



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ALEXSANDRA ANDRADE SANTANA**

***A SEGUNDA POSIÇÃO ORIGINAL: O CONTRATO SOCIAL  
APLICADO À SOCIEDADE DOS POVOS, SEGUNDO JOHN RAWLS***

Salvador  
2006

**ALEXSANDRA ANDRADE SANTANA**

***A SEGUNDA POSIÇÃO ORIGINAL: O CONTRATO SOCIAL  
APLICADO À SOCIEDADE DOS POVOS, SEGUNDO JOHN RAWLS***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Crisóstomo de Souza

Salvador  
2006

Santana, Alexandra Andrade  
S232 A segunda posição original: o contrato social aplicado à sociedade dos povos, segundo John Rawls / Alexandra Andrade Santana.– Salvador, 2006.  
82 f.

Orientador: Prof. Dr. José Crisóstomo de Souza.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2006.

1. Contrato Social. 2. Equidade (direito). 3. Filosofia social. 4. Teoria social. I. Rawls, John, 1921- 2002. II. Souza, José Crisóstomo de. II Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD – 320.01

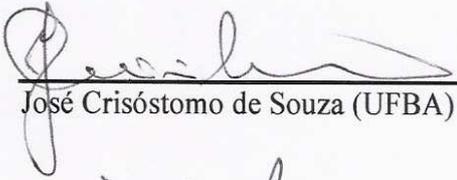
## TERMO DE APROVAÇÃO

Alexsandra Andrade Santana

### **A Segunda Posição Original: O Contrato Social Aplicado a Sociedade dos Povos, segundo John Rawls**

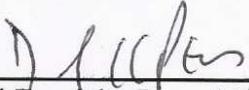
Dissertação para obtenção do grau de Mestre em Filosofia

Banca Examinadora:



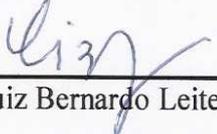
---

José Crisóstomo de Souza (UFBA) - Orientador



---

Daniel Tourinho Peres (UFBA)



---

Luiz Bernardo Leite Araújo (UERJ)

Salvador, 14 de dezembro de 2006.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a todos que contribuíram de alguma forma para a concretização deste trabalho.

A Luiz Paulo Rouanet por todo o apoio, pelo esclarecimento de dúvidas pontuais e pelo envio de material bibliográfico.

A José Crisóstomo de Souza, meu orientador, por acreditar em mim e no meu trabalho, pela paciência e pelo estímulo nos momentos difíceis, sem o qual não seria possível a concretização deste trabalho.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e ao Programa e ao Programa de Capacitação para o Ensino Superior (PROCES) vinculado à Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-graduação da UFBA.

Ao Programa de Mestrado em Filosofia da UFBA, pela confiança depositada em meu trabalho.

## RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo investigar como a teoria contratualista rawlsiana, elaborada primeiramente para o contexto de uma sociedade democrática liberal, pôde ser expandida para a *sociedade dos povos*, que inclui tanto povos liberais quanto não-liberais, ressaltando as semelhanças e diferenças entre essas duas aplicações do modelo contratualista de John Rawls, a primeira no plano doméstico, e a segunda no plano global. Conclui-se que dentre as semelhanças, destaca-se que, em ambos os níveis de aplicação da teoria da justiça rawlsiana, a posição original modela as condições justas e razoáveis para as partes – representantes racionais de cidadãos (no primeiro nível), de povos liberais (no primeiro uso do segundo nível) e de povos bem-ordenados, liberais ou não-liberais, mas *decentes* (no segundo uso do segundo nível) – especificarem os termos de cooperação. Quanto às diferenças, nota-se que foram necessários ajustes na teoria de forma a que o modelo se tornasse adequado à sua aplicação no plano internacional, de sorte que o modelo pode ser, por isso, considerado universalizável, mas não as suas conclusões. A primeira aplicação da segunda posição original não encontra dificuldades conceituais maiores, por envolver apenas povos liberais. As dificuldades reais aparecem quando Rawls defende que não é preciso que todos os povos se tornem liberais para que seja possível uma verdadeira Sociedade dos Povos que os inclua. E mais, que os mesmos princípios que foram escolhidos na primeira aplicação da segunda posição original também podem ser escolhidos na segunda aplicação. Apesar disso, as principais críticas não parecem afetar a estrutura interna do modelo, mas apenas apontam fragilidades quando vislumbradas as condições reais. Rawls não apresenta sua teoria como a solução dos males da humanidade, mas, enquanto *realisticamente utópica*, poderia servir de pano de fundo para a busca de um entendimento entre os povos.

Palavras-chave: Rawls, contratualismo, equidade, posição original, direito dos Povos.

## ABSTRACT

This thesis aims at investigating how Rawls' contractualist theory, originally designed for liberal democratic societies, could be expanded to the *society of peoples*, which includes both liberal and non-liberal peoples. Similarities and discrepancies in applying John Rawls' contractualist model at the domestic level (first application) and at the global level (second application) are herein pointed out. The main similarity assessed in this investigation lies in that, at both the levels at which Rawls' theory of justice has been applied, the original position provides a framework for the just and reasonable conditions under which the parties, as rational representatives of citizens (at the first level), liberal peoples (second level, first use) and well-ordered liberal and *decent* non-liberal peoples (second level, second use), will be able to specify their terms of cooperation. One noteworthy discrepancy refers to the required adjustments made in the theory so that the model could be applied at the international level. Therefore, while the model itself may be considered universally applicable, its conclusions may not. The first application of the second original position does not pose significant conceptual difficulties, since it relates solely to liberal peoples. Real difficulties surface when Rawls asserts that the possibility of a real Society of Peoples encompassing all peoples does not require these to become liberal. A further difficulty lies in Rawls' assertion that the same principles selected in the first application of the second original position can also be selected in the second application. In spite of that, the main criticisms against Rawls' model do not seem to affect its internal framework. Instead, they refer to elements that are less stable when real conditions come to mind. While Rawls does not present his theory as a solution to mankind's ills, as a *realistically utopian* theory it could be suitable in setting the grounds for an agreement between peoples.

**Keywords:** Rawls, contractualism, fairness, original position, Law of Peoples

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>8</b>
<b>1. O PERCURSO DA TEORIA DE RAWLS</b>	<b>13</b>
<b>2. A <i>TEORIA DA JUSTIÇA</i> NO PLANO DOMÉSTICO</b>	<b>25</b>
<b>3. A SEGUNDA POSIÇÃO ORIGINAL: A INSTITUIÇÃO DA SOCIEDADE DOS POVOS</b>	<b>46</b>
<b>4. SOCIEDADES HIERÁRQUICAS DECENTES COMO MEMBROS DA SOCIEDADE DOS POVOS</b>	<b>64</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>78</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>81</b>

## INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas do século XX, John Rawls (1921-2002), um dos principais filósofos políticos contemporâneos, retoma a teoria contratualista dos filósofos políticos do século XVIII. O contratualismo caracteriza-se como uma forma de argumentação na qual as partes (os homens), situadas simetricamente numa situação inicial de igualdade e liberdade, firmam um acordo recíproco, com vistas a um objetivo comum, a estabilidade de uma ordem de convivência. Os objetos do acordo podem variar, em certa medida, entre as diversas versões do contratualismo. No caso em estudo, o objeto é definir *os princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade*.

John Rawls começa *Uma Teoria da Justiça* analisando como os princípios da sua *teoria da justiça como equidade*, em conformidade com a idéia de contrato social, podem ser aplicados à estrutura básica de uma sociedade liberal, no plano nacional. O contratualismo de Rawls se insere na tradição de Locke, Rousseau e Kant<sup>1</sup>, porém não considera o contrato originário como a instauração de uma sociedade ou estabelecimento de uma forma de governo:

Pelo contrário, a idéia norteadora é que os princípios da justiça para a estrutura básica da sociedade são o objeto do consenso original. São esses princípios que pessoas livres e racionais, preocupadas em promover seus próprios interesses, aceitariam numa posição inicial de igualdade como definidores dos termos fundamentais de sua associação. Esses princípios devem regular todos os acordos subseqüentes; especificam os tipos de cooperação social que se podem assumir e as formas de governo que se podem estabelecer. A essa maneira de considerar os princípios da justiça eu chamarei de justiça como equidade (RAWLS, 1997, p. 12).

A noção equivalente à de *estado de natureza*, dos filósofos contratualistas do

---

<sup>1</sup> Apesar da importância de Thomas Hobbes para a teoria contratualista, Rawls não o toma com referência porque, em suas palavras e sem maiores esclarecimentos, "*levanta problemas especiais*" (RAWLS, 1997, p. 659, nota 4).

século XVIII, é a de *posição original*, no trabalho de Rawls. Assim como o estado de natureza, a posição original não pretende ser histórica. Ela é caracterizada por Rawls como um modelo de representação, modelando as condições equitativas do acordo entre os cidadãos livres e iguais e as restrições adequadas às razões, a partir do uso de um *véu de ignorância*.

Posteriormente, Rawls estende tais princípios da justiça ao plano internacional, a uma ordem que ele chama de *Sociedade dos Povos*. Adapta tais princípios às especificidades encontradas no plano global, que reúne povos liberais e não liberais. No seu livro *O Direito dos Povos*, Rawls estende a idéia do contrato social à Sociedade dos Povos apresentando “os princípios gerais que podem e devem ser aceitos por sociedades liberais e não-liberais (mas decentes) como padrão para regulamentar o seu comportamento perante outras” (RAWLS, 2001, p. XVIII). A esse contrato global Rawls chama de a *segunda posição original*.

Rawls distingue cinco tipos de sociedades nacionais: 1) os povos liberais razoáveis (aqueles que aderem aos princípios do Estado democrático de direito); 2) os povos decentes (povos não-liberais que reconhecem e protegem os direitos humanos dos seus cidadãos, bem como adotam uma hierarquia de consulta decente); 3) Estados fora da lei (regimes que se recusam a aquiescer a um Direito dos Povos razoável, recorrendo à guerra e ao terrorismo para promover seus interesses não-razoáveis); 4) sociedades sob o ônus de condições desfavoráveis; 5) os absolutismos benevolentes (povos que honram os direitos humanos, mas negam aos seus membros um papel significativo nas decisões políticas e não possuem uma hierarquia de consulta decente).

A busca da estabilidade pelas *razões certas*, diferentemente de pelo equilíbrio de forças, só é possível entre povos bem-ordenados (que são os povos liberais razoáveis e os povos decentes), sejam eles liberais ou não-liberais decentes. Já em relação aos não bem-

ordenados, eles continuam sendo uma ameaça à segurança e à estabilidade internacionais até aceitarem ou terem condições de aceitar o direito dos povos, ou seja, até terem condições de respeitar os direitos humanos do seu povo e de garantir, no mínimo, uma hierarquia de consulta decente.

A segunda posição original é apresentada por Rawls em três etapas: 1) a primeira parte da teoria ideal aplicada aos povos liberais; 2) a segunda parte da teoria ideal, aplicada entre os povos liberais e não-liberais decentes, e 3) a teoria não-ideal, aplicada aos povos não bem-ordenados que não aceitam o direito dos povos (Estados fora da lei, sociedades com absolutismo benevolentes e as sociedades sob o ônus de condições desfavoráveis).

A partir da leitura das obras de John Rawls, em especial de *O Direito dos Povos*, este trabalho tratará de examinar a sua teoria contratualista aplicada à relação entre povos/Estados, ou seja, tratará de estudar a aplicação da teoria geral de Rawls ao caso particular das relações globais, no que se refere à relação entre os povos. Notadamente, analisaremos como a *posição original* aplicada uma segunda vez pode ser um instrumento para alcançar a estabilidade nas relações entre os povos bem-ordenados e para especificar o direito dos povos.

No presente trabalho só trataremos da teoria ideal. Isso não significa que a parte da teoria não-ideal seja menos importante ou que não tenha suscitado questionamentos a respeito da proposta que Rawls apresenta para o plano internacional. Essa foi uma decisão tomada de forma a delimitar o foco do trabalho no modelo contratualista. Objetivamos neste trabalho, de forma analítica, investigar como a teoria contratualista elaborada primeiramente para o contexto de uma sociedade democrática liberal, pôde ser expandida para a sociedade dos povos, que inclui tanto povos liberais quanto não-liberais, mas decentes. De forma especial, intentamos examinar e clarificar os conceitos principais que sejam relevantes para o

desenvolvimento do nosso tema, pois, como o próprio Rawls admite (2003, p. XVI), há possibilidade de existirem ambigüidades nas formulações de algumas noções durante o desenvolvimento da sua obra.

No interior da abordagem do problema central aludido acima, tentaremos fazer um percurso argumentativo com base nas seguintes questões: Como é possível uma segunda posição original? Como a segunda posição original, enquanto modelo de representação, pode ser um instrumento para alcançar a estabilidade nas relações entre todos os povos não apenas como um *modus vivendi*? Por que povos não-liberais adotariam princípios liberais de igualdade e liberdade em suas relações com outros povos?

Este trabalho se justifica pela relevância da obra de John Rawls. Seu livro *Uma Teoria da Justiça*, publicado pela primeira vez em 1971, continua tendo repercussão no meio acadêmico e político, no mundo anglo-saxônico e fora dele, mesmo depois de três décadas. Rawls é uma referência central da filosofia política do século XX. Ele é um autor que reconhecidamente retoma, ao seu modo, o modelo *moderno* da filosofia política, assim como retoma os temas clássicos da filosofia política, como o contrato social e a justiça. O trabalho ademais se justifica pela atualidade e relevância do tema, pois cada vez mais se discutem, inclusive no meio acadêmico e filosófico, as relações entre Estados, a justiça global e a aplicação global dos direitos humanos, temas associados com o nosso.

A metodologia adotada foi, sobretudo, a leitura e exposição minuciosa e a análise filosófica dos textos de John Rawls, em especial *O Direito dos Povos*, na língua original e em traduções de qualidade. Sempre em relação ao nosso tema, procuraremos clarificar os conceitos principais da teoria de Rawls que estejam associados às idéias de contrato e de relações entre povos/Estados.

No primeiro capítulo, *O percurso da teoria de Rawls*, apresentaremos uma exposição do desenvolvimento do pensamento de John Rawls. Nessa exposição, serão abordados os principais livros do próprio Rawls. Abordaremos a trajetória do seu pensamento desde *Uma Teoria da Justiça*, passando por *O Liberalismo Político* e *Justiça como Equidade: uma reformulação*, concluindo com *O Direito dos Povos*.

No segundo capítulo, *A teoria da justiça no plano doméstico*, abordaremos a estrutura do contrato social na teoria de Rawls. Para ajudar a compreensão do seu contratualismo, trataremos nesse capítulo do *construtivismo kantiano*, da *justiça procedimental pura* e da *razão pública*.

