estão.

Todas essas considerações a respeito de como as culturas e as identidades não são blocos coesos, homogêneos e estáticos mostram que a idéia de direitos humanos não é compatível apenas com o Ocidente. E que os direitos humanos não destruiriam as culturas asiáticas, africanas e dos países islâmicos. Arranjos institucionais multilaterais de proteção dos direitos humanos não equivaleriam ao genocídio cultural e identitário das minorias que os multiculturalistas e comunitaristas pretendem proteger. Aqueles que defendem que os valores que fazem parte da construção das identidades individuais devem ser protegidos se esquecem que esta proteção – seja via neutralidade liberal frente às culturas, seja via direitos coletivos – sempre atinge de maneiras distintas (1) coletividades diversas, pois estas constroem pessoas com graus de vinculação e dependência variáveis tanto internamente a essas comunidades quanto de uma comunidade para a outra e (2) pessoas diferentes, pois estas são atingidas de maneiras extremamente particulares pela maneira como a comunidade constrói sua coesão cultural. Além disso, no mundo contemporâneo, as comunidades nacionais são cada vez mais plurais e porosas e se sobrepõem umas às outras de maneiras cada vez mais

²⁵⁶ Sen, 2001, p. 268.

²⁵⁷ Sen, 2001, p. 269.

diversificadas e complexas, o que faz com que, conforme argumenta O'Neill, as comunidades extremamente coesas protegidas pelos direitos coletivos defendidos pelos comunitaristas sejam uma idealização²⁵⁸ tanto quanto a concepção cidadãos mutuamente independentes presente em determinados liberalismos²⁵⁹.

4.3. A tolerância e os indivíduos como sujeitos de direito no plano global

Discutidas as implicações da objeção multiculturalista que afirma que o universalismo moral dos direitos humanos desrespeitaria o direito dos indivíduos de “outras culturas” a terem sua “filiação cultural” respeitada, podemos voltar às exigências que o pluralismo moral traz para a teoria política normativa no plano mundial.

Como já foi dito, seria uma idealização se ignorássemos o fato de que os países sob os quais vivem os indivíduos são fortemente determinadores de vários aspectos de suas vidas, seja devido ao modo como neles é exercida a coerção estatal, seja porque a interdependência global age sobre seus Estados, influenciando, inclusive, sobre a forma pela qual os Estados interagem com seus cidadãos. E corrigir o modo como a arbitrariedade moral do país de nascimento age sobre as vidas das pessoas tendo apenas Estados ou povos rawlsianos como sujeitos do direito internacional por respeito às diversas filiações culturais não é a melhor interpretação da idéia liberal de tolerância e o reconhecimento de super-individualidades coletivas (Estados ou grupos que

²⁵⁸ Relembrando, um acréscimo à realidade social, segundo conceito de O'Neill exposto na nota 12, p. 4.

²⁵⁹ O'Neill, 1988.

compartilham de uma identidade coletiva) não constitui o objeto mais adequado da tolerância. Endereçar os princípios de justiça internacional aos indivíduos via direitos coletivos implica uma valorização do Estado não justificada para as pessoas que se encontram nas piores posições mundiais, como defendem Thomas Pogge, Onora O’Neill e Andrew Kuper.

Por os Estados como sujeitos do direito internacional e nunca as pessoas – como fazem os comunitaristas, os relativistas e Rawls em *O Direito dos Povos* – é um esquecimento de que, como lembra Pogge, há sociedades que não são justas com seus cidadãos e estes têm que depositar suas esperanças em outros Estados e em agentes internacionais, o que é dificultado pelos princípios de direito internacional tradicionais que prezam excessivamente a soberania e a autodeterminação nacionais²⁶⁰. Isso vai contra a convicção normativa da igualdade moral entre todas as pessoas, da qual deriva que todos têm direito a um igual quinhão de liberdades e que

“in matter of social justice only *persons* are to be viewed as ultimate units of (equal) moral concern”²⁶¹.

Ou, nas palavras de Kuper, é negligenciar o fato de que os interesses dos indivíduos não coincidem, necessariamente, com os dos povos e,

“because of its potentially suboptimal results for persons, any initial demarcation of groups must be justified”²⁶².

Num espírito igualitário kantiano que O’Neill expressa muito bem:

“Ways of organizing thinking and acting that appeal to such spurious ‘authorities’ – whether the edicts of Church or State, of public opinion or local power, or the public culture of a particular democratic society – are not ways of reasoning: they

²⁶⁰ Pogge, p. 245.

²⁶¹ Pogge, p. 247.

²⁶² Kuper, pp. 647-648.

are simply arbitrary for foreigners, dissidents, the excluded, and other outsiders”²⁶³.

A nacionalidade é uma contingência da qual não podemos escapar, tal qual raça, gênero, classe e dotação genética, não havendo razões no sistema rawlsiano para tratá-la diferentemente dessas últimas²⁶⁴. E as razões neo-hegelianas que dizem que direitos da nação e da cultura não são arbitrariedades morais porque são essenciais à constituição das identidades individuais, são razões que desconsideram os direitos das identidades individuais dos pior posicionados nas várias coletividades.

Resta questionar se não faria sentido colocar como sujeitos do direito internacional, direitos coletivos voltados para coletividades que não o Estado. Isso desrespeitaria – além dos indivíduos pior posicionados nas diversas coletividades – as coletividades que dominam o Estado de cada país não liberal, não protegendo o direito coletivo de cada cultura existente, como querem os comunitaristas, mas apenas os daquelas que não dominam o aparato estatal. Logo, um sistema normativo de justiça que se endereçasse a coletividades que não o Estado deixaria tantas coletividades desprotegidas quanto um que se endereça aos Estados e, de qualquer maneira, nenhum dos dois protegeria as piores posições sociais, pois direitos culturais e estatais sempre privilegiam a elite da comunidade. Outro ponto problemático em se colocar coletividades não estatais como sujeito dos princípios de justiça global, seria o da elaboração de um critério de justiça a respeito do que deve ou não ser considerado uma coletividade a ser protegida. Por exemplo, se considerarmos que as mulheres, os homossexuais e as etnias discriminadas são três grupos cujos direitos humanos são frequentemente violados e que, portanto, devem ser protegidos, estaremos em conflito com grupos culturais e religiosos que praticam discriminação contra estas três

²⁶³ O'Neill, 2003, p. 359.

²⁶⁴ Pogge, p. 247.

coletividades. E é perfeitamente possível enxergar violações de direitos humanos contra os próprios grupos culturais e religiosos que impõem violações de direitos humanos contra mulheres, homossexuais e grupos étnicos discriminados.

E, se estabelecer direitos coletivos é defendido pelos neo-hegelianos por ser uma maneira de proteger as identidades individuais e lhes dar liberdade efetiva, está se prescrevendo que, em cada país, as identidades pessoais das majorias culturais – políticas ou numéricas – são mais valiosas do que as das pessoas das minorias – políticas ou numéricas. Trata-se, por exemplo, de afirmar que obrigar a minoria homossexual jamaicana a não expressar e não praticar a sua homossexualidade para proteger a identidade dos heterossexuais jamaicanos é melhor do que obrigar a maioria jamaicana a tolerar os indivíduos homossexuais. Ou de considerar que obrigar a maioria muçulmana a respeitar o direito de Salman Rushdie se expressar mesmo quando viola preceitos da religião dominante de seu país, é pior do que obrigar seu país a lhe dar direito de saída dentro de suas próprias fronteiras. Ou que os párias indianos poderiam legitimamente permanecer alijados de seus direitos políticos e civis²⁶⁵ porque estes não existiriam frente aos direitos da cultura indiana continuar existindo e assim respeitar o direito e liberdade efetiva de identidade dos indianos de todas as castas, inclusive a pária²⁶⁶.

Para respeitar as identidades das pessoas nas piores posições globais, há que se instituir princípios de justiça internacional que sejam aceitáveis até pelos ocupantes destas posições, como exige o “princípio de legitimidade liberal” – essencial à normatividade contratualista rawlsiana e neo-kantiana. É impossível respeitar

²⁶⁵ Que, como os direitos sociais dos parias, continuam inefetivos, apesar da abolição constitucional da intocabilidade .

²⁶⁶ As posições normativas expostas neste parágrafo são defendidas por Estados e elites considerados violadores de direitos humanos.

completamente os valores de todas as culturas e parece ao neo-kantismo que é preferível desrespeitar a intolerância ética de Estados intolerantes do que respeitá-la em detrimento das liberdades e direitos dos indivíduos em *loci* desfavoráveis das hierarquias políticas, econômicas, sociais e culturais. Uma sociedade que não sufoca as piores posições é a mais conforme à liberdade como limitação recíproca, que é a mais universalista possível. Trata-se de uma liberdade bem diferente da de Taylor, para quem,

“Para ter uma sociedade livre, é preciso substituir a coerção por alguma outra coisa. Essa outra coisa só pode ser a identificação voluntária com a *polis* por parte dos cidadãos, um sentido de que as instituições em que vivem são uma expressão deles mesmos”²⁶⁷.

Liberdade esta que só poderia ser exercida por poucos, a menos que houvesse “doutrinas abrangentes” completamente endossadas por todos os que vivem sob elas ou que a cultura compartilhada por todos fosse semelhante ao ideal de cidadania mutuamente independente tão criticado pelas objeções neo-hegelianas aos liberais. Sendo os Estados livres para professarem quaisquer “doutrinas abrangentes” e os princípios de justiça internacional que guiam as ações dos organismos multilaterais e ONGs transnacionais endereçados às liberdades desses Estados, sempre haverá um menor número de pessoas e de coletividades livres para sentirem que vivem sob uma “estrutura básica” que é uma expressão deles mesmos ou que respeita suas expressões particulares deles mesmos.

E, para que os indivíduos não fiquem sujeitos à arbitrariedade moral de seu nascimento em Estados que não respeitem ou não tenham condições materiais de respeitar seus direitos humanos mínimos – que podem ser o direito político e civil de não praticar a concepção de boa vida dominante ou os direitos econômicos e sociais que

²⁶⁷ Taylor, 2000, p. 203

permitem o exercício das concepções de bem de sua escolha²⁶⁸ – precisamos de um modo de fundamentação normativa que não se subordine a nenhum tipo de arbitrariedade moral, como, talvez, o construtivismo moral kantiano da “lei fundamental da razão prática”, também chamada “imperativo categórico”, cuja fórmula diz que devemos proceder sempre de maneira que nossas máximas possam ser transformadas em “legislação universal” sem destruírem a própria intenção da máxima por sua universalização ser uma auto-contradição²⁶⁹; no direito racional kantiano²⁷⁰, esse critério significa obedecer apenas a leis a que todos dariam livremente o seu consentimento e é um ponto central dentro do contratualismo kantiano e que foi recuperado por Rawls na elaboração de seu “princípio da legitimidade liberal”²⁷¹. Como defende O’Neill, este é um critério que não pressupõe injustificadamente uma condição de cidadania e nacionalidade que respeite os direitos humanos, ao contrário, faz do Estado e da cidadania um problema de justiça a ser fundamentado e do sentido cultural da nacionalidade um problema de diversidades domésticas e internacionais a serem conciliadas²⁷². Se não atentarmos devidamente para esta questão ética, não construiremos uma interpretação do princípio de tolerância que respeite a exigência normativa formulada por Thomas Scanlon, segundo a qual a tolerância envolve aceitar que os diferentes possuem direitos fundamentais iguais²⁷³.

²⁶⁸ Lembrando que as concepções de boa vida a que as pessoas têm direito são aquelas tolerantes às concepções diferentes da sua.

²⁶⁹ Kant, 2000, pp. 33-35.

²⁷⁰ Que é diferente do significado para a Virtude kantiana, que se aplica à moralidade individual e não à das instituições jurídicas.

²⁷¹ Ver p. 7.

²⁷² O’Neill, 2003, p. 359.

²⁷³ Scanlon, 2003, p. 190.

CAPÍTULO 5

PARA UMA CRÍTICA KANTIANA DA TOLERÂNCIA NO DIREITO DOS POVOS RAWLSIANO

Dado que (1) esta dissertação parte da afirmação do axioma da igualdade moral humana; (2) que há necessidade de se criar um modelo normativo da tolerância que leve em conta o fato da interdependência global e estabeleça obrigações globais de tolerância e proteção à esfera de inviolabilidade individual; e que (3) as bases do pertencimento cultural não justificam violações aos direitos humanos²⁷⁴, vejamos como o “direito racional” kantiano pensa a proteção às pessoas como fins em si mesmas em *À Paz Perpétua*.

5.1. Sobre a relação entre os conceitos de Moral e Direito

Na obra de Kant, a moral possui dois significados: em sentido amplo, engloba a ética e o direito; em seu sentido restrito, moral significa apenas a ética ou “virtude”. E a realização da moral (em ambos os sentidos) pelos indivíduos se dá no exercício da

²⁷⁴ A discussão sobre qual o conceito de direitos humanos adequado a uma interpretação universalista e individualista da tolerância será feita no capítulo a seguir.

liberdade, que se subdivide em dois tipos: “liberdade interna” ou como “autonomia” e “liberdade exterior” ou “como limitação recíproca”.

A “autonomia” é a liberdade moral de se guiar exclusivamente pela razão e pelo “amor ao dever”, de maneira isenta de interesses ou sentimentos pessoais. O agir autônomo é aquele cuja vontade é a sua própria lei e não um objeto que lhe é externo. Por exemplo, o não mentir é uma ação autônoma quando o seu móbil é o amor ao dever de não mentir e não o interesse prudencial de ser uma pessoa confiável ou a inclinação pessoal que nos faz simpatizar com nosso interlocutor. Neste trabalho, o que nos importa mais especificamente, é que as máximas do agir autônomo são universalizáveis. Para Kant, isto significa que podem ser transformadas em “legislação universal” sem que isso destrua a intenção da própria máxima, de acordo com a fórmula do “imperativo categórico”. Em relação ao Direito, a autonomia e sua universalidade estão em obedecer apenas a leis a que todos dariam seu consentimento. Esta idéia é justamente o cerne do princípio de legitimidade liberal que usamos como um dos pontos de partida desta pesquisa e, sem ela, não se faz jus à afirmação kantiana dos seres humanos como fins em si mesmos.

A “liberdade exterior” é a que diferencia o direito da virtude, sendo por isso chamada também de “liberdade jurídica”. Enquanto a liberdade como autonomia está no plano do universal, a liberdade como limitação recíproca é a que permite às diversas pessoas morais buscarem seus objetivos particulares. O segundo ponto de diferenciação é que a vontade autônoma só acontece a partir de móveis internos à sua própria máxima e à pessoa que a exerce enquanto a liberdade como limitação recíproca tem a especificidade de ser garantida pela coação estatal, o que lhe dá caráter heterônomo. Essa heteronomia significa que a liberdade externa do outro pode ser realizada por um

motivo outro que não o dever que nos manda respeitar a sua liberdade exterior. No entanto, apesar das diferenças entre a liberdade interna e a exterior, as máximas da liberdade como limitação recíproca jamais contrariam a liberdade como autonomia, sendo ambas coerentes com o imperativo categórico²⁷⁵.

O “direito racional” kantiano faz parte da moral por dever ser universal e respeitador da autonomia e, ao mesmo tempo, é o que regula a convivência pacífica do que é particular e é garantido através da coerção estatal, sendo definido por Kant da seguinte maneira:

“O *direito* é limitação da liberdade de cada um à condição da sua consonância com a liberdade de todos, enquanto esta é possível segundo uma lei universal; e o *direito público* é o conjunto das *leis exteriores* que tornam possível semelhante acordo universal. Ora, visto que toda restrição da liberdade pelo arbítrio de outrem se chama coação, segue-se que a constituição civil é uma relação de homens *livres*, que, (sem dano da sua liberdade no todo de sua relação com os outros) se encontram, no entanto, sujeitos a leis coercivas”²⁷⁶.

Abdul-Nour sintetiza de forma bastante clara a maneira como o direito kantiano se assemelha e diferencia da virtude por combinar os dois tipos de liberdade, como autonomia e como limitação recíproca:

“A relação mútua dos arbítrios implica uma concepção de liberdade como limitação recíproca [própria apenas do direito]: a liberdade de cada um encontra seus limites na liberdade do outro. Já a universalidade da lei implica uma concepção de liberdade como autonomia, pela qual o direito faz parte da moral”²⁷⁷.

²⁷⁵ Ou “co-originárias”, como defende Habermas.

²⁷⁶ Kant, “Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática” (Kant, 1995, p. 74).

²⁷⁷ Abdul-Nour, 1999, pp. 38-39.

5.2. Sobre as relações entre as Idéias de estado de natureza, contrato originário e Direito

Um dos modos pelos quais Kant justifica a necessidade moral do direito, é a elaboração das Idéias de “estado de natureza”, “contrato originário” e “direito racional”.

Idéias são formulações *a priori*, isto é, que abstraem de toda a particularidade empírica, sendo universais e pertencentes ao âmbito da razão pura. A *Metafísica dos Costumes* e a *Moral* (em sentido amplo) investigam as “leis da liberdade” quanto ao seu aspecto universal, incondicionado ou apriorístico²⁷⁸. No linguajar atual, estes três adjetivos se referem a características que podem ocorrer separadamente, mas, em Kant, elas estão sempre juntas e existem apenas no âmbito do racional. Segundo Terra, as Idéias são ideais normativos reguladores.

Sendo Idéias, o estado de natureza e o contrato original são a-históricos para Kant. Passemos a elas.

Em *À Paz Perpétua*, Kant conceitua o estado de natureza como um estado de guerra efetiva ou potencial. Trata-se de um estado de guerra porque a terra é finita e não há como os homens não estarem exercendo influências uns sobre outros e, como não há uma instituição legal que regule as interações entre as liberdades dos indivíduos também não há confiança e segurança possíveis. Essa situação de ameaça constante deve ser superada porque constitui lesão permanente²⁷⁹.

Como nos diz Terra,

²⁷⁸ Isso pode ser verificado na *Introdução* da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

²⁷⁹ Kant, “À paz perpétua”, in Kant, 1995, pp. 126-127.

“o estado de natureza não é o de guerra efetiva de todos contra todos, mas uma situação em que não há uma autoridade pública, um tribunal que determine o que compete a cada um. Neste estado, cada um é juiz em causa própria e para se defender ninguém possui nenhuma garantia, a não ser a própria força”²⁸⁰.

Ainda segundo *A Política Tensa*, na *Metafísica dos Costumes*, o estado de natureza não se caracteriza pela injustiça, mas pela ausência de justiça. Nele, “se os homens guerreiam, não estão sendo injustos. A injustiça estaria em permanecer neste estado”. Sair dele é uma necessidade *a priori*²⁸¹.

Na *Doutrina do Direito* e em *À Paz Perpétua*, Kant considera que há três níveis em que há troca de influências recíprocas e que devem ser regulados pelo direito a fim de que se saia completamente do estado de natureza.

1. Primeiramente, há as relações entre os indivíduos de um mesmo povo que precisam ser ordenadas segundo o “direito político” (*Staatbürgerrecht, ius civitatis*);
2. Num outro plano, os Estados também estão em relações recíprocas entre si e deve-se elaborar uma constituição segundo o “direito das gentes” (*Volkerrecht, ius gentium*);
3. E a outra esfera de relações é a existente entre “os homens e os Estados, na sua relação externa de influência recíproca, como cidadãos de um estado universal da humanidade”. Aqui, faz-se necessário o “direito cosmopolita” (*Weltbürgerrecht, ius cosmopolitanum*)²⁸².

²⁸⁰ Terra, 1995, p. 33.

²⁸¹ Terra, 1995, pp. 33-34.

²⁸² Kant, “À paz perpétua”, in Kant, 1995, p. 127.

Conforme diz Cavallar, esta divisão “parece de imediato plausível”²⁸³. Daí Kant afirmar que ela “não é arbitrária, mas necessária em relação à Idéia de paz perpétua”²⁸⁴, afinal, a questão das áreas de influência recíproca é um “postulado da razão prática subjacente aos artigos definitivos”²⁸⁵. Cada um deles tem o propósito de superar o “estado de natureza” em uma área de influência diferente e essa superação permitirá a paz perpétua, na qual os indivíduos estarão completamente seguros para exercer sua liberdade. Em outras palavras, a saída do estado de natureza nestas três esferas é moralmente necessária porque cria (no sistema kantiano) a “esfera de inviolabilidade individual” (usando um termo rawlsiano) ou a “liberdade como limitação recíproca” que permitirá às pessoas que quiserem, exercer a autonomia sem a qual não há o agir virtuoso.

Tratemos agora do “contrato originário” que constitui a passagem do estado de natureza para o estado jurídico.

Segundo Terra, em parte que traduz trecho da *Metafísica dos Costumes*, o contrato originário é a Idéia que permite pensar a legitimidade do Estado. Segundo ela

“todos (*omnes et singuli*) entregam ao povo sua liberdade exterior, para retomá-la logo como membro de um ser comum, ou seja, o povo considerado como Estado (*universi*). Não se pode dizer que (...) o homem no Estado tenha sacrificado uma parte de sua liberdade exterior inata a um fim, mas que abandonou completamente a liberdade selvagem e sem lei, para reencontrar sua liberdade plena e não diminuída numa dependência legal, ou seja, num estado jurídico, porque essa dependência provém de sua própria vontade legisladora”²⁸⁶.