No terceiro capítulo, *A Segunda Posição Original: A instituição da Sociedade dos Povos*, será abordada a passagem da teoria contratualista do plano nacional para o plano global, e os problemas aí envolvidos, em que os agentes são os representantes dos povos. Nesse momento serão levadas em conta as questões acima referidas e algumas críticas à proposta "utópica realista" desenvolvida por Rawls.

No quarto capítulo, *Sociedades hierárquicas decentes como membros da Sociedade dos Povos*, apresentaremos a descrição das passagens da primeira parte para a segunda parte da teoria ideal, com os problemas teóricos da inclusão de sociedades não-liberais em um modelo liberal. Dentre os aspectos que não poderão deixar de ser abordados está a adoção dos princípios dos Direitos Humanos e da tolerância como ponto básico do Direito dos Povos. Por fim, apresentaremos uma reflexão acerca das implicações e conseqüências do trabalho com o modelo contratualista no que se refere à relação entre povos.

## 1. O PERCURSO DA TEORIA DE RAWLS

Em 1971 John Rawls publica *Uma Teoria da Justiça*, obra considerada como um marco da filosofia política do século XX, uma obra de fôlego em que Rawls retoma alguns de seus artigos publicados entre os anos de 1958 e 1968<sup>1</sup>. Nessa obra, Rawls objetivava apresentar uma teoria capaz de construir uma concepção política e moral sistemática e viável, capaz de fazer frente ao utilitarismo reinante no universo das teorias morais no mundo anglo-saxônico. O problema principal da visão utilitarista – problema esse que Rawls não pôde admitir – é que, em nome da maximização da média geral de bens materiais, os utilitaristas não se preocupam com os que não atingem essa média e são capazes de sacrificar a liberdade e outros direitos humanos para garantir o maior bem-estar do maior número de pessoas, não se preocupando com a situação dos menos favorecidos. Para Rawls:

Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar. Por essa razão, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros. Não permite que os sacrifícios impostos a uns poucos tenham menos valor que o total maior das vantagens desfrutadas por muitos. Portanto numa sociedade justa as liberdades da cidadania igual são consideradas invioláveis; os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo de interesses sociais. (RAWLS, 1997, p. 4)

Para se contrapor ao utilitarismo, Rawls considerou a teoria do contrato social como sendo capaz de oferecer uma explicação sistêmica alternativa de justiça mas, para isso, ele acreditava ser necessário generalizá-la e elevá-la a uma ordem mais alta de abstração<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> O capítulo 1 (Justiça como equidade) retoma "Justice as Fairness" (1958). O capítulo 2 (Os princípios da justiça) retoma "Distributive Justice: Some Addenda" (1968). O capítulo 4 (Liberdade igual) retoma "Constitutional Liberty" (1963). O capítulo 5 (As parcelas distributivas) retoma "Distributive Justice" (1967). O capítulo 6 (Dever e obrigação) retoma "The Justification of Civil Disobedience" (1966). O capítulo 8 (O senso de justiça) retoma "The Sense of Justice" (1963).

<sup>2</sup> Abordaremos o contratualismo de Rawls no próximo capítulo.

Em 1975, quando da edição de *Uma Teoria da Justiça* em alemão, Rawls fez algumas revisões no texto, no sentido de resolver dificuldades ou simplesmente deixar o raciocínio mais claro. Segundo o próprio Rawls, no prefácio à edição brasileira, as principais revisões se deram nas explicações das liberdades e nas análises dos bens primários.

Em 1973, H.L.A. Hart publicou um artigo intitulado *Rawls on liberty and its priority*, em que aponta duas lacunas na interpretação das liberdades em *Uma Teoria da Justiça*. A primeira lacuna seria a de que os fundamentos para que as partes na posição original adotem as liberdades básicas e concordem a respeito de sua prioridade não estão suficientemente bem explicados. A segunda, derivada da primeira, seria a de que “*nenhum critério satisfatório é apresentado para a maneira pela qual as liberdades fundamentais devem ser mais especificadas e ajustadas umas às outras, conforme as circunstâncias sociais passam a ser conhecidas*” (RAWLS, 2000a, p. 344). Na revisão de *Uma Teoria da Justiça* e no ensaio *Basic liberties and their priority*<sup>3</sup> [“As liberdades básicas e sua prioridade”] (1982), Rawls responde a essas críticas afirmando que as liberdades fundamentais e o fundamento para sua prioridade se apóiam numa concepção de cidadãos enquanto pessoas livres e iguais. A prioridade das liberdades e direitos básicos garante a todos os cidadãos as condições sociais essenciais para o desenvolvimento adequado e exercício pleno dos dois poderes morais, quais sejam, “*sua capacidade para um senso de justiça e sua capacidade para uma concepção do bem*” (RAWLS, 1997, p. XV), o que Rawls chama de os dois casos fundamentais:

Resumidamente, o primeiro caso fundamental é a aplicação dos princípios da justiça à estrutura básica da sociedade pelo exercício do senso de justiça dos cidadãos. O segundo caso fundamental é a aplicação dos poderes de raciocínio e pensamento crítico dos cidadãos na formação, na revisão e na busca racional de sua concepção do bem. (RAWLS, 1997, p. XV)

---

<sup>3</sup> Ensaio, que além de ser uma versão melhorada, foi publicado com o intuito de apresentar à comunidade de língua inglesa as revisões de *Uma Teoria da Justiça* incluídas nas traduções (inclusive na brasileira), publicada em inglês só em 1999.

Quanto aos bens primários, no texto original havia uma ambigüidade quanto a saber se os bens primários eram *determinados* por fatos naturais da psicologia humana ou se dependeriam também da concepção moral de uma pessoa que incorpora um certo ideal. Na revisão, Rawls decide pela segunda possibilidade, visto que as pessoas são caracterizadas em seu *sistema* como possuidoras de duas faculdades morais (sua capacidade para um senso de justiça e sua capacidade para uma concepção do bem) e têm “*interesses de uma ordem superior no desenvolvimento e no exercício desses poderes*” (RAWLS, 1997, p. XV). Com isso, os bens primários passam a ser classificados como “*aquilo de que as pessoas necessitam em sua condição de cidadãos livres e iguais, e de membros normais e totalmente cooperativos da sociedade durante toda uma vida*” (RAWLS, 1997, p. XV-XVI). Assim como no caso das liberdades, Rawls publicou, em 1982, um artigo intitulado *Social Unity and Primary Goods* [Unidade social e bens primários] no qual há uma exposição mais detalhada dos bens primários.

*Uma Teoria da Justiça* é dividida em três seções: Teoria, Instituições e Objetivos.

As duas primeiras fazem parte da teoria ideal da justiça, a última constitui a teoria não-ideal.

Como diz Nythamar Oliveira:

Trata-se [...] de articular o trabalho metateórico dos procedimentos formais da moral com o seu correlato substantivo normativo: a fim de problematizar a sociedade como ela é, deve-se partir de uma análise deontológica, qual seja, a de como ela deveria ser para caracterizar-se como uma sociedade justa. (OLIVEIRA, 2003, p. 12)

Rawls acredita que parte das objeções à sua teoria decorrem da não compreensão, por parte dos críticos, de que a posição original é um artifício de representação, como no caso da crítica à concepção de pessoa e a idéia de natureza humana. Outras decorrem de equívocos no modo como apresentou, pela primeira vez, idéias como a de concepção política de justiça e de consenso sobreposto. Rawls admite que subestimou “*o grau de complexidade necessário para que a Teoria fosse coerente*” e considerou “*pontos pacíficos algumas peças essenciais*

que faltaram para uma formulação convincente do liberalismo político” (RAWLS, 2000a, p. 38). Dentre essas peças faltantes estão:

1. a idéia de justiça como equidade enquanto visão auto-sustentada, e a de um consenso sobreposto como um componente de sua interpretação da estabilidade;
2. a distinção entre pluralismo simples e pluralismo razoável, acompanhada da idéia de uma doutrina abrangente razoável;
3. uma interpretação mais completa do razoável e do racional entretecida na concepção do construtivismo político (em contraposição ao construtivismo moral), de modo que fique claro o embasamento dos princípios do direito e da justiça na razão prática. (RAWLS, 2000a, p. 38).

Vinte e dois anos mais tarde, em 1993, Rawls publica o livro *O Liberalismo Político*, no qual retoma vários ensaios e conferências publicadas desde 1978<sup>4</sup>, e cujo único texto inédito é a conferência *A idéia de razão pública*. O conjunto traz textos redigidos sob o peso das apreciações e críticas a *Uma Teoria da Justiça*. Apesar disto, Rawls não entende as mudanças ocorridas em sua teoria como consequência dessas críticas, mas também não identifica qualquer outra causa:

Às vezes, se diz que as alterações dos últimos ensaios são respostas a críticas feitas pelos comunitaristas e outros. Não acredito que essa afirmação tenha fundamento. É claro que, se estou correto ou não em relação a essa idéia, depende de as alterações poderem ser satisfatoriamente explicadas por uma visão analítica de como se encaixam na nova definição de estabilidade. Certamente a questão não está resolvida só porque digo que está. (RAWLS, 2000a, p. 25, nota 6).

Para Rawls, o que diferencia *Uma Teoria da Justiça* de *O Liberalismo Político* é que neste último há uma distinção entre as doutrinas abrangentes (filosóficas, religiosa e morais) e as concepções limitadas ao domínio do político, ausente em *Uma Teoria da Justiça* e fundamental em *O Liberalismo Político*. Rawls acredita que essas diferenças decorrem da sua tentativa de sanar o grave problema interno da incoerência da descrição de estabilidade –

---

<sup>4</sup> A conferência I (Idéias fundamentais) é constituída em grande parte por textos reescritos de “Uma concepção política, não metafísica” (1985). A conferência III (O construtivismo político) retoma “O construtivismo kantiano na teoria moral” (1980). A conferência IV é a revisão de “A idéia de um consenso sobreposto” (1987). A V, “A prioridade do justo e as idéias do bem” (1988). A VII, “A estrutura básica como objeto” (1978). A VIII, “As liberdades fundamentais e sua prioridade” (1982). [Esses textos, em suas versões originais, foram publicados em português pela editora Martins Fontes, sob o título “Justiça e Democracia”].

apresentado na parte III de *Uma Teoria da Justiça* – em relação ao resto do mesmo texto. Ele também acredita que a principal causa desse problema interno está na descrição de sociedade bem-ordenada.

Em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls entende que a justiça como equidade e o utilitarismo são considerados como doutrinas abrangentes ou parcialmente abrangentes. A própria forma como a idéia de sociedade bem-ordenada é apresentada nesse texto reflete essa semelhança. Tanto no caso da “justiça como equidade” quanto no do utilitarismo, os cidadãos endossam cada uma dessas concepções como uma doutrina abrangente e, com base nela, aceitam os dois princípios de justiça, no primeiro caso, e os princípios de utilidade, no segundo.

A gravidade está no fato do pluralismo razoável, característico das sociedades democráticas modernas, em que não há um cenário favorável a todos os cidadãos adotarem uma mesma doutrina abrangente. Segundo o liberalismo político, o pluralismo de doutrinas abrangentes razoáveis, doutrinas essas muitas vezes incompatíveis entre si, não deve ser visto como uma situação desastrosa, mas como resultado do uso livre da razão humana dentro da estrutura das instituições de um regime democrático constitucional. Para Rawls, uma doutrina abrangente é razoável quando aceita princípios fundamentais de regimes democráticos. Rawls ressalta a existência de doutrinas abrangentes pouco razoáveis, irracionais e inclusive absurdas, mas, a respeito delas, não se manifesta, observando no entanto que se deve lidar com tais doutrinas de forma a proibir que “*solapem a unidade e a justiça da sociedade*” (RAWLS, 2000a, p. 24).

A descrição de sociedade bem-ordenada em *Uma Teoria da Justiça* é caracterizada por Rawls como pouco realista, pois a realização de seus princípios não é compatível com o cenário do pluralismo razoável existente nessas sociedades. Com isso, a

descrição da estabilidade também fica pouco realista. A partir dessa incoerência, Rawls desenvolveu os ensaios posteriores a 1980, nos quais a “*justiça como eqüidade é apresentada, desde o começo, como uma concepção política de justiça*” (RAWLS, 2000a, p. 25). Essa revisão manifestou uma série de idéias afins não necessárias anteriormente (como a concepção política de pessoa e de um pluralismo razoável ao invés de um pluralismo simples), bem como a revisão de alguns conceitos (como o de consenso sobreposto).

A questão central em *O Liberalismo Político* é a estabilidade em meio a uma situação irreversível do pluralismo razoável:

Como é possível que doutrinas abrangentes profundamente opostas, embora razoáveis, possam conviver e que todas endossem a concepção política de um regime constitucional? Qual é a estrutura e o teor de uma concepção política que conquista o apoio de um tal consenso sobreposto? O liberalismo político tenta responder a essas e outras perguntas. (RAWLS, 2000a, p. 25-6).

O liberalismo político proposto por Rawls não faz parte do projeto iluminista de uma doutrina filosófica secular, abrangente e baseada na razão, pois reconhece o fato do pluralismo razoável, aceitando que algumas das doutrinas abrangentes e razoáveis possam ser religiosas. O liberalismo político pretende formular uma concepção política da justiça que passa ser endossada pelas mais diversas doutrinas abrangentes, sem a pretensão de substituí-las ou lhes dar um fundamento de verdade (como ocorre em *Uma Teoria da Justiça*).

A complexidade de *O Liberalismo Político*, evidenciada pela necessidade de inclusão de novas idéias, advém da aceitação do *pluralismo razoável*. Essa aceitação pressupõe um consenso sobreposto ideal, em que os cidadãos endossam tanto uma doutrina abrangente quanto uma concepção política focal, vinculadas entre si de alguma forma. Em certos casos, a concepção política poderá ser “*simplesmente a conseqüência da doutrina abrangente do cidadão, ou mostra continuidade com ela; em outros, a primeira pode estar relacionada à segunda como uma aproximação aceitável, dadas as circunstâncias do mundo*”

*social*” (RAWLS, 2000a, p. 26-7). Deve-se então distinguir, no que diz respeito a questões políticas fundamentais, uma base de justificação pública, de aceitação ampla entre os cidadãos, e as muitas bases de justificação não-públicas, que fazem parte das diversas doutrinas abrangentes, que são aceitas apenas por seus defensores.