Ainda segundo trecho da *Metafísica do Costume* citado por Terra, o contrato originário, sendo um princípio regulador e *a priori* (como são as Idéias),

²⁸³ Cavallar, 1997, p. 84.

²⁸⁴ Kant, “À paz perpétua”, in Kant, 1995, p. 127.

²⁸⁵ Cavallar, 1997, p. 84.

²⁸⁶ Citado por Terra, 1995, p. 35.

“obriga todo legislador a promulgar suas leis como se elas pudessem ter emanado da vontade unida de todo o povo e a considerar todo súdito, na medida em que ele queira ser cidadão, como se tivesse colaborado com seu voto para formar uma tal vontade. Esta é a pedra de toque da legitimidade de toda lei pública”²⁸⁷.

Nas palavras de Terra, o princípio da autonomia é um princípio racional que “funciona em termos de possibilidade ou impossibilidade do assentimento da vontade geral”²⁸⁸, num plano ideal que pode ser distinto do que se verificaria nas contingências históricas²⁸⁹. Novamente, temos em Kant uma das fontes do princípio de legitimidade liberal rawlsiano.

5.3. Sobre a moralidade do direito em seus três níveis

5.3.1. Sobre os artigos preliminares para a paz perpétua entre os Estados

Em *À Paz Perpétua*, o primeiro passo de Kant na construção de seu “projeto filosófico” guiado pela necessidade de uma paz universal e respeitadora das liberdades dos indivíduos é a prescrição de seis “artigos preliminares para a paz perpétua entre os Estados”. Em resumo, eles ditam que:

1. “Não se deve considerar como válido nenhum tratado de paz que se tenha feito com a reserva secreta de elementos para uma guerra futura”, o

²⁸⁷ Citado por Terra, 1995, pp. 34-35.

²⁸⁸ Idéia de que Kant se apropria a partir da leitura de Rousseau.

²⁸⁹ Terra, 1995, p. 35.

que constituiria “simples armistício”²⁹⁰. Essas “reservas secretas” são objetivos que tornam o estabelecimento da paz condicionado a objetivos considerados mais importantes do que ela. Para Kant, a paz como fim secundário é inconcebível, pois ela é um dever e, como tal, não se subordina a nada que lhe seja externo.

2. “Nenhum Estado independente (grande ou pequeno, aqui tanto faz) poderá ser adquirido por outro mediante herança, compra ou doação”. Aqui, Kant posiciona-se contra a concepção patrimonialista do Estado, que contradiz a “idéia do contrato originário” e o Estado enquanto “pessoa moral”²⁹¹: o Estado “é uma sociedade de homens sobre a qual ninguém a não ser ele próprio tem que mandar ou dispor” e é ela que “adquire um governante” e não o contrário”²⁹².
3. “Os exércitos permanentes (*miles perpetuus*) devem, com o tempo, desaparecer totalmente”, pois o acúmulo de forças militares por um país faz com que o outro se sinta obrigado a fazer o mesmo para se manter seguro, num crescente que se torna mais opressivo do que uma guerra curta. Além disso, Kant argumenta que pagar homens permanentemente para matar ou morrer é usá-los como instrumentos nas mãos do Estado, “uso que não se pode harmonizar bem com o direito da humanidade na sua própria pessoa”, já que ela é um fim em si”²⁹³.
4. “Não se deve emitir dívidas públicas em relação com os assuntos de política exterior”. Novamente, o motivo é que o acúmulo de tesouros

²⁹⁰ Kant, “A paz perpétua”, *in* Kant, 1995, p. 120.

²⁹¹ Cavallar explica que onde Kant escreve “pessoa moral” usamos hoje “pessoa jurídica” (1997, p. 81).

²⁹² Kant, “A paz perpétua”, *in* Kant, 1995, p. 121.

²⁹³ Kant, “A paz perpétua”, *in* Kant, 1995, pp. 121-122.

estatais com essa finalidade faz com que os demais Estados sintam-se ameaçados, induzindo-os à guerra²⁹⁴.

5. “Nenhum Estado deve imiscuir-se pela força na Constituição e no governo de outro”. Não há “escândalo” interno a um país que dê a outro o direito de ingerência em sua Constituição. A intervenção externa só é aceitável quando há guerra civil. Pois, nesse caso, não há um Estado cujos direitos são violados por outro, mas apenas anarquia. Mas, não havendo luta interna, “a ingerência de potências estrangeiras seria uma violação do direito de autodeterminação de um povo independente que combate a sua enfermidade interna; seria, portanto, um escândalo, e poria em perigo a autonomia de todos os Estados”²⁹⁵.
6. “Nenhum Estado em guerra com outro deve permitir tais hostilidades que tornem impossível a confiança mútua na paz futura, como, por exemplo, o emprego no outro Estado de *assassinios (percussores), envenenadores (venefici), a rotura da capitulação, a instigação à traição (perduellio)*, etc.”. A destruição de toda a confiança mútua possível impede um acordo de paz no futuro, resultando numa guerra de extermínio (“*bellum internecinum*”) que “só possibilitaria a paz perpétua sobre o grande cemitério do gênero humano”. A guerra ocorre porque no estado de natureza não há tribunal que possa julgar os conflitos inter-estatais e afirmar o direito (o “direito” é decidido pela vitória). Não há tribunal porque não há uma “relação de um superior a um inferior”, logo, a “guerra de castigo (*bellum punitivum*)” é “inconcebível”. Não havendo esse poder de arbitragem, a única saída (além da paz dos cemitérios) é

²⁹⁴ Kant, “A paz perpétua”, in Kant, 1995, pp. 122-123.

²⁹⁵ Kant, “A paz perpétua”, in Kant, 1995, p. 123.

um acordo e isso torna crucial a preservação das bases de confiança mútua. E para tal, as “artes infernais” mencionadas por esse artigo não devem ser usadas nunca, pois “transferem-se também para a situação de paz”. Acresce-se a isso o fato de que esses são meios “onde se aproveita a indignidade *de outros* (...) e assim destruir-se-ia por completo o propósito da paz”²⁹⁶.

Segundo Cavallar e Abdul-Nour²⁹⁷, a interpretação usual é a de que esses seis artigos preliminares são condições necessárias, mas não suficientes para o estabelecimento da paz e que são máximas retiradas da experiência. Este caráter empírico seria um ponto fraco de *À paz perpétua*, que seria mais coerente caso se baseasse exclusivamente em argumentos racionais.

Mas Cavallar tem uma leitura diferente desta primeira seção. Este autor analisa cada artigo e argumenta que todos eles fundamentam-se no princípio do direito e da lesão, que são justificações *a priori* que compõem um “todo sistemático” em torno do valor da soberania²⁹⁸. Recapitulemos: “reservas secretas”, pretensões expansionistas, exércitos permanentes, tesouros acumulados com fins de política externa, intervenções em outros Estados e a “condução desleal da guerra”²⁹⁹ são todas práticas que “ameaçam” (ou violam efetivamente) a soberania estatal. E, conforme explica Cavallar, “no conceito de ameaça está contido o conceito de lesão”. Mais especificamente, se trata aqui de lesão da soberania, definida como “autodeterminação de uma sociedade que age de acordo com a sua própria vontade”. E, para Cavallar, temos aqui a “Idéia da

²⁹⁶ Kant, “A paz perpétua”, in Kant, 1995, p. 124.

²⁹⁷ Cavallar, 1997, p. 79 (Cavallar cita Kersting) e Abdul-Nour, 1999, pp. 59-60.

²⁹⁸ Que, enquanto Idéia ou ideal regulador, deve ser exercida como se fosse fruto de um contrato original.

²⁹⁹ Expressão de Cavallar.

razão” que instaura a unidade dos artigos preliminares e “interliga” a lei do direito e os conceitos de soberania, lesão e pessoa jurídica.

5.3.2. Sobre os três níveis kantianos do Direito

5.3.2.1. Sobre a necessidade moral das constituições serem republicanas

O primeiro artigo definitivo proposto em *À Paz Perpétua* declara que “A Constituição civil em cada Estado deve ser republicana”³⁰⁰.

Isso porque, segundo Kant, a Constituição republicana é a única que respeita três pontos fundamentais. I) A “liberdade exterior” (jurídica) de todos os homens, isto é, a “faculdade de não obedecer a quaisquer leis externas senão enquanto lhes puder dar o meu consentimento”. II) “A dependência de todos em relação a uma única legislação comum (enquanto súditos)”. III) A “igualdade exterior” entre os cidadãos, que ocorre quando um cidadão só se vincula juridicamente a outro segundo relações de reciprocidade. É a conformidade com esses três pontos que torna a constituição republicana condizente com a idéia de contrato originário e, portanto, com o direito racional³⁰¹.

³⁰⁰ Kant, “À paz perpétua”, in Kant, 1995, p. 127.

³⁰¹ Kant, “À paz perpétua”, in Kant, 1995, pp. 127-129.

Esta é a parte da justificação do 1º. artigo definitivo que Cavallar chama de “argumentação no nível transcendental do direito”³⁰². Retomando a *Doutrina do Direito* de Kant, a conformidade ao direito, própria da constituição republicana ideal, é o que assegura o respeito ao cidadão como fim em si, ou seja, enquanto pessoa moral. E sem essa orientação estatal segundo o princípio do direito, nega-se esse princípio na esfera inter-estatal³⁰³.

Para melhor compreender a Idéia kantiana de que “a Constituição civil em cada Estado deve ser republicana”³⁰⁴, faz-se necessário precisar que este autor distingue democracia de república. Para ele, há duas maneiras de se classificar um Estado. 1ª.) Segundo a “forma do Estado” há a soberania possuída por um só, por alguns ou por todos, formas chamadas respectivamente de “autocracia”, “aristocracia” e “democracia”. 1ª.) De acordo com o “modo de governar” pode haver uma constituição que separe o poder executivo do legislativo, denominada “republicana” ou pode viger o “princípio de execução arbitrária pelo Estado de leis que ele a si mesmo deu, por conseguinte, a vontade pública é manejada pelo governo como sua vontade privada”. Segundo essas classificações, a democracia é a forma de governo mais despótica porque onde todos são igualmente soberanos executivo e legislativo estão nas mesmas mãos. Por outro lado, quanto menor o número de pessoas que divide o poder estatal, mais o governo é representativo e maior o caráter republicano³⁰⁵.

³⁰² Em seu texto (1997), Cavallar divide a justificação kantiana desse artigo em três partes a fim de investigar o “sistema jusfilosófico kantiano” em *À paz perpétua*.

³⁰³ Cavallar, 1997, pp. 85-86.

³⁰⁴ Kant, “À paz perpétua”, in Kant, 1995, p. 127.

³⁰⁵ Kant, *À paz perpétua*, in Kant, 1995, pp. 130-132.

5.3.2.2. Sobre o ideal de federação mundial de repúblicas

O segundo artigo definitivo para a paz perpétua, referente ao segundo nível do direito, é o de que “o direito das gentes deve fundar-se numa federação de estados livres”³⁰⁶.

Para defendê-lo, Kant começa fazendo uma analogia parcial entre o Estado de natureza entre os Estados com aquele entre os indivíduos antes do estabelecimento da constituição civil. A semelhança entre eles está na ameaça mútua constante à segurança e à liberdade de cada um³⁰⁷ e que, como explica Cavallar, constitui uma lesão que deve ser evitada pela instituição de uma ordem jurídica³⁰⁸. A diferença é que esta ordem legal deve se dar na forma de uma “federação de povos” e não de um “Estado de povos”, pois “haveria aí uma contradição, porque todo o Estado implica a relação de um superior (legislador) com um inferior (o que obedece, a saber, o povo) e muitos povos num Estado viriam a constituir um só povo, o que contradiz o pressuposto (temos de considerar aqui o direito dos povos nas suas relações recíprocas enquanto formam Estados diferentes, que não devem fundir-se num só)”³⁰⁹.

Kant diz que, no estado de natureza entre os Estados, não há um “tribunal externo” ao qual os países possam recorrer para solucionar seus conflitos e determinar o que é justo, recorre-se então à guerra. Mas a vitória em uma guerra põe fim apenas a um confronto particular, permanecendo a realidade do “estado de guerra”. Além disso, a

³⁰⁶ Kant, *À paz perpétua*, in Kant, 1995, p. 132.

³⁰⁷ Kant, *À paz perpétua*, in Kant, 1995, p. 132.

³⁰⁸ Cavallar, 1997, p. 89.

³⁰⁹ Kant, *À paz perpétua*, in Kant, 1995, p. 132. Também no texto *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, Kant defende a organização internacional na forma de uma federação. Mas, como nos lembram vários autores, como Cavallar e Habermas, Kant defendera um “Estado de povos” em textos anteriores.

razão “condena a guerra como via moral” (como definidora do que é justo), pois se trata de uma imposição unilateral incompatível com o princípio normativo de reciprocidade. Por tudo isso, o estabelecimento de uma paz perpétua³¹⁰ que regule as liberdades externas dos Estados a partir de um “pacto entre os povos” impõe-se como um dever³¹¹.

Trata-se de um pacto que estabelece uma “federação de tipo especial”, a *foedus pacificum*, que, diferentemente dos *pactum pacis*, estabeleceria a paz perpétua e não um “simples armistício”. E a forma jurídica adequada é a de uma federação porque cada Estado já possui uma constituição jurídica interna, podendo estar livre da coerção de terceiros. Como cada país quer impor a si próprio um poder supremo legislativo e mantê-lo, ao mesmo tempo que sabe que essa vontade está ameaçada no estado de natureza, é “compreensível” que cada povo “diga”, numa declaração recíproca: “Não deve haver guerra alguma entre mim e os outros Estados, embora não reconheça nenhum poder legislativo supremo que assegure o meu direito e ao qual eu garanta o seu direito”. Assim, estabelece-se a “federação da paz” pelo direito, que determina o que é justo não a partir de máximas unilaterais “limitativas da liberdade do indivíduo”³¹², mas instituindo “máximas universalmente válidas”³¹³.

³¹⁰ Digo uma paz perpétua porque além daquela proposta por Kant, há a paz perpétua dos cemitérios, que, definitivamente, não é a que este filósofo considera uma obrigação moral.

³¹¹ Kant, *À paz perpétua*, in Kant, 1995, p. 134.

³¹² É este que, em última instância, Kant pretende proteger.

³¹³ Kant, *À paz perpétua*, in Kant, 1995, pp. 135-136.

5.3.2.3. Sobre o significado do cosmopolitismo

O terceiro artigo definitivo para a paz perpétua entre os Estados afirma: “O direito cosmopolita deve limitar-se às condições da *hospitalidade universal*”³¹⁴.

Kant diz que o estrangeiro tem o “direito de visita” enquanto estiver se “comportando amistosamente” devido ao fato da superfície da Terra ser finita e devido à “propriedade comum originária”, que é uma idéia da razão. Ele frisa que se trata de um “direito” e não de “filantropia”, pertencendo, portanto, à esfera da legalidade e não apenas à da ética ou virtude³¹⁵.

Mas há limites, o “direito de hospitalidade” “não se estende além das condições de possibilidade para *intentar* um tráfico com os antigos habitantes”, pois os nativos têm direito a suas próprias terras. O que é freqüentemente desrespeitado por Estados e comerciantes “civilizados da nossa região do mundo”, que confundem visita com “conquista” (colonização). Por isso Japão e China, “sabiamente”, criaram restrições a semelhantes hóspedes³¹⁶.

Depois de descrever cuidadosamente a questão do Japão e da China, Kant fecha o terceiro artigo (que é o menor deles) escrevendo que “como se avançou tanto no estabelecimento de uma comunidade (mais ou menos estreita) entre os povos da Terra que a violação do direito num lugar da Terra se sente em todos os outros, a idéia de um direito cosmopolita não é nenhuma representação fantástica e extravagante do direito,

³¹⁴ Kant, *À paz perpétua*, in Kant, 1995, p. 137.

³¹⁵ Kant, *À paz perpétua*, in Kant, 1995, p. 137. Relembro aqui que o direito racional sempre concorda com a virtude. A diferença entre eles é que a violação do direito implica em sanções externas o que faz com que o direito possa ser exercido heteronomamente, isto é, independentemente dos valores e desejos de quem o pratica.

³¹⁶ Kant, *À paz perpétua*, in Kant, 1995, pp. 137-139.

mas um complemento necessário de código não escrito, tanto do direito político quanto do direito das gentes, num direito público da humanidade em geral e, assim, um complemento da paz perpétua, em cuja contínua aproximação é possível encontrar-se só sob esta condição”³¹⁷.

5.4. Sobre a razão pública como fundamentação moral em Kant

No final de *À Paz Perpétua*, Kant elabora um critério para a averiguação da validade das pretensões jurídicas que “abstrai de todo o empírico” – que é particular – a partir da “forma da publicidade”. Este critério é expresso pela “fórmula transcendental do direito público”, segundo a qual “são injustas todas as ações que se referem ao direito de outros homens, cujas máximas não se harmonizem com a publicidade”. Isso significa que uma máxima (referente à liberdade externa dos outros) é injusta se publicá-la destrói a sua própria intenção ao “provocar inevitavelmente a oposição de todos contra o seu propósito”³¹⁸.

Mas a fórmula acima, como diz Kant, é “simplesmente negativa”. Permite saber o que é injusto, mas não o que é justo³¹⁹. Para tal, Kant formula o “princípio transcendental e positivo do direito público”: “Todas as máximas que necessitam da publicidade (para não fracassarem no seu fim) concordam simultaneamente com o direito e a política”³²⁰.

³¹⁷ Kant, *À paz perpétua*, in Kant, 1995, p. 140.

³¹⁸ Kant, *À paz perpétua*, in Kant, 1995, pp. 164-165.

³¹⁹ Kant, *À paz perpétua*, in Kant, 1995, p. 165 e p. 169.

³²⁰ Kant, *À paz perpétua*, in Kant, 1995, p. 170.

Esse princípio é justificado da seguinte maneira:

“Com efeito, se apenas mediante a publicidade elas podem alcançar seu fim, devem então se adequar ao fim universal do público (a felicidade), e a tarefa própria da política é a consonância com esse fim (fazer que o público esteja contente com a sua situação). Mas se este fim *só* mediante a publicidade, isto é, através da eliminação de qualquer desconfiança quanto às máximas, se pode alcançar, então estas devem estar também em concordância com o direito público, pois só no direito é possível a união de todos os fins”³²¹.

Em suma, em *À Paz Perpétua*, a publicidade é, para Kant, o que concilia o direito e a política, o universal e o particular.

Em *Resposta à pergunta: que é o iluminismo?*, Kant diz que o “público genuíno” é o “público cosmopolita esclarecido”. É compreensível que ele tenha que ser cosmopolita para que a publicidade possa se aplicar aos direitos internacional e cosmopolita. Afinal, se não o fosse, estes últimos seriam unilaterais e, portanto, não constituiriam direito racional. Mas, por que esclarecido? E que posicionamento teórico e político essa definição implica?

O esclarecimento é definido por Kant como a “saída da menoridade” que, por sua vez, é re-conceitualizada – em termos não jurídicos – como a incapacidade de se guiar por seu próprio entendimento³²². Adquirir essa capacidade é muito difícil, mas pode ser alcançado através da troca pública de idéias, que é utilização da razão pública³²³. Como salienta Abdul-Nour, “não são indivíduos isolados, mas sim um público que se pode tornar crítico”³²⁴. Arendt também se prende a essa questão, analisando duas cartas em que Kant afirma que a “imparcialidade não resulta de um ponto de vista mais elevado, mas é obtida ‘por meio da consideração do ponto de vista dos outros’” e que o “‘alargamento do pensamento’ se dá quando se considera o

³²¹ Kant, *À paz perpétua*, in Kant, 1995, p. 171.

³²² Kant, *Resposta à pergunta: que é o iluminismo?*, (Kant, 1995, p. 11).

³²³ Kant, *Resposta à pergunta: que é o iluminismo?*, (Kant, 1995, p. 13).

³²⁴ Abdul-Nour, 1999, p. 138.

pensamento dos outros”³²⁵. Isso significa claramente que não há esclarecimento sem o uso público da razão e, portanto, sem a liberdade de expressão. Assim, o que concilia o direito e a política, o universal e o particular é o “público cosmopolita esclarecido”, ou seja, o caráter público composto por todos os cidadãos do mundo e que considera o ponto de vista do outro³²⁶.

5.5. Sobre as vantagens normativas dos três níveis kantianos do Direito

Como vimos no capítulo anterior, o modelo rawlsiano de Direito dos Povos é problemático por pelo menos dois motivos:

- não pensa sujeitos de direito individuais no plano internacional, restringindo seu foco à proteção das pessoas nascidas na Sociedade dos Povos e a uma concepção minimalista de direitos humanos que seriam aplicáveis para além das fronteiras dos povos liberais e não-liberais decentes;
- é neutro perante diferentes formas de coerção estatal que podem ser profundamente pesadas para seus membros excêntricos e suas minorias.