Para ilustrar como se dão essas bases de justificação não-públicas, suponhamos que a concepção objeto do consenso sobreposto é a da teoria da justiça como equidade e que os cidadãos sustentem essa concepção com base em uma das três doutrinas seguintes:

A primeira sustenta a teoria da justiça como equidade por causa das suas crenças religiosas e da sua compreensão da fé, que conduzem a um princípio de tolerância e garantem a idéia fundamental da sociedade como um sistema de cooperação social entre pessoas livres e iguais. A segunda a sustenta como consequência de uma concepção moral liberal como a de Kant ou a de Mill. Quanto à terceira, ela sustenta a teoria da justiça como equidade não como consequência de uma doutrina mais ampla, mas como suficiente por si mesma para exprimir os valores que se impõem normalmente a todos os outros que se pudesse contrapor-lhes, pelo menos em condições relativamente favoráveis. (RAWLS, 2000b, p.239-40)

Como consequência do pluralismo razoável da cultura democrática, Rawls define como objetivo de *O Liberalismo Político*: “*descobrir em que condições é possível haver uma base de justificação pública razoável no tocante a questões políticas fundamentais*” (RAWLS, 2000a, p. 27). Se isso for possível, então deve-se apresentar o conteúdo dessa base e justificar a sua aceitação. Além disso, deve-se distinguir a razão pública das muitas razões não-públicas, bem como, manter uma imparcialidade em relação aos pontos de vista das doutrinas abrangentes e razoáveis.

Para garantir essa imparcialidade, o “*liberalismo político não ataca nem critica, e muito menos rejeita, nenhuma visão razoável*” (RAWLS, 2000a, p. 27). O que inclui não criticar nenhuma teoria específica da verdade dos julgamentos morais, visto que tais julgamentos são realizados com base no que a doutrina abrangente tem como valores morais e políticos relevantes. Não cabe ao liberalismo político escolher o julgamento moral que seja o correto. Por isso, Rawls se refere à sua concepção política da justiça como razoável e não

como correta, o que não é uma questão semântica. Razoável indica um ponto de vista limitado da concepção política, abraçando apenas valores políticos e apresentando uma base pública de justificação, e sugere “*que os princípios e ideais da concepção política baseiam-se nos princípios da razão prática [...]*” (RAWLS, 2000a, p. 28).

Segundo Richard Rorty (1997, p. 249), ao colocar a política democrática em primeiro lugar e a filosofia em segundo, Rawls se aproxima de Thomas Jefferson já que o primeiro aplicou a tolerância à religião, enquanto o segundo, à filosofia. Para Rawls, tanto a religião quanto a filosofia não devem ter lugar de destaque nas discussões públicas, mas apenas no que se refere à vida privada.

Rawls justifica sua abordagem com base na Reforma protestante e na controvérsia acerca da tolerância e não em problemas da vida política contemporânea – como os de raça, etnia e gênero –, tratando acerca de problemas clássicos relativos à estrutura moral e política do Estado democrático moderno e não acerca da justiça na empresa, na família ou sobre preservação ambiental. Ele parte do pressuposto de que:

[...] uma concepção de justiça desenvolvida com o foco em uns poucos problemas clássicos e de longa data há de ser correta ou, pelo menos, apresentar diretrizes para a resolução de outras questões. Esse é o raciocínio que fundamenta a focalização em uns poucos problemas clássicos centrais e persistentes (RAWLS, 2000a, p. 37).

Rawls acredita que os princípios escolhidos em um contexto podem ser utilizados em outro, mas desde que adaptados à nova situação. Isso significa que os problemas da vida cotidiana podem recorrer aos princípios anteriormente desenvolvidos para o caso dos problemas clássicos, desde que sejam adequadamente ajustados.

Ademar Seabra Cruz Jr. defende que a

[...] autocrítica [de Rawls] está centrada numa interpretação do sistema de JE [justiça como equidade] como um sistema normativo ‘puro’, calcado no contratualismo e na filosofia moral de Kant, ou como uma concepção política normativa, porém permeada de preocupações com sua aplicabilidade operacional às sociedades democráticas do Ocidente. (CRUZ Jr, 2004, p. 17).

Ou seja, Rawls percebeu que seu projeto original seria *demasiadamente pretensioso* com uma orientação universalista, justamente por não ter levado em conta o fato do pluralismo razoável. Segundo Cruz, “*A questão seria agora depreender um sistema de justiça que se adequasse à cultura fundamental (background culture) das sociedades democráticas contemporâneas e em especial a dos Estados Unidos*” (CRUZ Jr, 2004, p. 17). Considerando isso, percebemos que Rawls não revisou os conceitos de *pessoa*, de *sociedade bem-ordenada*, ou a metodologia filosófica embutida no artifício da *posição original*. Ao invés disso, de acordo com Cruz Jr. (2004, p. 18), Rawls teria realizado a revisão no sentido de enfraquecer a força normativa de sua teoria, de forma a torná-la compatível com as sociedades democráticas onde o pluralismo é condição necessária da democracia. Essa mudança seria a confirmação de que “*Rawls deixou de acreditar no caráter universalizável do liberalismo, mas passou a crer no caráter universalizável de um tipo especial de liberalismo, o liberalismo político*” (CRUZ Jr, 2004, p. 19).

A justiça como equidade, conforme aparece em *Uma Teoria da Justiça*, não poderia ser foco do consenso sobreposto, pois outras doutrinas abrangentes e razoáveis poderiam legitimamente fazer esse papel. Por isso Rawls escolhe torná-la mais rala e diáfana, desfazendo-se de seus pressupostos normativos. Cruz Jr. acredita que essas mudanças acabaram por tornar a teoria de Rawls filosoficamente pouco consistente, sem alcançar a praticidade característica de uma teoria propriamente política.

Após tais mudanças significativas era necessário fazer uma revisão em *Uma Teoria da Justiça*. No prefácio à edição brasileira, Rawls afirma que se fosse reescrever *Uma Teoria da Justiça* faria duas mudanças: a primeira seria na apresentação do argumento em favor dos dois princípios da justiça a partir da posição original, e a segunda seria realizar uma distinção mais clara entre a idéia de uma democracia da propriedade privada e a idéia do

Estado do bem-estar social. De fato, Rawls reescreveu *Uma Teoria da Justiça*, agora com o título *Justiça como Equidade: uma reformulação*, e fez as mudanças que havia previsto no referido prefácio.

Erin Kelly, organizador do livro, esclarece que essa obra foi originalmente redigida como material de apoio a palestras proferidas regularmente em Harvard, durante os anos 80, num curso de filosofia política que abrangia obras teóricas historicamente importantes (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Mill e Marx) e também a exposição dos elementos fundamentais da teoria do próprio Rawls. Esse material de apoio fazia-se necessário à leitura de *Uma Teoria da justiça*, pois, as correções realizadas por Rawls nesse texto foram publicadas apenas em suas traduções e não estavam disponíveis aos leitores de língua inglesa. Em 1989, as palestras foram apresentadas como reformulação de *Uma Teoria da justiça*. No começo da década de 90, Rawls revisou o texto novamente, ao mesmo tempo em que terminava de escrever *O Liberalismo Político*, não apresentando nenhuma mudança substancial, apenas pontual.

Depois da publicação de *O Liberalismo Político*, Rawls voltou sua atenção para outros trabalhos, dentre os quais *O Direito dos Povos*, que originalmente seria a Parte VI da reformulação. Por motivo de doença, Rawls não pôde trabalhar o manuscrito até sua formulação final, como planejara. Entretanto, as Partes I a III já estavam em sua versão acabada.

Kelly ressalta que, apesar de inacabadas, as Partes IV e V contêm elementos importantes para a defesa da justiça como equidade e que, apesar disso, por decisão editorial, foram deixadas em grande parte como no original. Os principais ajustes dizem respeito à reordenação de algumas seções e a exclusão da Parte VI, referente ao Direito dos Povos.

Em *Justiça como Eqüidade*, Rawls tinha dois objetivos: 1) retificar as principais falhas de *Uma Teoria da Justiça* e 2) reunir, numa formulação única, a concepção de justiça apresentada em *Teoria* e as principais idéias escritas nos ensaios a partir de 1974. *Justiça como Eqüidade* representa um fecho para o longo desenvolvimento de uma teoria da justiça voltada para o plano doméstico. A esfera doméstica, entretanto, é apenas um dos três níveis da justiça:

Temos ao todo, de dentro para fora, três níveis de justiça: primeiro, a justiça local (os princípios que se aplicam diretamente a instituições e associações); segundo, a justiça doméstica (os princípios que se aplicam à estrutura básica da sociedade); e, por fim, a justiça global (os princípios que se aplicam ao direito internacional). A justiça como eqüidade parte da justiça doméstica - a justiça da estrutura básica. Daí, estende-se para fora, para o direito dos povos, e para dentro, para a justiça local. (RAWLS, 2003, p. 15-6)

Rawls não trata expressamente da justiça local. Já o nível global é objeto de um livro específico: *O Direito dos Povos* (1999). Em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls trata do plano global de modo apenas pontual no §58 (A justificação da objeção de consciência). Nesse capítulo, Rawls discorre sobre a recusa em combater ou praticar certos atos em nome de princípios ou crenças morais, religiosas ou políticas, conferindo maior ênfase nessa última. Ele apresenta, de forma resumida, alguns pontos para a elaboração de uma teoria da justiça para a sociedade das nações. Além disso, Rawls adianta que a posição original pode ser aplicada também ao direito das nações e se refere às condições para uma guerra ser considerada como justa ou injusta, quando então o indivíduo pode se recusar a prestar serviço militar. Entretanto, em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls não objetiva desenvolver todas as complexidades que a extensão de sua teoria para o plano global suscita. Ele fará isso em *O Direito dos Povos*.

No prefácio a *O Direito dos Povos*, Rawls declara que, desde fins da década de 80, pensava em desenvolver esse aspecto global de sua teoria. Apenas em 12 de fevereiro de 1993, ao proferir uma conferência em homenagem ao aniversário de Abraham Lincoln, Rawls

apresentou pela primeira vez as suas reflexões sobre a justiça global. Essa versão foi publicada em 1993, no volume *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures* (Nova York, Basic Books, 1993), sendo incluída também nos *Collected Papers* de John Rawls, organizado por Samuel Freeman (Harvard University Press, 1999). No entanto, Rawls não ficou satisfeito com o que havia dito e escrito pois não tinha desenvolvido suas idéias adequadamente, dando margem a incompreensões. A versão definitiva, publicada em 1999 juntamente com o artigo *A idéia de razão pública revista*, é muita mais extensa. Na presente dissertação trabalharemos com essa última versão.

## 2. A TEORIA DA JUSTIÇA NO PLANO DOMÉSTICO

Rawls propõe uma *teoria da justiça como eqüidade* com o objetivo de oferecer uma alternativa ao utilitarismo, bem como conciliar o conflito entre as reivindicações de liberdade e de igualdade. O objeto primário dessa teoria é a estrutura básica da sociedade democrática:

A estrutura básica da sociedade é a maneira como as principais instituições políticas e sociais da sociedade interagem formando um sistema de cooperação social, e a maneira como distribuem direitos e deveres básicos e determinam a divisão das vantagens proveniente da cooperação social no transcurso do tempo. (RAWLS, 2003, p. 13).

Rawls parte da idéia organizadora central de que a sociedade deve ser concebida “[...] como um sistema eqüitativo de cooperação social entre pessoas livres e iguais, vistas como membros plenamente cooperativos da sociedade ao longo de toda a vida” (RAWLS, 2000a, p. 51).

A partir dessa idéia, Rawls procura responder a duas questões fundamentais, derivadas dela:

Qual a concepção de justiça mais apta a especificar os termos eqüitativos de cooperação social entre cidadãos considerados livres e iguais, e membros plenamente cooperativos da sociedade durante a vida toda, de uma geração até a seguinte?

[...] como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais, mas que permanecem profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis (RAWLS, 2000a, p. 45-6).

Para Rawls, dadas as condições históricas e sociais que possibilitaram o surgimento do Estado democrático liberal, como as guerras de religião dos séculos XVI e XVII, o Estado não pode reconhecer nenhuma doutrina moral geral ou abrangente como moderadora da estrutura básica da sociedade. Isso porque tais doutrinas admitiriam apenas uma concepção do bem como legítima a ser adotada por todos: “*uma família ordenada de fins*

*últimos que determinam a concepção que uma pessoa tem do que tem valor na vida humana ou, em outras palavras, do que se considera uma vida digna de ser vivida?*” (RAWLS, 2003, p. 26). Conseqüentemente, tais doutrinas negam o fato do pluralismo razoável, ou seja, negam a existência de múltiplas concepções do bem e crenças defendidas pelas pessoas numa mesma sociedade democrática liberal, que, apesar de serem conflitantes e incomensuráveis entre si, são compatíveis com a *racionalidade*, sendo este pluralismo um pressuposto do liberalismo enquanto doutrina política.

Em face ao pluralismo irreconciliável, a questão que se coloca é saber como encontrar uma base pública sólida para um acordo político que seja informado e totalmente voluntário entre cidadãos livres e iguais, isto é, sem recurso a um poder autocrático que imponha a ordem pela força. A estabilidade social só poderá ser garantida se for baseada solidamente em atitudes sociais e políticas públicas de um povo, e em termos equitativos de cooperação social que provêm de um acordo celebrado por aqueles comprometidos com a cooperação.

Resolver o problema da estabilidade, encontrando essa base para um acordo político, é uma das tarefas da filosofia política; é a sua função prática – primeira das quatro funções da filosofia política – em uma sociedade democrática liberal. Nas palavras de Rawls,

uma das tarefas da filosofia política numa democracia é precisamente a de se interessar por esse tipo de questões [fundamentais, que são fonte de ásperas controvérsias políticas] e ver se uma base subjacente de acordo pode ser descoberta e se é possível estabelecer publicamente um meio mutuamente aceitável de resolver tais problemas. Ou, então, se essas questões não podem ser completamente resolvidas, a divergência de opinião pode ser reduzida de maneira suficiente para que se mantenha uma cooperação política baseada no respeito mútuo. (RAWLS, 2000b, p. 206)

A segunda função da filosofia política é a função de orientação, entendida como a contribuição da filosofia política para a maneira de um povo pensar as suas instituições políticas e sociais, bem como as metas e aspirações coletivas, em oposição às de cada cidadão individualmente tomado. Cabe à filosofia política, enquanto obra da razão, orientar as pessoas

no espaço conceitual dos possíveis fins individuais, de modo a demonstrar como esses fins podem se articular numa concepção de sociedade justa e razoável. A terceira função da filosofia política é a de reconciliação com a própria cultura política, abrandando o descontentamento do povo em relação ao pluralismo razoável e às instituições da sociedade democrática liberal, expondo como ela chegou a sua configuração atual, “*sua razão e, na verdade, seu valor e seus benefícios políticos*” (RAWLS, 2003, p. 05). Por fim, a quarta função é a do “*exame dos limites da possibilidade política praticável*” (RAWLS, 2003, p. 05) que, levando em consideração as instituições atuais e as diferentes doutrinas defendidas pelos cidadãos, pode levar a mudanças nessas instituições ou, de acordo com a função anterior, permanecer com essas instituições por considerá-las as mais racionais e adequada às conjunturas atuais.

Para Rawls, a busca de construções teóricas que fundamentem o princípio da cooperação social e da ordem social e política é de fundamental importância em uma sociedade democrática que convive com o pluralismo razoável de concepções de bem conflitantes e incomensuráveis entre si. Diante disso, encontrar os meios para alcançar a estabilidade é tarefa da filosofia política e é o objetivo da teoria contratualista de Rawls. A própria “teoria da justiça como equidade” apresenta instrumentos teóricos para que a filosofia política consolide essa tarefa. Dentre esses instrumentos se encontra o contratualismo.

O contrato social se dá entre as partes na *posição original*. As partes são pessoas artificiais, “*meros habitantes de nosso procedimento de representação: são personagens com uma função no desenrolar de nosso exercício mental*” (RAWLS, 2003, p. 117). As partes são descritas como representantes racionais de cidadãos livres e iguais, que agem com o intuito de defender o interesse daqueles a quem representam. Na *posição original*, as partes objetivam garantir a cooperação, a estabilidade social e, sobretudo, a justiça. Para tanto, devem escolher, sob circunstâncias equitativas, os princípios da justiça mais adequados para regular a estrutura

básica da sociedade bem-ordenada, que é aquela efetivamente moderada por uma concepção pública de justiça. A posição original é um procedimento de representação que não pretende ser real ou histórico; ela é hipotética, pois nela interessa apenas saber o que as partes poderiam acordar ou acordariam, e não aquilo que de fato acordaram. Ela é também ahistórica porque não há a suposição de que foi ou de que será celebrado tal contrato e, mesmo se o fosse, não faria diferença pois, como Rawls declara textualmente, a posição original pode ser invocada a qualquer momento “*por meio do raciocínio, respeitando as restrições do modelo, citando apenas razões admitidas por essas restrições*” (RAWLS, 2003, p. 122). A posição original

[...] modela o que consideramos – você e eu, aqui e agora - como condições justas e razoáveis para as partes, que são representantes racionais de cidadãos livres e iguais, razoáveis e racionais, para especificarem os termos de cooperação para regulamentar a estrutura básica dessa sociedade (RAWLS, 2001, p. 39).

Dentre essas condições justas e razoáveis está o reconhecimento de que todos os cidadãos, na posição original, são livres e iguais em todos os aspectos relevantes aos membros plenamente participativos da sociedade, bem como, de que são racionais e razoáveis e, portanto, devem ocupar posições simétricas, não sendo permitido o uso de qualquer instrumento para alcançar quaisquer privilégios.

Rawls não definiu o que seja o *racional* e o *razoável*; ele afirma que o significado de tais conceitos deve ser apreendido pelo modo como são empregados. Razoável é usado para caracterizar os cidadãos que se dispõem em oferecer termos justos de cooperação social entre iguais, afirmam apenas doutrinas abrangentes razoáveis e reconhecem o “*ônus do julgamento*”. Uma doutrina é razoável contanto que reconheça “*os elementos essenciais de um regime democrático liberal*” e exiba “*um ordenamento coerente dos muitos valores da vida (religiosos ou não)*”. É razoável, também, reconhecer a possibilidade de uma “*variedade de julgamentos políticos em geral, e, portanto, não é razoável rejeitar todas as regras do voto de*

*maioria*”. O razoável remete ao *justo* e representa as restrições dos termos justos de cooperação social. “É simplesmente razoável politicamente oferecer termos justos de cooperação a outros cidadãos livres e iguais, e é simplesmente irrazoável politicamente recusar-se a fazê-lo” (RAWLS, 2001, p. 114).

O Racional remete ao *bem*, à busca de cada um pela satisfação de seus interesses.

É especificado da seguinte forma:

As outras coisas sendo iguais, é racional selecionar o meio mais efetivo para os nossos fins. Ou: as outras coisas sendo iguais, é racional selecionar a possibilidade mais inclusiva, aquela que nos permite perceber todos os objetivos que os outros percebem, assim como mais alguns fins adicionais. (RAWLS, 2001, p. 115)

Para Rawls, “o Razoável pressupõe e condiciona o Racional” (RAWLS, 2000b, p. 68)

Para garantir condições equitativas, Rawls acrescenta o conceito de *véu de ignorância* – uma imagem que representa as restrições razoáveis impostas às informações disponíveis às partes – para a escolha dos princípios na posição original, com o objetivo de possibilitar que o acordo aí firmado seja equitativo e que tal procedimento possa ser usado a qualquer momento, sempre escolhendo os mesmos princípios.

A adoção do véu de ignorância se justifica porque é razoável supor que ninguém deve ser favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios em função do acaso natural ou pela contingência das circunstâncias sociais que geram desigualdade entre as pessoas. Além disso, é razoável sustentar que os princípios não devem se adaptar a casos particulares. Se as partes têm conhecimento de contingências sociais e naturais que as envolvem, assim como de sua própria concepção do bem, isso possibilita às pessoas tenderem para princípios que beneficiem claramente seu caso particular e se utilizem das ameaças de força e da coação, do logro e da fraude, dentre outros meios, para influenciar os outros com o intuito de tirar maior proveito durante a negociação, como ocorre corriqueiramente na vida cotidiana. Isso comprometeria os resultados do acordo, que passariam a ser injustos, beneficiando a uns em

detrimento de outros, e instaurando uma impossibilidade de convergência. Devem-se, portanto, anular os efeitos das disputas oriundas das contingências naturais e sociais que possam deformar a apreciação isenta e imparcial dos princípios de justiça.

Para que o acordo seja equitativo, é necessário que as condições nas quais ele se dá sejam também equitativas. Para que as partes estejam simetricamente situadas, é necessária a restrição das informações sobre si mesmas – informações essas que estão disponíveis na situação do acordo – pois só assim ninguém poderia propor princípios que favoreçam uma condição particular. Rawls apresenta o seguinte exemplo:

Se um homem soubesse que era rico, ele poderia achar racional defender o princípio de que vários impostos em favor do bem-estar social fossem considerados injustos; se ele soubesse que era pobre, com grande probabilidade proporia o princípio contrário (RAWLS, 1997, p. 21).

Essa situação é que possibilita à teoria ser chamada de *justiça como equidade*, pois os princípios da justiça são escolhidos sob essa condição e podem então expressar integralmente a idéia de equidade (*fairness*).

Quando sob o véu de ignorância as informações não estão disponíveis às partes; elas não conhecem seu lugar na sociedade, sua posição de classe ou seu *status social*; elas não conhecem sua sorte na distribuição de dotes naturais e habilidades, sua inteligência e força, bem como sua raça, grupo étnico e o seu gênero; elas não conhecem a sua concepção do bem, as particularidades de seu plano de vida racional; elas não conhecem os traços característicos de sua psicologia específica, como por exemplo, a sua tendência ao otimismo ou ao pessimismo; elas não conhecem as circunstâncias particulares de sua própria sociedade (a posição econômica e política dessa sociedade, ou o nível de civilização e cultura que ela foi capaz de atingir); por fim, elas não conhecem a qual geração pertence. Com o véu, as partes não sabem como o princípio afetará seu caso particular, pois tomam como base condições gerais. Como consequência disso, as partes não têm base para negociar no sentido usual e nem possibilidade de formar coalizões, visto que são incapazes de saber quais princípios lhes

beneficiariam. Dessa forma, as partes são capazes de chegar a acordos equitativos justos que tendem a beneficiar a todos, principalmente os menos favorecidos.

O uso do véu de ignorância possibilita determinar a concepção de justiça que seria escolhida na posição original. *“Sem esses limites impostos ao conhecimento, o problema da negociação na posição original se tornaria insolúvel. Mesmo que teoricamente existisse uma solução, não seríamos capazes de determiná-la, pelo menos por enquanto”* (RAWLS, 1997, p. 151). Assim, teorias que não especificam o que as partes conhecem, o que desconhecem e quais são as alternativas abertas à escolha das partes, não são capazes de determinar qual será a conclusão tirada após a aplicação da teoria do contrato.

Como o véu possibilita tal conclusão acerca dos termos acordados pelas partes na posição original? Ao restringir informações às partes, o véu permite que os parceiros, ao serem guiados pela razão, defendam princípios justos e equitativos, gerais e impessoais. Por exemplo, se não sabemos o nosso lugar na sociedade, podemos supor tanto que estamos em uma posição mais favorecida quanto na menos favorecida. Portanto, não seria racional conjecturar que pertencemos a este ou aquele grupo, e defendermos os interesses de um deles pois, ao retirar o véu, podemos nos encontrar na situação oposta àquela que pressupusemos. Por isso, é racional defender princípios que beneficiem a todos do mesmo modo, tanto os mais favorecidos quanto os menos; ou, pelo menos, ao beneficiar os mais favorecidos, que também os menos favorecidos sejam de alguma forma beneficiados. É por essa razão que as partes deveriam escolher os dois princípios da justiça propostos por Rawls na situação equitativa da posição original, qual sejam:

- (a) Cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; e
- (b) As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidade; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio de diferença). (RAWLS, 2003, p. 60)

Ao mesmo tempo em que esconde aspectos característicos, o véu de ignorância deixa ver os aspectos gerais. Imaginemos uma pessoa por detrás de um véu de tecido. Sabemos que é uma pessoa pela estrutura do corpo ou pelo seu movimento mas, ao mesmo tempo, não somos capazes reconhecer seus traços característicos, como a cor dos cabelos ou a cor dos olhos. O mesmo ocorre no véu de ignorância, sendo este mais abrangente do que aquele.

Ora, já vimos o que o véu esconde, mas, o que ele permite que as partes conheçam? Antes de mais nada, é preciso ressaltar que tais informações devem ser conhecidas por todos e que não pode haver informações privilegiadas para qualquer um na posição original. Dessa forma, apesar de ocultar alguma informação, o véu permite às partes: 1) conhecer que a sua sociedade está sujeita às circunstâncias da justiça – e às conseqüências que possam decorrer disso – e que nela preponderam as condições razoavelmente favoráveis a uma democracia constitucional. 2) conhecer os fatos genéricos sobre a sociedade humana, tais como: as relações políticas e os princípios da teoria econômica; a base da organização social e as leis que regem a psicologia humana; 3) tentar proteger as suas liberdades, ampliar as suas oportunidades e aumentar os seus meios de promover os seus objetivos, quaisquer que sejam eles; 4) ter um plano racional de vida, ainda que, por causa do véu, não conheçam os detalhes desse plano, como, por exemplo, os objetivos e interesses particulares que ele busca promover<sup>1</sup>.

Rawls postula que as pessoas, na posição original, “*preferem ter uma quantidade de bens sociais primários maior ao invés de uma menor*” (RAWLS, 1997, p. 153). Mesmo que esse postulado, por quaisquer motivos, não se confirme após a tirada do véu – até porque ninguém é obrigado a aceitar a mais se não desejar –, é racional pensar assim na posição original, visto que as partes não conhecem a sua concepção do bem, e, segundo a

---

<sup>1</sup> Para saber mais, ver §24 de *Uma Teoria da Justiça* (p.146-153, *passim*).

racionalidade, “*as pessoas na posição original tentam reconhecer princípios que promovem seus sistemas de objetivos da melhor forma possível*” (RAWLS, 1997, p. 155). Além disso, as partes possuem um senso de justiça e só se comprometem se puderem manter o acordo, inclusive sem grandes dificuldades.

Rawls admite que se pode objetar que a posição original, com as restrições impostas ao conhecimento das partes, inviabilizaria a escolha dos princípios. Porém, ele alega que o véu permite conhecer a teoria do bem e os fatos genéricos da psicologia moral, o que guia as partes na tomada de decisão, não sendo portanto, um exercício de adivinhação. O que se pode questionar é até que ponto essas informações e pressupostos são verdadeiros.

Ao se colocar as doutrinas abrangentes por detrás do véu de ignorância, esse se torna *denso* ao invés de *fino*. Para alguns, é injustificável um véu denso porque tais doutrinas abrangentes são extremamente relevantes na vida das pessoas e na determinação de seus objetivos de vida. O motivo pelo qual Rawls adota o véu denso está relacionado ao fato do pluralismo razoável que, como vimos, é o reconhecimento de que há uma diversidade de doutrinas abrangentes, todas perfeitamente razoáveis e defendidas por cidadãos de uma mesma sociedade democrática. Como o objetivo da posição original é elaborar uma concepção política da justiça equitativa que possa ser defendida por todos, independente de qual doutrina defendam, é, então, necessário um véu denso em vez de um fino. Após tirar o véu, tais doutrinas serão o foco de um *consenso sobreposto* (*overlapping consensus*), ou seja, de um consenso que inclui “[...] *todas as doutrinas filosóficas e religiosas contrapostas, que podem ser duradouras e encontrar adeptos numa sociedade democrática constitucional mais ou menos justa*” (RAWLS, 2000b, p. 205). Assim, para cada doutrina defendida, haverá uma justificativa para adotar a concepção política de justiça originada na situação equitativa do acordo.

A posição original é um modelo que permite, levando-se em conta as nossas convicções atuais, saber “*as condições eqüitativas de acordo entre cidadãos livres e iguais e as restrições apropriadas às razões*” (RAWLS, 2003, p. 24), advindas do uso do artifício do véu de ignorância, de modo que quaisquer princípios escolhidos sob tais condições sejam justos. Isso porque o contrato social invoca a justiça procedimental pura em um nível mais elevado: “*a eqüidade das circunstâncias transfere-se para a eqüidade dos princípios aceitos*” (RAWLS, 2000a, p. 311).

A justiça é caracterizada como procedimental quando não importam os conteúdos ou resultados, mas os trâmites, as formalidades e as competências, que, por sua vez, não têm um fim em si mesmas. A justiça é procedimental pura quando, ao se adotar um procedimento justo, o resultado será, *ipso facto*, sempre justo, seja ele qual for, contanto que o procedimento tenha sido corretamente aplicado. Nesse tipo de justiça, não há critérios que possam demonstrar que os resultados do procedimento são princípios justos. “*O que é justo se define apenas pelo resultado do próprio procedimento*” (RAWLS, 2000b, p. 58).