O sistema kantiano, por sua vez, reivindica normativamente o estabelecimento de um Direito conforme a liberdade interna e a exterior em três planos distintos que se complementam na criação de uma esfera de inviolabilidade individual. O direito político

³²⁵ Arendt, 1994, pp. 44-45.

³²⁶ Creio que, em Kant, a razão pública pode ser vista como um experimento mental de fundamentação moral e também como uma garantia do estabelecimento da paz perpétua, mas, enquanto possível garantia da paz, a esfera pública foge do escopo desta pesquisa.

– com sua exigência de que toda constituição seja republicana – estabelece um critério de legitimidade do Estado que pode ser utilizado para se limitar a soberania de modo a proteger uma lista de direitos humanos conforme o individualismo ético. O direito das gentes, no formato de uma federação de repúblicas, estabelece limites às ações interestatais de modo que seja possível proteger a auto-determinação dos países cujos Estados respeitam os direitos humanos. E o direito cosmopolita permite pensarmos o dever ser das relações globais que não são meramente inter-estatais – como os direitos dos imigrantes, dos refugiados e das organizações não-governamentais e empresas transnacionais – e que são cada vez mais relevantes num cenário cada vez mais global e multidimensional³²⁷. Estas três esferas jurídicas se complementam de modo capaz de atender as necessidades éticas de uma interpretação individualista do princípio de tolerância liberal enquanto virtude política.

³²⁷ Vide os conceitos de global e multidimensional construídos por Villa e mencionado no capítulo 3.

CAPÍTULO 6

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

DIREITOS HUMANOS E TOLERÂNCIA GLOBAL EM UMA PERSPECTIVA KANTIANA DA LEGITIMIDADE DOS ARRANJOS POLÍTICOS

No capítulo introdutório, foi estabelecido como critério normativo o axioma da igualdade moral humana e considerou-se válida a afirmação de Thomas Scanlon segundo a qual,

“the advocacy of tolerance denies no one their rightful place in society. It grants to each person and group as much standing as they can claim while granting the same to others”³²⁸.

E, dado que consideramos

- que a igualdade moral humana e a interdependência global bem compreendidas impõem a tolerância como uma obrigação e um direito globais³²⁹;

³²⁸Scanlon, 2003, p. 197.

³²⁹Vide capítulo 3.

- e que a objeção neo-hegeliana e a interpretação do princípio de tolerância de *O Direitos dos Povos* não justificaram adequadamente a tese de que não deve haver sujeitos de direito individuais no plano mundial³³⁰.

Passaremos agora à interpretação do ideal de tolerância em âmbito global, que se relaciona à normatividade dos direitos humanos e à uma crítica neo-kantiana do Direito dos Povos rawlsiano. Defender-se-á que o que se pode legitimamente exigir do Estado de qualquer país, do ponto de vista de uma concepção liberal de tolerância, é o que está contido numa interpretação adequada do ideal de direitos humanos. E isso converge com a afirmação de Scanlon segundo a qual os direitos humanos estabelecem exigências normativas a respeito de como as instituições políticas legítimas devem ser³³¹.

6.1. Direitos humanos e crenças compartilhadas

Como vimos, ao pensar a justiça das sociedades liberais, Rawls defende que uma sociedade justa é aquela que garante direitos básicos iguais e uma parcela equitativa dos recursos sociais escassos a todos os cidadãos a partir de uma estrutura institucional que propicia direitos e oportunidades a todos e cabe a cada um decidir o que fazer destes recursos institucionalmente garantidos. Em *O Liberalismo Político*, o autor argumenta que esta estrutura básica é legítima se regida por princípios de justiça aos quais todos os cidadãos razoáveis poderiam assentir. E uma das perguntas básicas deste livro é como chegar a princípios aceitáveis por todos, dado que as sociedades são plurais e nenhuma

³³⁰ Vide capítulo 4.

³³¹ Scanlon, 2006, p. 117.

doutrina abrangente do bem é endossada por todos os cidadãos de uma sociedade liberal e, portanto, nenhuma pode ser utilizada como base de legitimidade da coerção estatal. A solução proposta nesta obra é procurar uma fonte de valores aceitáveis por todos para reger as instituições da estrutura básica das sociedades liberais: uma cultura pública restrita ao “domínio do político”³³². Todos os cidadãos podem aceitar razoavelmente princípios que expressem esta cultura política pública porque ela contém valores firmemente abraçados, implicitamente compartilhados e reconhecidos, pertencentes ao âmbito da razoabilidade³³³.

Quando Rawls afirma que é contrário ao “espírito de tolerância liberal” obrigar os povos não-liberais decentes a se comportarem como liberais igualitários porque os indivíduos das sociedades decentes devem ter sua filiação cultural respeitada, está, implicitamente, construindo uma analogia com o caso doméstico: ao justificar instituições globais coercitivas, Rawls alude ao fato de que não há uma cultura pública globalmente compartilhada da qual se retirem valores individualistas aceitáveis por todos. Os valores que regulam os organismos multilaterais e as relações diplomáticas – que podem ser vistos como uma espécie de cultura pública global – se dirigem aos Estados e ao dever ser das relações entre eles. Isso pode ser verificado nas regras do comércio internacional, do sistema de patentes e até mesmo da ONU. Todas as agências regulatórias supra-nacionais são formadas por Estados, dependem de Estados para sobreviverem e regulam as relações entre eles. Até mesmo os instrumentos de proteção aos direitos humanos se dirigem aos Estados, afinal, sua preocupação é estabelecer limites à soberania estatal em relação ao modo como os governos devem tratar seus cidadãos. Por todas estas razões, um defensor do Direito dos Povos rawlsiano poderia

³³² Ao que é compatível com o consenso de sobreposição, vide capítulo 2.

³³³ Dois exemplos deste tipo são o valor da igualdade de gênero e da igualdade racial. Numa sociedade democrática liberal, dificilmente um político pode expressar na arena política a idéia de que as mulheres e os negros são seres inferiores sem ser punido eleitoralmente e até judicialmente.

argumentar que não há uma cultura pública global que prescreva que os membros dos diversos países devam se relacionar com os indivíduos habitantes de outros Estados em um sistema de cooperação social justo [*fair*]. São os Estados, e não os indivíduos, que são vistos como livres e iguais pelas instituições políticas internacionais e é por isso que Rawls pensa apenas os povos como sujeitos de direito³³⁴.

Ao construir este raciocínio, Rawls aproxima-se estranhamente das premissas daqueles que Fernando Tesón caracteriza como “relativistas culturais” no debate sobre direitos humanos³³⁵, para os quais (1) os direitos dependem das culturas tradicionais locais; (2) não há padrões morais ou legais universais capazes de julgar a aceitabilidade das práticas locais; e (3) a tolerância e o respeito pela auto-determinação deve permear todos os julgamentos normativos inter-culturais [*cross-cultural*]³³⁶. E sua busca torna-se parecida com a de Charles Taylor e a de Michael Walzer. Para o primeiro, quando pensamos os direitos humanos, devemos procurar valores existentes em todas as culturas e que possam construir um consenso global que remete à idéia do consenso sobreposto rawlsiano. Em suas próprias palavras

“What would it mean to come to a genuine, unforced international consensus on human rights? I suppose it would be something like what John Rawls describes in his *Political Liberalism* as an ‘overlapping consensus’. That is, different groups, countries, religious communities, civilizations, while holding incompatible fundamental views on theology, metaphysics, human nature, and so on, would come to an agreement on certain norms that ought to govern human behavior. Each would have its own way of justifying this from out of its profound background conception. We would agree on the norms, while disagreeing on why they were the norms. And we would

³³⁴ Este parágrafo reúne observações de Christian Barry ao meu texto de qualificação.

³³⁵ Talvez esta aproximação ocorra porque o Direito dos Povos pensa a moralidade da política externa dos países liberais e não uma concepção de justiça aplicável globalmente.

³³⁶ Tesón, 2001, p. 380.

be content to live in this consensus, undisturbed by the differences of profound underlying belief”³³⁷.

E isso resultaria em um corpo de valores enxuto, composto por valores como a proibição do genocídio, do assassinato, da tortura e da escravidão. E o que sustentaria estes interditos pertenceria a justificativas culturalmente situadas e, provavelmente, incompatíveis entre si³³⁸. Como na distinção entre moralidade “espessa” [*thick*] e “fina” [*thin*] de Walzer, segundo este autor, a moralidade é “espessa” por definição, pois é culturalmente integrada e coerente, revelando-se fina apenas em ocasiões especiais e urgentes, como a luta contra a tirania extrema, a limpeza étnica ou o apartheid racial. A idéia de justiça, nas mais diversas sociedades, retira seus valores e argumentos de perspectivas e significados culturalmente partilhados e, não importa o que se diga sobre a moral, sempre fará parte de um todo cultural. Alguns aspectos desta totalidade – especialmente os negativos, como a rejeição à brutalidade – serão imediatamente acessíveis a pessoas nascidas em outros universos culturais. E a soma destas parcelas de significados acessíveis a pessoas das mais diversas sociedades e sobre as quais pode haver consenso mundial é o que Walzer denomina “moralidade mínima” [*minimal morality*]. E esta moralidade mínima é interpretada de maneiras distintas a partir das diferentes “moralidades máximas” [*maximal moralities*] às quais os indivíduos são filiados e entre as quais há fortes desacordos normativos³³⁹, pois

“Minimalism is neither objective nor unexpressive. It is reiteratively particularist and locally significant, intimately bound up with the maximal moralities created here and here and here, in specific times and places”³⁴⁰.

Quando o minimalismo é expresso em uma moralidade mínima, sempre é pronunciado em idioma pertencente a uma moralidade máxima. Não existem linguagens

³³⁷ Taylor, 2001, pp. 409-410.

³³⁸ Taylor, 2001, p. 411.

³³⁹ Walzer, 1994, pp. 5-6.

³⁴⁰ Walzer, 1994, p. 7.

morais neutras ou inexpressivas. Existem elementos de moralidades espessas que podem ser mobilizados de modo a angariar apoio de diferentes partes do mundo em torno de causas locais; como o fim da tirania e da ditadura entre os tchecos, que angariou simpatias em todo o mundo e é um exemplo que permeia todos os capítulos de *Thick and Thin. Moral argument at home and abroad*. Para Walzer, é possível fazer uma lista de situações problemáticas locais e respostas internacionalmente compartilhadas e, daí, talvez, chegar a uma classe consensual de padrões morais que devem ser respeitados por todas as sociedades – injunções negativas, como regras contra o assassinato, a tortura, a opressão e a tirania. Entre norte-americanos e europeus, estes padrões mínimos pode ser expresso na linguagem dos direitos, que diz respeito a injúrias e violações pelas quais ninguém deveria passar e que faz parte de uma moralidade máxima particular e que, talvez, possa ser traduzida para outros idiomas morais espessos³⁴¹.