Tanto o contratualismo quanto a justiça procedimental pura fazem parte da concepção *construtivista* adotada por Rawls, que é estritamente política. O construtivismo político é caracterizado como *uma visão relativa à estrutura e conteúdo de uma concepção política*. No caso da justiça, isso quer dizer que,

[...] depois de obtido o equilíbrio reflexivo, se isso vier a acontecer, os princípios de justiça política (o conteúdo) podem ser representados como o resultado de um certo procedimento de construção (a estrutura). Nesse procedimento, modelado de acordo com a posição original, os agentes racionais, enquanto representantes dos cidadãos e sujeitos a condições razoáveis, selecionam os princípios públicos de justiça que devem regular a estrutura básica da sociedade. Esse procedimento, assim conjecturamos, sintetiza todos os requisitos relevantes da razão prática e mostra como os princípios de justiça resultam dos princípios da razão prática conjugados às concepções de sociedade e pessoa, também elas idéias da razão prática. (RAWLS, 2000a, p. 134).

Rawls descreve as seguintes características principais de uma concepção construtivista:

1) Para o construtivismo, “[...] *os princípios de justiça política (conteúdo) podem ser representados como o resultado de um procedimento de construção (estrutura)*” (RAWLS, 2000a, p. 138). Nesse procedimento, os representantes dos cidadãos, enquanto agentes racionais, escolhem, em condições razoáveis e equitativas, os princípios de justiça para regular a estrutura básica da sociedade bem-ordenada.

2) “*O procedimento de construção baseia-se essencialmente na razão prática, e não na razão teórica*” (RAWLS, 2000a, p. 138), uma vez que o objetivo do procedimento é a construção de objetos de acordo e não o conhecimento de determinado objeto. Apesar disso, a razão teórica exerce um papel importante, pois dá forma às crenças e aos conhecimentos das pessoas que participam do acordo.

3) O construtivismo político adota uma concepção complexa de pessoa e sociedade. Para ele, a sociedade é entendida como um sistema equitativo de cooperação social entre os cidadãos, transmitido de uma geração para outra. Nesse sentido, os cidadãos são possuidores de duas faculdades morais: o senso de justiça e uma concepção do bem. Segundo Rawls, “*Todas essas estipulações e outras mais são necessárias para chegar à idéia de que os princípios de justiça resultam de um procedimento adequado de construção*” (RAWLS, 2000a, p. 138).

4) Por fim, o construtivismo político não adota – e nem nega – o conceito de verdade, pois a concepção política não leva em conta o conceito de verdade. O construtivismo usa uma idéia do razoável aplicável a vários objetos, especificando os critérios que possibilitem julgar se o objeto em questão é razoável. A causa disso é que a idéia do razoável viabiliza o consenso sobreposto das doutrinas razoáveis, o que não é possível quando se

utiliza o conceito de verdade pois, mesmo que uma doutrina abrangente divirja de outra, elas podem se considerar como razoáveis, mas não com a mesma facilidade uma considerará a outra como verdadeira.

O construtivismo político funda-se na idéia de equilíbrio reflexivo. As conclusões obtidas depois do procedimento de construção são submetidas a um julgamento, depois de cuidadosa reflexão, de maneira que a formulação do procedimento utilizado na construção é colocada à prova. O procedimento correto é estabelecido através da reflexão, usando nossa capacidade de raciocínio. No entanto, ele pode se equivocar ao descrever a si mesmo. Quando, pois, acontece um julgamento inaceitável, é no procedimento que se vai buscar a causa dessa imperfeição. Isso porque, segundo Rawls, *“a falha deve estar na maneira pela qual o procedimento modela os princípios da razão prática conjugados às concepções de sociedade e pessoa”* (RAWLS, 2000a, p. 141). Para o construtivismo, se o modelo do procedimento for correto, então se produzirá princípios de justiça considerados corretos depois de cuidadosa reflexão.

No construtivismo político, o objeto construído é o conteúdo de uma concepção política de justiça – princípio de justiça a ser aplicado à estrutura básica da sociedade –, selecionado na posição social pelas partes devidamente especificadas. Para que seja possível a construção, é necessário partir de concepções não construídas, como as concepções fundamentais de sociedade bem-ordenada, e das concepções de pessoas, compreendidas como cidadãos livres e iguais. Aquela enquanto um sistema equitativo de cooperação e esta enquanto possuidora das duas faculdades morais – senso de justiça e concepção do bem. Além disso, tais concepções possibilitam que os princípios da razão prática tenham *“sentido, uso e aplicação”* (RAWLS, 2000a, p. 153). Tais concepções dão forma ao conteúdo da justiça e do direito político, ou seja, possibilitam a construção dos princípios substantivos que especificam o referido conteúdo. A posição original, enquanto procedimento de apresentação, é apenas

estipulada com as características que possibilitem determinar as condições e restrições razoáveis impostas às partes.

A importância de uma concepção política construtivista, segundo Rawls, é que, ao se deparar com o fato do pluralismo razoável e com o interesse em assegurar uma sociedade democrática, tal concepção garante a possibilidade do consenso sobreposto. O construtivismo político procura desenvolver os princípios de justiça de modo a evitar o conflito, uma vez que se levam em conta todas as características anteriormente abordadas.

Essa tentativa de evitar um ponto de conflito insolúvel, no mínimo a curto prazo, caracteriza o que Rawls chama de *método de esquivas*, que nada mais é do que um esforço de não afirmar nem negar nenhuma opinião religiosa, filosófica ou moral, tampouco suas análises filosóficas da verdade e o *status* que elas atribuem aos valores. A esperança é que, apesar das divergências profundas, seja possível que todos os cidadãos reconheçam uma concepção política como verdadeira ou razoável, segundo o seu próprio ponto de vista, seja qual for a visão abrangente que adotem.

A noção de razão pública é uma das idéias incluídas por Rawls em sua teoria da justiça como equidade, divulgada a partir da publicação de *O Liberalismo Político* e com o intuito de torná-la compatível com o fato do pluralismo razoável, ou seja, com o reconhecimento de que existem múltiplas concepções do bem e crenças defendidas pelas pessoas numa mesma sociedade democrática liberal e que, apesar de serem conflitantes e incomensuráveis entre si, são compatíveis com a *racionalidade*. Como não há como chegar a uma compreensão mútua com base em suas doutrinas abrangentes, então os cidadãos devem oferecer razões razoáveis uns aos outros quando estão em jogo questões políticas fundamentais. Essa razão, por sua vez, deve ser política. Segundo o liberalismo político, tais doutrinas abrangentes não devem ser rejeitadas nem criticadas desde que aceitem um regime democrático constitucional e a idéia

de lei legítima que o acompanha. Essas doutrinas abrangentes serão então consideradas razoáveis. Esse fato é uma característica básica de sociedades democráticas, advindos da própria liberdade de expressão e pensamento.

A razão pública só pode ser bem compreendida se percebermos que essa idéia faz parte de *uma concepção de sociedade democrática constitucional bem ordenada*. Sendo a forma e o conteúdo dessa razão pública parte da idéia de democracia. A razão pública determina a relação que um governo democrático constitucional deve ter com os seus cidadãos e a relação destes entre si. Rawls propõe que “*na razão pública, as doutrinas abrangentes de verdade ou direito sejam substituídas por uma idéia do politicamente razoável dirigido ao [sic] cidadãos como cidadãos*” (RAWLS, 2001, p. 174). Aqueles que rejeitam a democracia constitucional com o seu critério de reciprocidade rejeitarão também a idéia de razão pública.

A razão é pública de três maneiras: 1) é a razão do público, enquanto razão de cidadãos livres e iguais; 2) seu tema é o bem público na medida em que diz respeito a questões de justiça política fundamental, englobando elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica; e 3) a sua natureza e conteúdo são públicos, expressos por uma família de concepções razoáveis de justiça política no raciocínio público, que possam satisfazer o critério de reciprocidade.

Rawls descreve cinco aspectos básicos da idéia de razão pública:

(1) as questões políticas fundamentais às quais se aplica; (2) as pessoas a quem se aplica (funcionários do governo e candidatos a cargo público); (3) seu conteúdo como dado por uma família de concepções políticas razoáveis de justiça; (4) a aplicação dessas concepções em discussões de normas coercitivas a serem decretadas na forma de lei legítima para um povo democrático; (5) a verificação pelos cidadãos de que os princípios derivados das suas concepções de justiça satisfazem o critério de reciprocidade (RAWLS, 2001, p. 175).

Quanto ao **primeiro** aspecto, a idéia de razão pública se aplica às discussões das questões políticas fundamentais no *fórum político público*. Esse fórum é constituído pelo discurso dos juízes (especialmente dos juízes de um tribunal superior); dos funcionários de governo (especialmente executivos e legislativos principais); de candidatos a cargo público e de seus chefes de campanha (especialmente nos discursos públicos, nas plataformas de campanha e declarações políticas).

O **segundo** aspecto a ser observado é que a razão pública se aplica a juízes, legisladores, executivos principais e outros funcionários do governo; assim como candidato a cargo público – a esses a idéia de razão pública se aplica diretamente ao concretizarem o *ideal* de razão pública. Esse ideal se concretiza quando as pessoas a quem se aplicam a idéia de razão pública atuam a partir dela, “*a seguem e explicam a outros cidadãos suas razões para sustentar posições políticas fundamentais em função da concepção política de justiça que consideram como a mais razoável*” (RAWLS, 2001, p. 178).

Os cidadãos que não são funcionários do governo podem também concretizar o ideal de razão pública, mas, para isso, “*idealmente, os cidadãos devem pensar em si mesmos como se fossem legisladores, e perguntar a si mesmos quais estatutos, sustentados por quais razões que satisfaçam o critério de reciprocidade, pensariam ser mais razoável decretar*” (RAWLS, 2001, p. 178) Esse critério se assemelha ao princípio do contrato original de Kant. Essas semelhanças, no entanto, não serão discutidas aqui.

Os cidadãos, enquanto membros de um regime representativo, tendem a repudiar os funcionários públicos e os candidatos a cargos públicos que violam a razão pública. Essa atitude é fundamental em uma democracia, pois os cidadãos além de cumprirem com o seu dever de civilidade, fazem o que podem para que os funcionários do governo mantenham-se fiéis à idéia de razão pública.

O conteúdo da razão pública no plano doméstico, que é o **terceiro** aspecto a ser observado, é dado por uma família de concepções políticas razoáveis de justiça, e não por uma única. Isso significa que há muitos liberalismos e visões relacionadas e, portanto, muitas formas de razão pública. O liberalismo político não procura fixar a razão pública, mas admite outras visões dessa mesma razão. *“Além disso, novas variações podem ser propostas de tempos em tempos, e as antigas podem deixar de ser representadas”* (RAWLS, 2001, p. 188).

Todas as formas de razão pública devem respeitar o critério de reciprocidade. Rawls descreve três características que modelam as concepções políticas razoáveis de justiça e que, para fazerem parte da razão pública, devem ser atendidas:

Primeiro, uma lista de certos direitos, liberdades e oportunidades básicas (tais como as conhecidas de regimes constitucionais);  
Segundo, uma atribuição de prioridade especial a esses direitos, liberdades e oportunidades, especialmente no que diz respeito às reivindicações do bem geral e dos valores perfeccionistas; e  
Terceiro, medidas assegurando a todos os cidadãos os meios adequados a quaisquer propósitos para que façam uso eficaz das suas liberdades. (RAWLS, 2001, p. 186).

Para Rawls, todos os liberalismos têm como característica em comum endossar “[...] *as idéias subjacentes dos cidadãos como pessoas livres e iguais, e da sociedade como um sistema justo de cooperação ao longo do tempo*” (RAWLS, 2001, p. 186). No entanto não há um consenso sobre como essas idéias são interpretadas. Como resultado, há diferentes formulações dos princípios de justiça e diferentes conteúdos da razão pública. As concepções políticas desses liberalismos diferem no modo como ordenam ou equilibram princípios e valores políticos.

Para participar da razão pública é necessário recorrer a uma dessas concepções políticas ao debater questões políticas fundamentais. Uma característica do raciocínio público é que ele deriva inteiramente de uma concepção política de justiça, mas isso não significa que nas discussões políticas a doutrina abrangente professada pelos cidadãos – seja ela religiosa ou não-religiosa – não possa ser introduzida no debate público, *“contanto que, no devido tempo,*

*ofereçamos razões adequadamente públicas para apoiar os princípios e políticas que a nossa doutrina abrangente alegadamente sustenta. Refiro-me a essa exigência como proviso [condição] [...]*” (RAWLS, 2001, p. 189).

Segundo Rawls, a origem da idéia de razão pública é “*uma concepção de cidadania democrática numa democracia constitucional*”, sendo que essa cidadania realiza-se em uma relação política segundo duas características:

Primeiro, é uma relação de cidadãos com a estrutura básica da sociedade, uma estrutura em que entramos apenas pelo nascimento e da qual saímos apenas pela morte; segundo, é uma relação de cidadãos livres e iguais, que exercem o poder político último como corpo coletivo (RAWLS, 2001, p. 179).

Essas características suscitam a questão da lei legítima, de como os cidadãos podem ser obrigados a honrar a estrutura básica do regime democrático constitucional e aquiescer aos estatutos e leis decretados sobre ele. Sendo essa aplicação das concepções políticas razoáveis em discussões de normas coercitivas a serem decretadas na forma de lei legítima para um povo democrático, o **quarto** aspecto da razão pública.

Por quais idéias e princípios, então, os cidadãos que compartilham igualmente o poder político último devem exercer esse poder para que cada um possa justificar razoavelmente as suas decisões políticas para todos? (RAWLS, 2001, p. 180).

A disposição jurídica que expressa a opinião da maioria é lei legítima quando todos os funcionários governamentais adequados atuam a partir da razão pública e quando todos os cidadãos razoáveis pensam em si mesmos como se fossem legisladores, seguindo a razão pública no que se refere à questão constitucional essencial ou numa questão de justiça básica. Isso não quer dizer que todos a aceitem como a mais adequada, mas é politicamente obrigatória, visto que todos seguiram a razão pública e, ao exercerem o poder político, acreditaram que ofereciam razões para as suas ações políticas e poderiam ser aceitas por outros cidadãos, cumprindo assim o critério de reciprocidade. Satisfazendo o **quinto** aspecto

básico da razão pública: a verificação pelos cidadãos de que os princípios derivados das suas concepções de justiça satisfazem o critério de reciprocidade. A aplicação do critério de reciprocidade ocorre em dois níveis: “*um é na própria estrutura constitucional, o outro é o dos estatutos e leis particulares decretados em conformidade com essa estrutura*” (RAWLS, 2001, p. 181). O papel do critério de reciprocidade, como expresso na razão política, “*é especificar a natureza da relação política num regime democrático constitucional como uma relação de amizade cívica*” (RAWLS, 2001, p. 181).

Ao analisarmos essas cinco características pudemos perceber que a idéia de razão política será rejeitada por aqueles que invocam razões segundo sua idéia de verdade inteira e não de razões que possam ser compartilhadas por outros. “*O liberalismo político vê essa insistência na verdade inteira na política como incompatível com a cidadania democrática e a idéia de lei legítima*” (RAWLS, 2001, p. 182).