Ainda segundo Walzer, este mínimo moralmente compartilhado não engloba o pluralismo cultural enquanto valor, pois a maior parte das pessoas nas mais diversas épocas não vê os “outros” em seus contextos particulares como portadores de valor moral intrínseco. O respeito ao pluralismo cultural é uma idéia pertencente a uma “moralidade máxima” [*maximalist idea*], produto de concepções políticas liberais espessas. O minimalismo depende de algo bem mais “fino”: do fato de que nós temos expectativas morais a respeito do comportamento dos nossos compatriotas e dos habitantes de outros países; ao mesmo tempo, os “estrangeiros” possuem expectativas que se sobrepõem às nossas [*overlapping expectations*] com relação às suas próprias condutas e às daqueles que enxergam como “outros”. Há compartilhamento de valores pelos quais vale a pena lutar e até intervir em outros países, mas o mínimo contido

³⁴¹ Walzer, 1994, p. 10.

nestes valores não funda moralidades espessas. Os “encontros” entre pequenas parcelas das várias “moralidades máximas” existentes não são suficientes para sustentarem um entendimento global da justiça, já que estes “encontros” só são apreensíveis a partir de interpretações culturais paroquiais³⁴².

Se, como Taylor e Walzer, nós considerarmos que a moralidade política internacional e os direitos humanos devem se ater apenas a valores políticos que possam ser aceitos por todos, estaremos endossando uma concepção de direitos humanos que Beitz denomina “restrita” [*nonpartisan or restricted conception of human rights*]. Em oposição a uma “concepção liberal” ou “extensa” de direitos humanos [*liberal or full conception of human rights*], para a qual os direitos humanos identificam condições que as instituições de uma sociedade precisam satisfazer como critério de legitimidade; estas condições incluem mais elementos do que aqueles aceitáveis a partir de todas as perspectivas culturais³⁴³. Muitos, entre eles Rawls, Taylor e Walzer, consideram a concepção restrita de direitos humanos mais tolerante por aceitar mais largamente a diversidade cultural. No entanto, é difícil explicar normativamente porque excluir certos direitos básicos que não são universalmente aceitos pelas pessoas e grupos atuais e que, claramente, pertencem a moralidades espessas [*thick moralities*], como o direito à liberdade religiosa, à igualdade de gênero frente ao sistema legal e à liberdade de escolha do cônjuge³⁴⁴. E, conforme explica Fernando Tesón, a dificuldade advém do fato de que, apesar do pertencimento cultural e comunitário ser moralmente relevante, o

³⁴² Walzer, 1994, pp. 17-19.

³⁴³ Beitz, 2001, p. 270. Ao construir sua definição de “concepção restrita de direitos humanos”, Beitz diz que esta vertente teórica engloba concepções dos direitos humanos que consideram que estes se restringem a valores políticos que podem ser razoavelmente aceitos por todos, pois são neutros, não paroquais e não partidários [*nonpartisan*] entre culturas políticas e ideologias conflitantes. O próprio Beitz inclui a concepção de moralidade internacional walzeriana expressa em *Thick and Thin. Moral argument at home and abroad*. Acredito que esta classificação esteja correta, no entanto, não devemos nos esquecer que, para Walzer, é muito importante o fato de que os direitos humanos não são neutros, pois não existem linguagens morais neutras.

³⁴⁴ Beitz, 2001, p. 270.

valor moral intrínseco das pessoas não é influenciado pelo seu local e grupo de nascimento, pois

“persons have moral worth qua persons and must be treated as ends in themselves, not as functions of the ends of others – a non-trivial version of the Kantian principle of autonomy. This principle of moral worth forbids the imposition upon individuals of cultural standards that impair human rights. Even if relativists could show that authoritarian practices are somehow required by a community – a claim which in many cases remains to be proven – they would still fail to explain why individuals should surrender their basic rights to the ends of the community”³⁴⁵.

A igualdade de todos os seres humanos enquanto fins em si mesmos está no cerne do significado de sua universalidade. Como diz Pogge, a expressão direitos humanos sugere que todos os seres humanos são iguais em relação a essa classe especial de preocupações morais em dois sentidos: (1) o de que todos os seres humanos possuem exatamente os mesmos direitos humanos e (2) que, nas questões de direitos humanos, todos os seres humanos são igualmente importantes³⁴⁶. Isso vai ao encontro da afirmação de Beitz segundo a qual a universalidade dos direitos humanos está no fato de que eles se aplicam a todos e podem ser reivindicados por todos³⁴⁷. E, segundo Scanlon, é nesta aplicabilidade normativamente universal – que prescreve os direitos humanos a todos os países, independentemente de suas ideologias predominantes e de seus regimes políticos – que reside a neutralidade dos direitos humanos:

“The fact that violations of human rights are not confined to governments of any particular ideological stripe but occur both on the left and on the right, lend support to the idea that concern for human rights is a ground for action that is neutral with respect to the main political and economic divisions in the world. (...) In addition to have this ideological neutrality, it is often held, or at least

³⁴⁵ Tesón, 2001, p. 388.

³⁴⁶ Pogge, 2001, p. 191.

³⁴⁷ Beitz, 2001, p. 274.

thought, that human rights are practically separable from partisan political issues”³⁴⁸.

Assim como a neutralidade da justiça no plano interno³⁴⁹, é uma neutralidade que visa proteger uma esfera de inviolabilidade individual. Isso requer uma interpretação adequada da idéia de “consenso de sobreposição” invocada por Taylor e Walzer como possível base para a justificação dos direitos humanos, como mostra Beitz

“the conception should interpret human rights as ‘common’ in a special sense, not as the area of agreement among all existing political doctrines or comprehensive views, but as principles for international affairs that could be accepted by reasonable persons who hold conflicting reasonable conceptions of good life”³⁵⁰.

Somente uma leitura como a de Beitz é conforme o princípio de legitimidade liberal, pois afirma que os princípios e a lista de direitos humanos devem ser aceitáveis da perspectiva de pessoas razoáveis e não de quaisquer entidades culturais ou comunitárias ou das pessoas atualmente existentes, sem qualquer forma de controle sobre a interferências de fatores moralmente arbitrários e sem mecanismos adequados de universalização respeitadora do axioma da igualdade moral humana. Mas, esta interpretação do caráter “comum” [*common*] dos direitos humanos, muito provavelmente, não levará a uma lista minimalista de direitos humanos, pois é um consenso entre “pessoas razoáveis” e, portanto, exige que pensemos a partir do princípio de legitimidade liberal, do imperativo categórico e de uma posição original cujo véu de ignorância controle a influência das arbitrariedades morais. Assim, muito provavelmente, teremos como resultado uma lista de direitos humanos que prescreva direito à vida, liberdade religiosa, de consciência, de expressão, de imprensa, de associação, de ir e vir, de livre escolha do cônjuge e de divórcio e igualdade étnica, de

³⁴⁸ Scanlon, 2006, p. 113.

³⁴⁹ Explicada nos pontos de partida expostos no capítulo introdutório.

³⁵⁰ Beitz, 2001, p. 276.

gênero e de exercício da sexualidade. Esta lista, que é apenas inicial, já é maior do que a lista do que a “classe especial de direitos urgentes” de *O Direito dos Povos* e mais exigente do que o critério de decência da Sociedade dos Povos.

6.2. Direitos humanos, tolerância e legitimidade política

Esta igualdade e esta universalidade dos direitos humanos se referem, sobretudo, a exigências normativas que devem ser cumpridas pelos Estados, pela estrutura básica das sociedades, por organismos multilaterais e por uma possível estrutura básica global³⁵¹. Este é um dos elos principais entre a discussão da tolerância e dos direitos humanos no plano das virtudes institucionais: ambos se referem à regulamentação de relações de poder e a desrespeitos e obrigações oficiais.

Segundo Pogge, em uma abordagem institucional,

By postulating a persons P’s right to X as a human right we are asserting that P’s society ought to be (re)organized in such a way that P has secure access to X and, in particular, so that P is secure against being denied X or deprived of X officially: by the government or its agents or officials. Avoidable insecurity of access (beyond certain reasonably attainable thresholds) constitutes official disrespect and tarnishes the society’s human right record – significantly more so if it is due to official denial or deprivation, i.e. to upon human rights violations. Human rights are then moral claims upon the organization of one’s society. However, since citizens are collectively responsible for their society’s organization and its resulting human rights record, human rights ultimately make demands upon (especially the more privileged) citizens. Persons are responsible for official disrespect for

³⁵¹Vide discussão do capítulo 3.

human rights within any social system in which they are influential participants”³⁵².

E existem muitas formas através das quais o “desrespeito oficial pelos direitos humanos” [*official disrespect for human rights*] se expressa:

- através da criação e/ou manutenção de leis que permitem ou requerem a violação de direitos humanos;
- pela interpretação da legislação existente como autorizadora de políticas de violação dos direitos humanos;
- através de todo exercício de autoridade estatal, seja por funcionários em postos elevados ou em níveis hierárquicos mais baixos (isto é, das subunidades regionais e funcionais, das pequenas agências e órgão estatais locais). Quanto mais algo está ligado ao exercício do trabalho oficial e quanto mais tolerado ou encorajado oficialmente, mais está no âmbito dos direitos humanos. Por exemplo, um assassinato cometido por um carteiro em serviço dificilmente seria um caso de violação de direitos humanos; mas um caso de tortura cometida por policial contra um suspeito é um caso de violação de direitos humanos a não ser que seja um caso isolado e fortemente desencorajado e punido;
- ao reservar para si o poder legal de praticar, autorizar ou ordenar violações de direitos humanos quando julgar necessário;
- ao se proibir legalmente as violações de direitos humanos sem tomar as providências devidas para que suas agências e oficiais respeitem esta proibição;

³⁵² Pogge, 2001, p. 200.

- um governo também pode proibir legalmente a violação de direitos humanos e efetivar a não violação destes direitos por parte de seus agentes e oficiais, mas falhar em fazer tais violações serem ilegais para parte das pessoas e associações sob sua jurisdição;
- ou pode tornar as violações de direitos humanos ilegais tanto para agentes do governo quanto para pessoas e associações sob sua jurisdição, mas falhar em efetivar essa proibição;
- e, por fim, há situações em que não há coerção efetivamente exercida pelo governo ou por grupos paralelos ilegais pró-governo, mas nas quais parcelas da população não emitem opiniões ou praticam estilos de vida publicamente por medo de medidas punitivas contra si ou sua família. Ou seja, as pessoas ficam intimidadas ou desmoralizadas, pois sabem que seus direitos seriam violados caso tivessem determinadas condutas, e nem tentam praticá-las. Em cenários desse tipo, há desrespeito oficial pelos direitos humanos, mesmo que (num caso limite hipotético) os direitos humanos nunca sejam violados porque as próprias pessoas não exercem as condutas que preferem por medo da punição e violação de direitos humanos que adviria desse exercício. Isso evidencia a necessidade de desvincular a noção de desrespeito oficial da efetivação da violação de direitos humanos;
- e toda indiferença sistemática diante de violações privadas (não estatais) de direitos humanos constitui “desrespeito oficial”³⁵³.