Além desses aspectos, é importante ressaltar que a razão pública, como abordada por Rawls, é parte integrante de uma *democracia deliberativa*, pois, ao deliberarem no que diz respeito a questões políticas públicas, os cidadãos trocam pontos de vista e debatem as razões que sustentam tais pontos de vista. Nesse processo, as opiniões políticas podem ser revistas por meio da discussão com outros cidadãos. Portanto, em tal democracia, os cidadãos não têm suas opiniões políticas como o resultado fixo dos seus interesses privados ou não-políticos. A razão pública é crucial nesse ponto, “*pois caracteriza o raciocínio dos cidadãos quanto a elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica*” (RAWLS, 2001, p. 183).

Rawls descreve três elementos essenciais em uma democracia deliberativa:

Um é uma idéia de razão pública, embora nem todas as idéias de tal tipo sejam as mesmas. Um segundo elemento é uma estrutura de instituições democráticas constitucionais que especifique o cenário dos corpos legislativos deliberativos. O terceiro é o conhecimento e o desejo dos cidadãos em geral de seguir a razão pública e concretizar o seu ideal na conduta política. (RAWLS, 2001, p. 183)

Para que a deliberação ocorra de forma adequada, é necessário o financiamento público de eleições, o provimento de ocasiões públicas para a discussão ordenada e séria de questões fundamentais e questões de política pública, instrução ampla sobre os aspectos básicos do governo democrático para todos os cidadãos e um público informado a respeito de problemas prementes, resoluções políticas e sociais cruciais simplesmente, sem as quais não se pode decidir.

A deliberação pública deve ser possível, reconhecida como característica básica da democracia, e livre da maldição do dinheiro. Do contrário, a política é dominada por interesses corporativos e outros interesses organizados, que através de grandes contribuições para as campanhas eleitorais distorcem, quando não excluem, a discussão e a deliberação públicas (RAWLS, 2001, p. 183-4).

Para que a razão pública possa ser plenamente desenvolvida é necessário também que os princípios de tolerância e liberdade estejam difundidos. Em virtude do fato do pluralismo razoável, eles são importantes na medida em que estabelecem “[...] *a base fundamental a ser aceita por todos os cidadãos como justa e regulamentadora da rivalidade entre doutrinas*” (RAWLS, 2001, p. 200).

A idéia de tolerância pode ser expressa de duas maneiras: a primeira é puramente política “[...] *sendo expressa em função dos direitos e deveres que protegem a liberdade religiosa em conformidade com uma concepção política razoável de justiça*” (RAWLS, 2001, p. 200). A outra não é política, ela é expressa partindo-se de uma doutrina abrangente, que justifica a tolerância com base em seus próprios pressupostos. Como exemplo disso, Rawls lembra que uma determinada religião pode pensar que os limites para a sua liberdade, impostos pela tolerância, são da vontade de Deus. Pensar dessa maneira é *raciocinar a partir da conjuntura*, ou seja, o raciocínio parte do que se acredita de forma a endossar uma concepção política razoável de justiça.

Essas duas formas de endossar a tolerância refletem um ponto central no liberalismo político; o de que cidadãos livres e iguais afirmem ao mesmo tempo uma doutrina abrangente e uma concepção política e que um consenso sobreposto razoável dessas doutrinas abrangentes é o que sustenta a concepção política de justiça, de sociedades democráticas razoáveis. No entanto, existem doutrinas abrangentes não-razoáveis, como as doutrinas religiosas fundamentalistas, que conjuntamente com governantes autocráticos e ditatoriais rejeitarão as idéias de razão pública e democracia deliberativa. *“As doutrinas irrazoáveis são uma ameaça às instituições democráticas, pois lhes é impossível aquiescer a um regime constitucional, exceto como um modus vivendi”* (RAWLS, 2001, p. 234).

A existência de tais doutrinas deve ser tolerada, assim como as doutrinas razoáveis, pois, segundo Rawls, não há uma tolerância para os razoáveis e outra para os não-razoáveis. A implicação da existência das doutrinas irrazoáveis é estabelecer um limite para a realização plena de uma sociedade democrática razoável, com o seu ideal de razão pública e a idéia de lei legítima.

A idéia de razão pública, uma vez que se encontra integrada ao fato do pluralismo razoável, é de suma importância para o consenso sobreposto de doutrinas abrangentes, que, embora incomensuráveis, podem sustentar uma mesma concepção política de justiça. Quando da passagem da concepção liberal de justiça de um regime nacional para uma Sociedade dos Povos, a razão pública permanece com um papel de destaque.

Na primeira parte da teoria ideal, seguindo os aspectos da idéia de razão pública, temos que na Sociedade dos Povos a razão pública de povos liberais livres e iguais se aplica ao debate das relações mútuas enquanto povos. Similarmente ao caso nacional, a idéia de razão pública se aplica a executivos, legisladores e outros funcionários governamentais, assim como candidatos a cargo público quando tratam de políticas externas. O ideal de razão pública

se realiza sempre que eles ajam conforme os princípios do Direito dos Povos, explicando a outros povos as suas razões para seguir ou rever a política externa de seu povo no que envolve outras sociedades. Além disso, esse ideal também se realiza quando os cidadãos pensam em si mesmos como se fossem executivos e legisladores, e perguntam a si mesmos quais políticas externas julgariam mais razoáveis propor a outros povos. Quanto ao conteúdo, o ideal de razão pública é composto pelos oito princípios de Direito dos Povos. Nesse ponto, o critério de reciprocidade também é requerido pela razão pública, ou seja, os que propõem princípios para a política externa devem pensar sinceramente que o outro povo pode razoavelmente aceitá-los.

Na segunda parte da teoria ideal, Rawls não enfoca a razão pública da forma como faz na primeira parte, talvez por considerar desnecessário. No entanto, os povos decentes também devem honrá-la, visto que é importante para uma adequada aplicação da segunda posição original.

Usando a razão pública, tanto os cidadãos em uma sociedade nacional quanto povos liberais e decentes em uma Sociedade dos Povos, poderão sustentar uma concepção política pública de justiça baseada em princípios que podem ser aceitos por todos os razoáveis e decentes como o mais adequado.

A partir do esclarecimento das concepções de contrato social, posição original, véu de ignorância, consenso sobreposto, justiça procedimental pura, construtivismo político, método de esquiwa e razão pública, poderemos entender melhor algumas questões acerca da forma pelo qual a teoria da justiça como equidade – elaborada para o caso da sociedade bem-ordenada e para o caso *doméstico* – posteriormente foi aplicada também ao caso da justiça global, no que se refere à relação entre povos. No próximo capítulo veremos a primeira aplicação do modelo para o caso da justiça global.

### 3. A SEGUNDA POSIÇÃO ORIGINAL: A INSTITUIÇÃO DA SOCIEDADE DOS POVOS

Rawls começa o prefácio de *O Direito dos Povos* explicando a escolha do termo

*povos*:

Escolhi primeiro o nome 'povos' em lugar de 'nações' ou 'Estados' porque quis conceber os povos como tendo características diferentes das que têm os Estados, sendo inadequada a idéia de Estados tal como tradicionalmente concebida, com os seus poderes de soberania. (RAWLS, 2001, p. XVII).

Neste livro, Rawls estende a idéia do contrato social à *Sociedade dos Povos* e expõe os princípios gerais que podem ser aceitos como padrão para regulamentar o comportamento das sociedades bem-ordenadas (sociedades liberais, e não-liberais mas *decentes*) perante outras, sendo tal contrato global a segunda posição original.

*O Direito dos Povos* e *A idéia de razão pública* são para Rawls o ápice de suas reflexões acerca do modo como os cidadãos e povos podem viver juntos pacificamente:

Com 'Direito dos Povos' quero referir-me a uma concepção política particular de direito e justiça, que se aplica aos princípios e normas do Direito e da prática internacionais. Usarei o termo 'Sociedade dos Povos' para designar todos os povos que seguem os ideais e os princípios do Direito dos Povos nas suas relações mútuas. Esses povos têm os seus próprios governos internos, que podem ser democráticos, liberais e constitucionais ou governos não-liberais mas decentes. Neste livro considerarei como o conteúdo do Direito dos Povos poderia ser desenvolvido a partir de uma idéia liberal de justiça, similar, mas mais geral, à idéia que chamo *justiça como equidade* em *Uma teoria da justiça* (1971). Essa idéia de justiça baseia-se na idéia familiar de contrato social, e o processo seguido antes que os princípios de direito e justiça sejam selecionados e acordados é, de certa maneira, o mesmo no caso nacional e no internacional. (RAWLS, 2001, p. 3-4)

Ao desenvolver o Direito dos Povos dentro do liberalismo político, sendo uma extensão da concepção liberal de justiça do caso interno para o externo, Rawls elabora os ideais e princípios de um povo liberal razoavelmente justo para a política externa. O fato de o

Direito dos Povos incluir também povos não-liberais não tem a intenção de prescrever princípios de justiça para esses povos, mas pretende verificar se as idéias e princípios da política exterior de um povo liberal também são razoáveis do ponto de vista não-liberal. Essa garantia é necessária porque a visão liberal admite a existência de pessoas e povos não-liberais que, para conviverem pacificamente, é importante, além da tolerância, aceitarem entre si os mesmos princípios básicos fundamentais. A extensão do Direito dos Povos às sociedades não-liberais será tratada no capítulo quatro.

Rawls define o seu trabalho sobre o caso internacional apelando à sua idéia de uma *utopia realista*:

Esta monografia sobre o Direito dos Povos não é um tratado nem um texto didático sobre Direito internacional. Antes, é um trabalho concentrado estritamente em certas questões que se ligam a ser ou não possível uma utopia realista e às condições sob as quais ela se poderia realizar. Começo e termino com a idéia de uma utopia realista. (RAWLS, 2001, p. 6)

A idéia de *utopia realista* é considerada por Rawls como sendo essencial. Críticas de que elementos utópicos podem ser um sério defeito na cultura política de uma sociedade quando estão a serviço do poder não se aplicam porque Rawls utiliza o caráter utópico para colocar limites ao exercício razoável do poder, mas expande os limites do possível em termos do que pode ser construído para uma sociedade mais justa.

As duas idéias principais que motivam o Direito dos Povos estão profundamente ligadas à idéia de utopia realista:

Uma é que os grandes males da história humana - a guerra injusta e a opressão, a perseguição religiosa e a negação da liberdade de consciência, a fome e a pobreza, para não mencionar o genocídio e o assassinato em massa - decorrem da injustiça política, com as suas crueldades e brutalidades. [...] [Outra é que] assim que as formas mais graves de injustiça política são eliminadas por políticas sociais justas (ou, pelo menos, decentes) e instituições básicas justas (ou, pelo menos, decentes), esses grandes males acabarão por desaparecer. (RAWLS, 2001, p. 7-8)

Ou seja, sabendo-se o que provoca os grandes males da humanidade, pode-se, expandindo os limites do possível, concretizar o sonho de uma sociedade justa pela adoção de

políticas sociais e instituições básicas justas. A adoção de uma estrutura de instituições políticas e sociais razoáveis e justas não só combate os grandes males referidos como também garante que esses males não se repetirão no futuro. Os cidadãos, ao crescerem sob tais instituições, afirmá-las-ão ao longo do tempo e atuarão para que seu mundo social perdure por longo tempo. Isso porque tais instituições podem ser endossadas, aprovadas e compreendidas pelos cidadãos.

O roteiro adotado por Rawls é *realisticamente utópico* porque poderia existir e, ao mesmo tempo, é altamente desejável, porque une razoabilidade e justiça às condições que tornam possível a realização dos interesses fundamentais dos cidadãos. Para sua concretização, é necessário que seja levado em conta o limite do possível. Precisamente “*a filosofia política é realisticamente utópica quando estende o que comumente pensamos ser os limites da possibilidade política praticável e, ao fazê-lo, nos reconcilia com a nossa condição política e social*” (RAWLS, 2001, p. p.15). Aqui duas palavras são chave para a compreensão de utopia realista: limites da possibilidade e reconciliação. O que determina aqueles limites é, para Rawls, a condição histórica favorável à sociedade democrática constitucional razoavelmente justa, que é a sociedade idealizada mais factível, ou seja, realisticamente utópica, bem como as leis e tendências da sociedade.

O fato do *pluralismo razoável* limita o que é possível – apesar desse limite ser flexível – pois se pode, em menor ou maior grau, mudar as instituições políticas e sociais, dentre outras, visto que estas são criadas historicamente. Essa é a razão pela qual é difícil demarcar os limites do praticável e quais são as condições do nosso mundo social. Em vista disto, só podemos nos valer de conjunturas e especulações com bons argumentos que sejam capazes de fazer crer que o mundo social que é proposto por Rawls é factível e pode existir.

Para Rawls, o fato do pluralismo razoável é mais que uma simples contingência;

ele é um elemento fundamental; faz parte das condições históricas para a existência de uma sociedade democrática razoavelmente justa, de acordo com sua visão liberal. Por mais que se possa pensar em uma sociedade homogênea, onde todos defendam uma mesma doutrina abrangente, isso extrapolaria os limites do possível, no plano doméstico e especialmente na Sociedade dos Povos, visto que, no plano internacional, as diversidades são maiores e, apesar disso, devem ser aceitáveis por povos razoáveis.

A impossibilidade de existir um mundo onde todos professem a mesma doutrina abrangente não deve ser motivo de descontentamento nem de resignação, mas antes deve ser aceita e afirmada, pois o pluralismo faz parte da natureza e cultura de instituições justas. Esse tipo de sociedade é a que garante uma maior justiça política e liberdade perante outras possibilidades socialmente viáveis. Afirmar isso com argumentos convincentes é o que Rawls chama de *reconciliação com a nossa condição histórica*.

Rawls descreve sete condições – sendo as duas primeiras as condições realistas – para que exista a utopia realista, primeiramente descrita para o caso interno<sup>1</sup> e posteriormente para a Sociedade dos Povos. Se tais condições fossem válidas, a Sociedade dos Povos seria também um caso de utopia realista. As três primeiras condições, segundo Rawls, são facilmente comprovadas para o caso internacional, as outras não.

i) Rawls expõe duas condições para que uma concepção liberal de justiça seja realista: a) deve valer-se de leis efetivas da natureza de forma a alcançar a estabilidade pelas razões certas. Essa estabilidade é adquirida ao se nascer sob instituições justas e ao participar delas. Valer-se de leis efetivas da natureza significa tomar “*as pessoas como são [...] e as leis constitucionais e civis tal como poderiam ser*” (RAWLS, 2001, p. 17). Aqui, Rawls afirma

---

<sup>1</sup> Essa descrição para o caso interno foi desenvolvida pela primeira vez no próprio Direito dos Povos. Depois foi retomada na introdução de *Justiça como Equidade: Uma Reformulação*.

estar seguindo o pensamento de Rousseau, apresentado na abertura do *Contrato Social*; e b) “os seus primeiros princípios e preceitos sejam funcionais e aplicáveis a arranjos políticos e sociais em andamento” (RAWLS, 2001, p. 18). Deve-se, portanto, levar em conta as condições sociais existentes e propor princípios e preceitos que possam ser observáveis na sociedade em seu estágio atual.