³⁵³ Pogge, 2001, pp. 193-197.

Havendo essa pluralidade de possibilidades, como podemos explicar sinteticamente a idéia de “*official disrespect for human rights*”? A resposta proposta por Thomas Pogge é a de que

“If official disrespect of this kind is to be avoided, a society must ensure that persons are, and feel, secure in regard to the objects of their human rights. In considering what this entails, we will tend to look, once again, to the government first and foremost: to how the concern for these objects is incorporated into the law and constitution and to the extent to which the government is disposed to suppress and punish (official and private) violations and makes this disposition known through word and deed”³⁵⁴.

Isso coloca o aparato institucional estatal e toda a estrutura básica da sociedade como objeto dos direitos humanos³⁵⁵. E a idéia de que os direitos humanos impõem obrigações de legitimidade a todos os Estados existentes está em Rawls, afinal, é o único tipo de moralidade que se aplica até mesmo aos Estados fora da lei

“eles [os direitos humanos] são intrínsecos ao Direito dos Povos e têm um efeito (moral) sendo ou não sustentados localmente. Isto é, sua força política (moral) estende-se a todas as sociedades e eles são obrigatórios para todos os povos e sociedades, inclusive os Estados fora da lei”³⁵⁶.

No entanto, o que Rawls considera direitos humanos são apenas “uma classe especial de direitos urgentes” que são necessário à decência das sociedades, mas não suficientes. São eles:

“o direito à vida (aos meios de subsistência e segurança), à liberdade (à liberação de escravidão, servidão e ocupação forçada, e a uma medida de liberdade de consciência suficiente para assegurar a liberdade de religião e pensamento), à propriedade (propriedade pessoal) e à igualdade formal como expressa pelas regras da justiça

³⁵⁴ Pogge, 2001, p. 197.

³⁵⁵ No mesmo sentido em que o objeto da justiça é a estrutura básica da sociedade (vide capítulo 2).

³⁵⁶ Rawls, 2001, p. 105.

natural (isto é, que casos similares devem ser tratados de maneira similar)”³⁵⁷.

E esta é uma lista demasiado restrita de liberdades (não igualitárias) e Rawls não fornece nenhuma razão moral para esta lista restrita além da suposta ausência de interdependência mundial e da incorporação da objeção neo-hegeliana à interpretação da tolerância no plano internacional³⁵⁸.

Além disso, como o modelo de posição original de *O Direito dos Povos* não inclui indivíduos e pensa a votação de princípios, mas não a sua elaboração, é incapaz de dar origem a uma concepção de justiça, tolerância e direitos humanos que imponha obrigações de legitimidade a todos os Estados existentes e que vincule as dimensões doméstica e internacional de modo a maximizar o respeito à igualdade moral humana.

O modelo kantiano, por sua vez, impõe normativamente que todas as constituições sejam republicanas³⁵⁹, respeitando a “liberdade exterior”, a dependência de todos em relação a uma legislação comum e a “igualdade exterior” de cada cidadão³⁶⁰. Isso se combina com um direito inter-Estados que funciona como uma federação pacífica entre poderes soberanos constituídos segundo a moralidade do primeiro artigo definitivo de *À Paz Perpétua*. E com um direito cosmopolita que protege as pessoas enquanto cidadãs do mundo. Este sistema dá conta de um leque muito maior de arbitrariedades morais do que *O Direito dos Povos* e respeita mais o individualismo ético e o princípio de legitimidade liberal.

Por tudo isso, parece normativamente conveniente

³⁵⁷ Rawls, 2001, p. 85.

³⁵⁸ A terceira razão fornecida por Rawls é de teor prudencial: a afirmação de que a imposição de valores liberais causaria resistência a estes valores e retardaria a sua incorporação pelas sociedades decentes.

³⁵⁹ No sentido atribuído por Kant a esta palavra.

³⁶⁰ Vide capítulo 5.

- pensar a interpretação do princípio de tolerância a partir da idéia de que os direitos humanos estabelecem exigências a respeito de como as instituições políticas legítimas devem ser³⁶¹,
- considerar que isso é verdadeiro para as três esferas kantianas de jurisdicização
- e que a tolerância exige ausência de desrespeito oficial pelos direitos humanos nestas três dimensões do direito.

Isso converge com a afirmação de Scanlon segundo a qual os direitos humanos são exigências normativamente aplicáveis a quaisquer ordenamentos sociais e políticos e estabelecem parâmetros sobre o dever ser das instituições toleráveis³⁶². É esta a vinculação principal entre direitos humanos e tolerância e esta relação está no plano das “virtudes políticas” e das “políticas formais”³⁶³. E o “objeto primário” da tolerância e dos direitos humanos – enquanto virtudes políticas – é constituído pelas áreas em que há “trocas de influência” entre as pessoas morais e relações coercitivas em um contexto de “circunstâncias da justiça” ou “sociabilidade insociável”. E este objeto primário existe no âmbito das três esferas kantianas do Direito, devendo haver princípios de direitos humanos e de tolerância regendo a distribuição de direitos e deveres na realidade doméstica, inter-estatal e cosmopolita. Sem isso, não se cria normativamente uma esfera de inviolabilidade individual, não se pensa adequadamente o problema da tolerância em âmbito mundial.

³⁶¹ Scanlon. 2006, p. 117.

³⁶² Scanlon. 2006, p. 117.

³⁶³ Vide capítulo 1.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AAA. Statement on Human Rights. *American Anthropologist*, Vol. 49, 1947.

ABDEL-NOUR, Farid. From Arm's Length to Intrusion: Rawls's 'Law of Peoples' and the Challenge of Stability. *The Journal of Politics*, vol. 61, no. 2, maio de 1999, pp. 313-330.

ABDUL-NOUR, Soraya Dib. *O Conceito de Direito Internacional em Kant – E sua recepção na filosofia política internacional e das relações internacionais*. Tese (doutorado em Direito Internacional) – Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo/Munique, 1999.

AN-NA'IM, Abdullahi. Area Expressions and the Universality of Human Rights: Mediating a Contingent Relationship. In FORSYTHE, David & McMAHON, Patrice (orgs.). *Human Rights and Diversity*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2003.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na Casa de Meu Pai. A África na Filosofia da Cultura*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.

_____. *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*. Nova York, W. W. Norton & Company, 2006.

BAHER, Peter. Controversies in the Current Human Rights Debate. Artigo eletrônico disponível em: <http://www.du.edu/humanrights/workingpapers/index.html>. *Human Rights Working Papers*, no. 3, 2000.

BAKER, Judith (ed.). *Group Rights*. Toronto, University of Toronto Press, 1994.

BARRY, Brian. *Justice as Impartiality*. Oxford, Clarendon Press, 1995.

_____. *Culture and Equality*. Cambridge, Harvard University Press, 2001.

_____ & GOODIN, Robert (eds.). *Free Movement. Ethical issues in the transnational migration of people and money*. University Park, The Pennsylvania State University Press, 1992.

BAUER, Joanne & BELL, Daniel (eds.). *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

BAYNES, Kenneth. Communitarian and Cosmopolitan Challenges to Kant's Conception of World Peace. In BOHMAN, James & LUTZ-BACHMANN, Matthias. *Perpetual Peace – Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*. Cambridge, The MIT Press, 1997, pp. 221-131.

BEINER, Ronald & BOOTH, William James (eds.). *Kant & Political Philosophy – The Contemporary Legacy*. New Haven, Yale University Press, 1993.

BEITZ, Charles. Human Rights as a Common Concern. *The American Political Science Review*, Vol. 95, No. 2, pp. 269-282, 2001.

_____. Rawls's law of Peoples. *Ethics*, vol. 110, no. 4, pp. 669-696, julho/2000.

_____, Nonintervention and Communal Integrity. In *Philosophy and Public Affairs*, vol. 9, no. 4, 385-391, Summer/1980.

BELL, Daniel A. Which Rights Are Universal?, *Political Theory*, vol. 27, no. 6, 1999.

_____. The Limits of Liberal Justice, *Political Theory*, vol. 26, no. 4, 1998.

BELL, Lynda; NATHAN, Andrew & PELEG, Ilan (orgs.). *Negotiating Culture and Human Rights*. Nova York, Columbia University Press, 2001.

BIGO, Didier. The Möbius Ribbon of Internal and External Security(ies). ALBERT, Mathias, David Jacobson, and Yosef Lapid (eds.). *Identities, Borders, Orders – Rethinking International Relations Theory*. Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press, 2001.

BIELEFELDT, Heiner. “Western” versus “Islamic” Human Rights Conceptions?: A critique of cultural essentialism in the discussion on human rights. *Politiical Theory*, Vol. 28, No. 1, pp. 90-121, 02/2000.

BOHMAN, James & LUTZ-BACHMANN, Matthias. *Perpetual Peace – Essays on Kant’s Cosmopolitan Ideal*. Cambridge, The MIT Press, 1997.

BROWN, Chris. Universal Human Rights? An Analysis of the ‘Human Rights Culture’ and Its Critics. In PATMAN, Robert (org.). *Universal Human Rights?* Nova York: Saint Martin’s Press, 2000.

_____. Universal Human Rights: a Critique. In DUNNE, Tim & WHEELER, Nicholas (orgs.). *Human Rights in Global Politics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 103-127.

_____. Theories of International Justice. In *British Journal of Political Science*, vol. 27, no. 2, 04/1997, pp. 273-297.

BUCHANAN, Allen. Rawls’s Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World. *Ethics*, vol. 110, no. 4, pp. 697-721, julho/2000.

BUZAN, Barry. *People, States, and Fears*. 1999.

_____. New Patterns of Global Security in the Twenty-First Century. *International Affairs* 67 (3, 1991): 431-451.

CANEY, Simon. *Justice Beyond Borders. A global political theory*. Oxford, Oxford University Press, 2006.

CAVALLAR, Georg. “A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano À Paz Perpétua”. In Rohden, Valério (org.). *Kant e a instituição da Paz*. Trad. Peter Naumann. Porto Alegre, ed. universidade/UFRGS, Goethe-Intitut/ICBA, 1997, pp. 78-95.

CHARNEY, Evan. Cultural Interpretation and Universal Human Rights. *Political Theory*, vol. 27, no. 6, 1999.

COHEN, Gerald. Where the Action Is: on the site of distributive justice. *Philosophy and Public Affairs*, vol. 26, pp. 3-30, 1997.

COHEN, Joshua (ed.). *For Love of Country?* Boston, Beacon Press, 2002.

COSTA, Sérgio. *Dois Atlânticos. Teoria Social, Anti-racismo, Cosmopolitismo*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2006.

DWORKIN, Ronald. *Sovereign Virtue*. Cambridge, Harvard University Press, 2000.

DWORKIN, Ronald. *A Virtude Soberana – A Teoria e a Prática da Igualdade*. Trad. Jussara Simões. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

EISENBERG, Avigail & Jeff Spinner-Halev (eds.). *Minorities within Minorities. Equality, rights and diversity*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

ENGLE, Karen. From Skepticism to Embrace: Human Rights and the American Anthropological Association from 1947-1999. *Human Rights Quarterly*, vol. 23, pp. 536-559, 2001.

FIERLBECK, Katherine. The Ambivalent Potential of Cultural Identity. *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 29, No. 1, pp. 3-22, março/1996.

GALEOTTI, Anna Elisabetta. Citizenship and Equality: the place for toleration. *Political Theory* Vol. 21, No. 4, pp. 585-605, 1993.

HAYDEN, Patrick (ed.). *The Philosophy of Human Rights*. St. Paul, Paragon House, 2001.

IGNATIEFF, Michael. Nationalism and Toleration. In MENDUS, Susan. *The Politics of Toleration in Modern Life*. Durham, Duke University Press, 2000, pp. 77-106.

KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes. Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*. Lisboa, Edições 70, 2004a.

_____. *A Metafísica dos Costumes. Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude*. Lisboa, Edições 70, 2004b.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Artur Mourão. Lisboa, Edições 70, 2001.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa, Edições 70, 2000.

_____. *À Paz Perpétua e outros Opúsculos*. Trad. Artur Mourão. Lisboa, Edições 70, 1995.

KAUTZ, Steven. Liberalism and the Idea of Toleration. *American Journal of Political Science*, vol. 37, no. 2, pp. 610-632, maio/1993.

KENNEDY, Helena. The Politics of Intolerance. In MENDUS, Susan (ed.). *The Politics of Toleration in Modern Life*. Durham, Duke University Press, 2000, pp. 107-118.

KERSTENETZKI, Celia Lessa. Desigualdades Justas e Igualdade Complexa. *Lua Nova*, no. 47, pp. 5-26, 1999.

KUPER, Andrew. Rawlsian Global Justice: Beyond 'The Law of Peoples' to a Cosmopolitan Law of Persons. In *International Affairs*, no. 75, vol. 3, pp. 473-482, 1996.

KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship*. Oxford, Oxford University Press, 1995.

LOCKE, John. *Carta sobre a Tolerância*. Lisboa, Edições 70, 2005.

LUKES, Stephen. *Liberals and Cannibals: The Implications of Diversity*. Nova York, Verso, 2003.

McCARTHY, Thomas. On the Idea of a Reasonable Law of Peoples. In BOHMAN, James & LUTZ-BACHMANN, Matthias. *Perpetual Peace – Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*. Cambridge, The MIT Press, 1997, pp. 201-220.

McKIM, Robert & McMAHAN, Jeff (eds.). *The Morality of Nationalism*. Oxford, Oxford University Press, 1997.

McKINNON, Catriona. *Toleration. A critical introduction*. Londres/Nova York, Routledge, 2005.

MENDUS, Susan (ed.). *The Politics of Toleration in Modern Life*. Durham, Duke University Press, 2000.

MESSER, Ellen. Anthropology and Human Rights. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 22, pp. 221-249, 1993.

MILLER, David. *Citizenship and National Identity*. Malden, Polity Press, 2000.

_____. *On Nationality*. Oxford, Oxford University Press/Clarendon Press, 1999.

NAGEL, Thomas. *Equality and Partiality*. Oxford, Oxford University Press, 1991.

O'NEILL, Onora. Constructivism in Rawls and Kant. In FREEMAN, Samuel (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge & New York, Cambridge University Press, 2003, 347-367.

_____. Ethical Reasoning and Ideological Pluralism. *Ethics*, 1988, Vol. 98, No. 4, 705-722.

PAREKH, Bhikhu. *Rethinking Multiculturalism*. Harvard University Press, 2000.

_____. Non-ethnocentric Universalism. In DUNNE, Tim & WHEELER, Nicholas. *Human Rights in Global Politics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 128-159.

POGGE, Thomas W. How Should Human Rights Be Conceived? In Patrick Hayden (ed.). *The Philosophy of Human Rights*. St. Paul, Paragon House, 2001, pp. 187-211.

_____. Rawls on International Justice. *The Philosophical Quarterly* 51, Abril 2001.

_____. *Global Justice*. Oxford, Blackwell, 2001.

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

_____. An Egalitarian Law of Peoples. In *Philosophical and Public Affairs*, vol. 23, no. 3, vol. 3, Summer/1994, pp. 195-224.

POLLIS, Adamantia. Cultural Relativism Revisited: through a state prism. *Human Rights Quarterly*, Vol. 18, No. 2, 1996, pp. 316-344.

_____ & SCHWAB, Peter (eds.). *Human Rights. New perspectives, new realities*. Londres, Lynne Rienner Publishers, 2000.

PREIS, Ann-Belinda. Human Rights as Cultural Practice: An Anthropological Critique. *Human Rights Quarterly*, Vol. 18, No. 2, 1996.

(http://muse.jhu.edu/journals/human_rights_quarterly/v018/18.2preis.html).

RAWLS, John. *Justiça como Equidade. Uma reformulação*. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

_____. *O Direito dos Povos*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

_____. *O Liberalismo Político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo, Ática, 2000.

_____. *O Liberalismo Político*. Trad. João Sedas Nunes. Lisboa, Editorial Presença, 1997.

_____. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Carlos Pinto Correia. Lisboa, Editorial Presença, 1993.

RENTLEN, Alison Dundes. The Unanswered Challenge of Relativism and the Consequences for Human Rights. *Human Rights Quarterly*, vol. 7, no. 4, 1985.

REZENDE, Ticiania Maldonado e Carvalho de. *Direitos Através de Culturas: Entre o Universalismo e o Relativismo*. Dissertação (mestrado em Ciência Política) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

RORTY, Amelie. The Hidden Politics of Cultural identification. *Political Theory*, Vol. 22, No. 1, pp. 152-166, fevereiro/1994.

SANTOS, Boaventura de Souza. Por uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos, *Lua Nova, Revista de Cultura e Política*, n° 39, pp. 105-124, 1997.

SCANLON, Thomas. Human Rights as a Neutral Concern. In Thomas Scanlon. *The Difficulty of Tolerance. Essays in political philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 113-123.

_____. *The Difficult of Tolerance. Essays in political philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

_____. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, The Bellknapp Press of Harvard University Press, 2000.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como Liberdade*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

SHEEHAN, Michael. *International Security. An analytical survey*. Londres, Lynne Rienner Publishers, 2004.

SHUE, Henry. *Basic Rights*. Princeton, Princeton University Press, 1985, 2a. ed.

SWAINE, Lucas A. A liberalism of Conscience. In EISENBERG & Spinner-Halev (eds.). *Minorities within Minorities. Equality, rights and diversity*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 41-63.

_____. How Ought Liberal Democracies to Treat Theocratic Communities? *Ethics*, vol. 111, no. 2, pp. 302-343, janeiro/2001.

SWEET, William (org.). *Philosophical Theory and the Universal Declaration of Human Rights*. Ottawa, University of Ottawa Press, 2003.

TAN, Kok-Chor. *Justice Beyond Borders. Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

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

Liberal Toleration in Rawls's Law of Peoples. In *Ethics*, vol. 108, no. 2, 01/1998, pp. 276-295.

TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. Edições Loyola, São Paulo, 2000.

_____. Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights. In BELL, Daniel & BAUER, Joanne (orgs.). *The East Asian Challenge for Human Rights*. Nova York, Cambridge University Press, 1999.

_____. *As Fontes do Self – A Construção da Identidade Moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo, Loyola, 1997.

TESÓN, Fernando. The Rawlsian Theory of International Law. *Ethics and International Affairs*, 9.

_____. TESÓN, Fernando. International Human Rights and Cultural Relativism. In Patrick Hayden (ed.). *The Philosophy of Human Rights*. St. Paul, Paragon House, 2001, pp. 379-396.

TOMASI, John. Kymlicka, Liberalism, and respect for Cultural Minorities. *Ethics*, vol. 105, no. 3, pp. 580-603, abril/1995.

UNESCO (org.). *Human Rights: Comments and Interpretation*. Nova York, Allan Wingate, 1949.

UNESCO (org.). *Os Direitos Culturais como Direitos do Homem*. Trad. Mário Salgueirinho. Porto, Telos Editora, 1970.

VILLA, Rafael. *Da Crise do Realismo à Segurança Global Multidimensional*. São Paulo, Annablume/FAPESP, 1999.

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

_____. *O Liberalismos Igualitário em Perspectiva Doméstica e Internacional*. Coletânea de trabalhos preparada para o concurso público de títulos e provas visando a obtenção do título de livre-docente no Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 2006.

_____. Liberalismo Igualitário e Multiculturalismo. *Lua Nova*, 55-56, 2002.

_____. *A Justiça Igualitária e Seus Críticos*. São Paulo, Ed. UNESP/FAPESP, 2000.

_____. Dois Tipos de Ceticismo Moral. *Novos Estudos*, 55, 1999.

_____. Pluralismo Moral e Acordo Razoável. *Lua Nova*, 37, 1997.

_____. *Justiça Liberal. Argumentos liberais contra o neo-liberalismo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1993.

VOLTAIRE. *Tratado sobre a Tolerância*. Trad. Paulo Neves. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

WALZER, Michael. *Politics and Passion. Toward a more egalitarian liberalism*. New Haven, Yale University Press, 2005.

_____. *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge, Harvard University Press, 1993.

_____. *On Toleration*. New Haven, Yale University Press, 1997.

_____. *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994.

WILLIAMS, Bernard. Tolerating the Intolerable. In MENDUS, Susan (ed.). *The Politics of Toleration in Modern Life*. Durham, Duke University Press, 2000, pp. 65-75.

WILLIAMS, Melissa. Tolerable Liberalism. In EISENBERG & Spinner-Halev (eds.). *Minorities within Minorities. Equality, rights and diversity*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 19-40.