A Sociedade dos Povos é realista da mesma forma que a sociedade interna liberal ou decente, pois nela se tomam os povos tais como são e o Direito dos Povos como deveria ser. O Direito dos Povos é funcional porque pode ser aplicado a arranjos em andamento. Por causa dessas condições foi essencial que se adotassem povos, com seus atributos morais, ao invés de Estados.

ii) Para que uma concepção política de justiça seja utópica é condição necessária que use idéias, princípios e conceitos (morais) para caracterizar uma sociedade razoável e justa. No caso do Direito dos Povos, ela caracteriza os arranjos políticos e sociais razoavelmente certos e justos para a Sociedade dos Povos. Além disso, os princípios dessas concepções de justiça devem satisfazer o critério de reciprocidade, critério segundo o qual, ao se proporem os termos de cooperação, deve-se pensar que esses termos são os mais razoáveis e podem ser aceitos por outros enquanto cidadãos ou povos livres e iguais.

iii) “Uma terceira condição para uma utopia realista exige que a categoria do político contenha em si todos os elementos essenciais para uma concepção política de justiça” (RAWLS, 2001, p. 20), ou seja, todos os elementos essenciais para a construção de uma concepção política de justiça devem pertencer à esfera política. No caso do Direito dos Povos, isso é satisfeito porque Rawls estende a concepção política liberal da democracia constitucional para as relações entre os povos, e, ao fazer isso, tais elementos políticos continuam no âmbito do político. O mesmo não ocorre no caso de doutrinas abrangentes que

sempre se estendem para além dele.

iv) Neste ponto, Rawls apresenta uma idéia de utopia realista definida por ele como *sumamente institucional*. As democracias constitucionais devem ter instituições políticas e sociais que proporcionem aos cidadãos adquirir um senso de justiça à medida que crescem e participam da sociedade, bem como as virtudes políticas de cooperação social, como um senso de imparcialidade e tolerância e disposição para soluções de compromisso com os outros. Essa idéia é condizente com o fato do pluralismo razoável.

No caso internacional, o processo institucional viabiliza aos membros de diferentes sociedades bem-ordenadas desenvolver o senso de justiça e apoiar governos que honram o Direito dos Povos. Rawls admite que a lealdade ao Direito dos Povos pode não ter a mesma intensidade em todos os povos, mas deve ser suficiente, idealmente falando. Essa lealdade é tratada por Rawls como sendo a *afinidade* do povo com o Direito dos Povos.

v) Segundo a concepção liberal, a estabilidade social não depende de que todos adotem uma mesma doutrina abrangente. Deve antes ser baseada numa concepção política razoável de direito e justiça determinada pelo consenso sobreposto de doutrinas abrangentes. Na sociedade dos povos ocorre algo similar. Não existe necessidade de uma unidade religiosa, filosófica ou política, pois a estabilidade está baseada no conteúdo da razão pública, associada aos princípios de justiça nas sociedades democráticas.

vi) Outra condição é que a concepção política deve conter uma idéia razoável de tolerância, derivada de idéias extraídas da categoria do político. Assim, tal idéia de tolerância poderá ter sua razoabilidade demonstrada pela razão pública. Tal idéia também é válida na Sociedade dos Povos pelo fato de conter mais doutrinas abrangentes do que qualquer sociedade individual, o que torna inevitável a idéia de tolerância, visto que os povos razoáveis devem empregar a Razão Pública em suas relações.

Segundo Rawls, muitos podem questionar se a idéia de uma sociedade dos povos justa, baseada na utopia realista é possível, visto que na história já ocorreram episódios de extremo desrespeito a outros povos e aos Direitos Humanos, como o caso do holocausto promovido pelos nazistas, e os graves casos de intolerância religiosa, como os que provocaram massacres durante as Guerras de Religião dos séculos XVI e XVII. A resposta de Rawls é que tais fatos não devem destruir a esperança na possibilidade de construção de uma Sociedade dos Povos, caso contrário significaria que tais condutas venceram e determinaram o futuro das relações entre povos.

Rawls esclarece que, ao adotar a idéia de uma *utopia realista*, foram deixadas de lado, ou apenas tratadas ligeiramente, algumas questões importantes. Dentre tais questões encontram-se o problema da guerra injusta, a imigração, e as armas nucleares e as armas de destruição em massa. Entretanto, tais questões foram abordadas na parte da *teoria não-ideal*, teoria essa que não faz parte da utopia realista, mas que é necessária para lidar com os casos de não aquiescência. A existência de Estados fora da lei justificaria a abordagem de tais questões mesmo que elas se apresentem como parte exterior a utopia realista. Vislumbrar tais questões ajudaria a definir os limites do possível e a possibilidade de expandir tais limites.

Sociedades democráticas não têm nenhum motivo para entrar em guerra contra outras sociedades democráticas. As guerras dinásticas, dentre elas as travadas no período moderno inicial na Europa, eram tradicionalmente desencadeadas com o intuito de conquistar territórios, defender uma religião tida como verdadeira, ou, simplesmente, por poder e glória. E ainda é assim para os Estados fora da lei.

O fato crucial da paz entre democracias baseia-se na estrutura *interna* das sociedades democráticas, que não são tentadas a guerrear exceto em autodefesa ou em casos graves de intervenção em sociedades injustas para proteger os direitos humanos. Como as sociedades democráticas constitucionais oferecem segurança recíproca, a paz reina entre elas. (RAWLS, 2001, p. 9-10)

Os motivos tradicionais de migração – tais como, perseguição religiosa ou política, fome e a pressão populacional – não ocorrem quando a sociedade é bem-ordenada, pois, nesse tipo de sociedade, há justiça social e respeito aos direitos humanos e políticos dos cidadãos, não havendo motivo para o desejo de emigrar. Além disso, há uma responsabilidade com respeito ao tamanho da população, ocorrendo um controle de forma indireta advinda do fato das mulheres em tal sociedade terem seus direitos e liberdades assegurados. Vale ressaltar que muitos dos motivos de emigração são causados por omissões políticas e pela falta de um governo decente.

Portanto, a liberdade religiosa e a liberdade de consciência, a liberdade política, as liberdades constitucionais e a igual justiça para as mulheres são aspectos fundamentais de política social judiciousa a favor de uma utopia realista. O problema da imigração não é então, simplesmente deixado de lado, mas eliminado como problema sério numa utopia realista. (RAWLS, 2001, p. 11).

No que diz respeito ao controle de armas nucleares e de destruição em massa, Rawls afirma que, como povos bem-ordenados não têm razões para guerrear, tal controle seria fácil e tais armas poderiam ser banidas com facilidade. Porém, como no mundo há Estados fora da lei, é necessário que os povos liberais e decentes mantenham algumas destas armas para efeito de coação, de modo a inibir ofensivas de estados expansionistas. Rawls ressalta que o melhor modo de fazer esse controle não cabe à filosofia decidir, mas as questões morais relativas ao uso de tais armas, sim.

Rawls descreve cinco tipos de sociedades nacionais: os povos liberais razoáveis [*reasonable liberal peoples*] (aqueles que aderem aos princípios do Estado democrático de direito); os povos decentes [*decent peoples*] (povos não-liberais que reconhecem e protegem os direitos humanos e políticos dos seus cidadãos, bem como adotam uma hierarquia de consulta decente); Estados fora da lei [*outlaw states*] (regimes que se recusam a aquiescer a um Direito dos Povos razoável, recorrendo à guerra e ao terrorismo para promover seus

interesses não-razoáveis); sociedades sob o ônus de condições desfavoráveis [*societies burdened by unfavorable conditions*]; os absolutismos benevolentes [*societies that are benevolent absolutisms*] (povos que honram os direitos humanos, mas negam aos seus membros um papel significativo nas decisões políticas).

Rawls dividiu a exposição do Direito dos Povos em três partes, sendo as duas primeiras dedicadas à *teoria ideal* e a terceira à *teoria não ideal*. Na primeira parte da teoria ideal, é abordada a expansão da idéia do contrato social à sociedade dos povos democráticos liberais. Na segunda, esse contrato abrange também as sociedades dos povos decentes, de modo a mostrar que tanto povos liberais como não-liberais decentes concordariam com o mesmo Direito dos Povos. “*Uma Sociedade dos povos é razoavelmente justa no sentido de que os membros seguem o Direito dos Povos razoavelmente justo nas suas relações mútuas*” (RAWLS, 2001: 5).

Na terceira parte, Rawls trata da teoria não-ideal, na qual dois aspectos são vislumbrados: 1) O caso das condições de não-aquiescência e de como as sociedades bem-ordenadas devem lidar com os Estados fora da lei, de modo a se defenderem; e 2) o caso das condições desfavoráveis, “[...] *das condições de sociedades cujas circunstâncias históricas, sociais e econômicas tornam difícil, se não impossível, alcançar um regime bem-ordenado, liberal ou decente*”. (RAWLS, 2001, p. 6). Rawls também aborda a questão do dever de assistência de povos bem-ordenados para com essas sociedades sob tais ônus. Neste trabalho trataremos apenas das duas primeiras partes, pelo motivo já exposto na introdução.

Rawls escolheu o termo Povos<sup>2</sup>, em detrimento do termo Estados, por causa das características básicas dos povos democráticos liberais. Povos são, para o liberalismo

---

<sup>2</sup> Rawls utiliza em seu livro a expressão “The term ‘peoples’ [...]” (O termo povos), no entanto a questão não é apenas uma mera escolha de palavras, mas sim a delimitação do *sujeito* que atua na Sociedade dos Povos.

político, os atores na Sociedade dos Povos, assim como os cidadãos na sociedade nacional. A descrição dos povos no liberalismo político se dá por meio “*das concepções políticas que especificam a sua natureza, uma natureza [...] de povos atuando por meio dos seus governos*” (RAWLS, 2001, p. 30). São três as características básicas dos povos liberais: 1) um governo constitucional razoavelmente justo, ou seja, sob o controle político e eleitoral do povo que defende e representa seus interesses fundamentais, sendo regulado por uma constituição (aspecto institucional); 2) cidadãos unidos pelas *afinidades comuns*<sup>3</sup>, que se referem aqui a “*um desejo de estar sob o mesmo governo democrático*” (RAWLS, 2001, p. 32). Outras afinidades são possíveis, como uma mesma língua, história ou cultura. No entanto, tais afinidades não seriam plenamente satisfeitas em virtude de imigrações (aspecto cultural); 3) natureza moral: os povos liberais, assim como os cidadãos em uma sociedade nacional, são razoáveis e racionais, sendo suas ações racionais limitadas pela sua percepção do que é razoável. Além disso, os povos liberais oferecem termos de cooperação justos a outros povos, respeitando os princípios da reciprocidade.

Outra razão pela qual Rawls usa o termo "povos" é que esses carecem da soberania tradicional que os Estados possuem.

O termo "povos", então, tem a intenção de enfatizar essas características singulares dos povos como distintos dos Estados, tal como tradicionalmente concebidos, e destacar o seu caráter moral e a natureza razoavelmente justa, ou decente, dos seus regimes. É significativo que os direitos e deveres dos povos no que diz respeito à sua chamada soberania derivam do próprio Direito dos Povos, com os quais concordariam juntamente com outros povos em circunstâncias adequadas. Como povos justos ou decentes, as razões para a sua conduta estão de acordo com os princípios correspondentes. Não são movidos unicamente pelos seus interesses prudentes ou racionais, as chamadas razões de Estado. (RAWLS, 2001, p. 35-6)

A soberania confere aos Estados uma autonomia (interna) no modo de tratar seu próprio povo – autonomia esta considerada errada segundo a perspectiva de Rawls – e confere o direito de

---

<sup>3</sup> Essa idéia de *afinidades comuns* é desenvolvida seguindo o pensamento de J. S. Mill, apresentada em *Considerações sobre o Governo Representativo* (1860-2), no qual ele utiliza a idéia de nacionalidade para descrever a cultura de um povo.

guerrear no desempenho de políticas estatais segundo os interesses prudentes racionais de Estado. O direito à guerra só é aceitável dentro do Direito dos Povos, ou seja, regulado por regras, e não como direito de Estado.

Rawls propõe que os poderes da soberania dos Estados sejam limitados. Essa proposta é condizente com as expectativas recentes de reforma sobre como o Direito Internacional deve ser compreendido. A idéia é de “*limitar o direito de guerrear de um Estado a casos de autodefesa (também no interesse da segurança coletiva) e a restringir o direito de soberania interna de um Estado*” (RAWLS, 2001, p. 35).

Os povos liberais diferem de Estados por limitarem seus interesses básicos pelos critérios do razoável, da reciprocidade. Povos liberais desejam

proteger o seu território, garantir a segurança dos seus cidadãos, preservar suas instituições políticas livres e as liberdades e a cultura livre da sua sociedade civil. Além desses interesses, um povo liberal tenta assegurar justiça razoável para todos os seus cidadãos e para todos os povos (RAWLS, 2001, p. 38).

Esses interesses permitem aos povos liberais conviverem pacificamente com outros povos. Quão grande é essa diferença, entre povos e Estados, depende de como a racionalidade, as preocupações com o poder e os interesses básicos dos Estados são definidos e aplicados nas relações mútuas. *Se a racionalidade exclui o razoável “[...] então, a diferença entre Estados e povos é enorme*” (RAWLS, 2001, p. 37).

Vale ressaltar aqui que, apesar de ser arbitrária, a fronteira nacional no Direito dos Povos tem o papel de desenvolver a responsabilidade do povo e de seu governo pelo seu território, pela manutenção e preservação da integridade ambiental e pelo tamanho da população. Tais cuidados com o território afastarão a necessidade de conquistar outros territórios ou a necessidade de migração.

Rawls defende que o modelo da *posição original* é versátil, pois pode ser

aplicado a duas situações distintas. As diferenças se encontram no modo como as partes são compreendidas em cada caso. Como dissemos, a posição original, com o véu de ignorância, é um modelo de representação para as sociedades liberais, modelando a relação entre as partes - na primeira posição, os cidadãos, e, na segunda, os povos -, sob condições razoáveis e justas, bem como com as restrições adequadas às razões.

Rawls apresenta cinco características básicas da Posição Original, seja na aplicação ao plano doméstico, seja no plano internacional. Para a primeira aplicação:

(1) a posição original modela as partes como representando os cidadãos imparcialmente; (2) ela os modela como racionais, e (3) ela os modela selecionando, dentre princípios de justiça disponíveis, aqueles que se aplicam ao sujeito adequado, que é, nesse caso, a estrutura básica. Além disso, (4) as partes são modeladas como fazendo essas seleções pelas razões adequadas, e (5) como selecionando por razões relacionadas com os interesses fundamentais dos cidadãos como razoáveis e racionais. (RAWLS, 2001, p. 39-40)

Na segunda posição original, os representantes do povo são:

(1) razoável e justamente situados como livres e iguais e os povos são (2) modelados como racionais. Também os seus representantes estão (3) deliberando a respeito do tema correto, neste caso o conteúdo do Direito dos Povos. (Aqui, podemos ver esse Direito como governando a estrutura básica das relações entre os povos.) Além disso, (4) as suas deliberações prosseguem em termos das razões certas (como restritas por um véu de ignorância). Finalmente, a seleção de princípios para o Direito dos Povos baseia-se (5) nos interesses fundamentais de um povo, dados, nesse caso, por uma concepção liberal de justiça (já selecionada na primeira posição original). (RAWLS, 2001, p. 43)

A imparcialidade é garantida porque em ambas as posições os representantes das partes estão situados simetricamente. Simetria resultante do uso do véu de ignorância e de os povos se considerarem como livres e iguais. Lembramos que, nesse momento da primeira aplicação da segunda posição original, só povos liberais participam do contrato. As partes decidem por razões adequadas porque o véu de ignorância os impede de invocar razões inadequadas. Na primeira posição original, as partes são racionais na medida em que visam defender os interesses básicos dos cidadãos que representam, interesses esses especificados

pelos bens primários, ou seja, pelas suas necessidades básicas como cidadãos. Na segunda posição, as partes são racionais porque selecionam os princípios para o Direito dos Povos guiadas pelos interesses fundamentais das sociedades democráticas, expresso pelos princípios liberais de justiça.

De acordo com as distinções no uso do modelo do contrato, os cidadãos dentro de uma sociedade nacional liberal têm doutrinas abrangentes do bem, e, para lidar com suas necessidades como cidadãos, é usada a idéia de bens primários. Já os povos de uma democracia constitucional não têm, como povos liberais, nenhuma doutrina abrangente do bem. Os interesses fundamentais dos cidadãos são compostos pela sua concepção do bem e pela realização, em um grau adequado, dos seus dois poderes morais (senso de justiça e concepção do bem). Já os interesses fundamentais de um povo como povo são especificados pela sua concepção política de justiça e pelos princípios à luz dos quais concorda com o Direito dos Povos.

Rawls propõe oito princípios do Direito dos Povos, baseando-se em princípios tradicionais de justiça entre povos liberais democráticos, que seriam o objeto da segunda posição original.

1. Os povos são livres e independentes, e a sua liberdade e independência devem ser respeitadas por outros povos.
2. Os povos devem observar tratados e compromissos.
3. Os povos são iguais e são partes em acordos que os obrigam.
4. Os povos sujeitam-se ao dever de não-intervenção.
5. Os povos têm o direito de autodefesa, mas nenhum direito de instigar a guerra por outras razões que não a autodefesa.
6. Os povos devem honrar os direitos humanos.
7. Os povos devem observar certas restrições específicas na conduta de 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 ou decente. (RAWLS, 2001, p. 47-8)

Diferentemente da primeira posição original, na qual as partes recebem um *menu* de possibilidades de princípios e idéias a escolher, na segunda posição original cabe às partes

escolherem entre as diferentes formulações e interpretações dos oito princípios do Direito dos Povos, citados acima. No argumento da posição original do segundo nível, Rawls considera os méritos apenas dos oito princípios do Direito dos Povos já selecionados.

Para Rawls, “[...] os oitos princípios do Direito dos Povos são superiores a quaisquer outros” (RAWLS, 2001, p. 52). Para justificar tal superioridade, Rawls começa analisando a diretriz básica da igualdade – a igualdade de todos os povos e os seus direitos iguais – seguindo o mesmo roteiro usado na justiça como equidade para examinar os princípios distributivos. No caso do Direito dos Povos, não cabe vislumbrar se algum grau de desigualdade seria aceitável, ainda que fosse para o benefício de todos e em especial dos menos favorecidos, como na análise do caso nacional. No Direito dos Povos, as pessoas estão sob vários governos e os representantes dos povos procurarão garantir a igualdade e independência de suas próprias sociedades. “No funcionamento de organizações e de confederações de povos [...] frouxas, as desigualdades têm o objetivo de servir os muitos fins que as pessoas compartilham” (RAWLS, 2001, p. 53).

Na primeira aplicação do modelo, a pergunta é se haveria concordância com algum desvio da diretriz da igualdade, mesmo que fosse para o benefício de todos os membros da sociedade, e em particular dos menos favorecidos. Já na segunda, as pessoas estão sob vários governos, e os representantes dos povos desejarão preservar a igualdade e a independência da sua própria sociedade. Segundo Rawls, as desigualdades não constituem problema na relação entre os povos caso eles estejam dispostos a receber retornos proporcionais à sua contribuição na federação dos povos<sup>4</sup>.

Formas de associações e federações cooperativas entre povos são viáveis, visto que são adotados princípios de igualdade entre os povos. “Pode acontecer de haver

---

<sup>4</sup> Essa posição de Rawls é questionada por alguns rawlsianos como Thomas Pogge e Charles R. Beitz.

[organizações que seriam responsáveis para regular tal cooperação entre os povos] e de cumprir certos direitos reconhecidos" (RAWLS, 2001, p. 46-7). Rawls fala aqui de uma ONU idealmente concebida, que tivesse a autoridade de expressar a sua condenação a instituições nacionais injustas e esclarecer casos de violações aos Direitos Humanos. Em casos graves, poderia impor sanções econômicas ou mesmo determinar intervenção militar com o objetivo de sanar tais problemas. Além disso, a organização teria uma abrangência sobre todos os povos pactuantes, incluindo questões internas relevantes. Rawls, assim como Kant, considera um *Estado mundial* como um governo frágil em virtude de conflitos internos em busca de autonomia política de cada povo. Assim, Rawls não o vislumbra como uma possibilidade para a Sociedade dos Povos.

Thomas Pogge questiona se tal pressuposição reflete uma avaliação moral ou está enraizado em fatos empíricos (2001, p. 248). Pogge argumenta que, em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls admite a possibilidade de uma população com tamanho indeterminado ser capaz de se auto organizar institucionalmente em um “sistema fechado” e “auto-suficiente”. Rawls imaginava uma divisão entre povos distintos mas, segundo Pogge, não há nenhuma indicação de que a ordem social proposta é moralmente aceitável somente se existir estrangeiros, não sujeitos a estas regras. Em *O Direito dos Povos*, Rawls teria adotado um procedimento dogmático a respeito de um governo mundial ao seguir a visão de Kant em *A Paz Perpétua*, ou seja, ele não explica porque não seria viável um *Estado mundial* e não aponta razões para um futuro no qual o significado do Estado vá desaparecendo, enquanto o de associações e comunidades supra-territoriais e não territoriais venha a crescer. Na verdade, essa questão é bastante controversa desde a própria arbitrariedade da delimitação da maioria dos Estados, havendo casos de Estados habitados por vários povos, povos divididos em vários Estados e povos sem Estados.

Rawls propõe três organizações cooperativas cujas diretrizes seriam formuladas

na segunda posição original: 1) uma estrutura para assegurar padrão de equidade nas relações comerciais de forma a garantir um mercado de cooperação livre vantajoso para todos, no qual as economias mais ricas não tenham a pretensão de criar monopólios ou cartéis. Isso seria aceito por todos os povos supondo que estejam sob o véu de ignorância, não sabendo, portanto, se sua própria economia seria grande ou pequena, seria algo análogo ao GATT e a OMC; 2) uma organização responsável por um sistema bancário cooperativo no qual os povos cooperados tenham acesso a um sistema de empréstimos a juros adequados, sendo análoga ao Banco Mundial; 3) uma *Confederação de Povos* cujo papel seria similar ao da Organização das Nações Unidas.

Rawls descreve duas formas de estabilidade no plano internacional: a estabilidade pelas razões certas e a estabilidade como equilíbrio de forças (*Modus Vivendi*). Quanto à primeira, Rawls acredita que, do mesmo modo como ocorre no caso nacional, no caso do Direito dos Povos, enquanto utopia realista, também deve haver um processo pelo qual os povos desenvolvam um senso de justiça de modo a aceitar as normas do Direito dos Povos de boa vontade, desenvolvendo uma confiança mútua. Isso se dá com a aceitação dessas normas pelos povos, ao longo de determinado tempo, transformando-as em um *ideal de conduta*. Rawls ressalta que, sem tal *processo psicológico*, que ele chama de *aprendizado moral*, “a idéia de utopia realista para o Direito dos Povos carece de um elemento essencial” (RAWLS, 2001, p. 57). Esse tipo de estabilidade difere de um mero *modus vivendi*; baseia-se em parte no senso de justiça e na fidelidade ao Direito dos Povos.

A estabilidade pelas razões certas inclui a idéia de paz democrática entre povos, que é, segundo Rawls, a união de no mínimo duas idéias: 1) apesar de desastres naturais que não podem ser evitados, as instituições políticas e sociais podem ser revistas e reformuladas pelo povo com vista a melhorar a vida dos cidadãos. 2) o comércio tende a levar a paz, pois o que falta aos povos democráticos

[...] em bens eles poderiam adquirir com mais facilidade e menor preço pelo comércio e porque, sendo democracias constitucionais liberais, não seriam impelidos a tentar converter outros povos a uma religião estatal ou a uma doutrina abrangente de governo.(RAWLS, 2001, p. 60).

Um ponto importante para a paz democrática é que os povos “*se respeitam mutuamente e reconhecem a igualdade entre os povos como compatível com esse respeito*” (RAWLS, 2001, p. 61). Rawls compara sua idéia de paz democrática com o que Raymond Aron chama de *paz por satisfação*, paz que só é plenamente alcançável se for compartilhada por todos os povos.

Rawls apresenta cinco instituições que são também exigências no plano doméstico para alcançar a estabilidade pelas razões certas.

- (a) Certa igualdade imparcial de oportunidade, especialmente na educação. (Do contrário, nem todas as partes da sociedade podem participar dos debates da razão pública nem contribuir para as políticas sociais e econômicas.)
- (b) Uma distribuição decente de renda e riqueza que satisfaça a terceira condição do liberalismo: devem ser garantidos a todos os cidadãos os meios para todos os propósitos, necessários para que tirem vantagem inteligente e eficaz das suas liberdades básicas. (Na ausência dessa condição, os que têm riqueza e renda tendem a dominar os que têm menos e a controlar cada vez mais o poder político a seu favor.)
- (c) A sociedade como empregador de última instância por meio do governo geral ou local ou de outras políticas sociais e econômicas. (A ausência de uma percepção de segurança e da oportunidade de trabalho e ocupação significativos destrói não apenas o auto-respeito dos cidadãos, mas sua percepção de serem membros da sociedade, não de simplesmente estarem presos a ela.) (RAWLS, 2001, p. 64)
- (d) Assistência médica básica assegurada para todos os cidadãos.
- (e) Financiamento público das eleições e maneiras de assegurar a disponibilidade de informação pública em questões de política. (Uma formulação da necessidade de assegurar que os representantes e outros funcionários sejam suficientemente independentes de interesses sociais e econômicos particulares e de prover o conhecimento e a informação sobre os quais as políticas podem ser formadas e inteligentemente avaliadas pelos cidadãos.) (RAWLS, 2001, p. 65)

Essas exigências abrangem pré-requisitos para a estrutura básica da sociedade ser capaz de preservar as liberdades básicas e impedir que as desigualdades econômicas se tomem excessivas.

As características apresentadas suscitam várias questões a respeito de sua função na sociedade e da prioridade de um ponto ou outro. Quanto a isso, Rawls não oferece respostas porque, segundo ele, não existem dados históricos suficientes. “*O ponto essencial é que, na medida em que os povos democráticos constitucionais têm as características de (a) a (e), sua conduta sustenta a idéia de uma paz democrática*” (RAWLS, 2001, p. 66).

Como vimos, a primeira aplicação da segunda posição original tem suas características muito similares às da aplicação do contrato ao caso doméstico. Como nesta fase do Direito dos Povos apenas sociedades liberais participam, a extensão da teoria da justiça como equidade, com o seu modelo contratualista, não encontra restrições teóricas. Os principais pressupostos de uma sociedade justa, tanto na esfera doméstica quanto na global, são idênticos. Entretanto, o mesmo não acontece na segunda aplicação da segunda posição original, como veremos no próximo capítulo.

#### 4. SOCIEDADES HIERÁRQUICAS DECENTES COMO MEMBROS DA SOCIEDADE DOS POVOS

A segunda aplicação da segunda posição original é a mais “problemática” das suas três, pois, para que os princípios e o modelo pudessem ser aceitos por sociedades não-liberais, Rawls precisou abrir mão de vários pressupostos tornando a sua teoria “frágil”. Rawls apresenta um modelo de sociedade não-liberal que pode ser aceita na Sociedade dos Povos como sendo uma sociedade de boa reputação, que ele denomina de *decente*<sup>1</sup>. Dentre as sociedades decentes, Rawls descreve as sociedades hierárquicas decentes. Partiremos da descrição dessas sociedades hierárquicas decentes e posteriormente trataremos do contratualismo neste nível.

Se em uma sociedade liberal há uma pluralidade de doutrinas abrangentes, no plano internacional este pluralismo é potencializado ao máximo, e é claro que muitas dessas doutrinas não têm filiação liberal. Na segunda parte da “teoria ideal”, Rawls responde afirmativamente quanto à possibilidade de povos não-liberais decentes fazerem parte da Sociedade dos Povos e afirmarem o Direito dos Povos propostos por um modelo liberal. E que, para isso, estas sociedades não necessitam se tornar liberais.

Neste contexto, Rawls apresenta a tolerância, que é intrínseca ao liberalismo político, como um dos pilares dessa possibilidade. Rawls considera como tolerância não só o abster-se de sanções com o objetivo de fazer com que o outro povo mude suas práticas, mas, sobretudo, o reconhecer o outro como membro igual e de boa reputação, com direitos e obrigações, inclusive o dever de civilidade. O dever de civilidade exige que os povos

---

<sup>1</sup> O significado rawlsiano de decência está apresentado nas folhas 68-72, *passim*.

ofereçam, uns aos outros, razões para os seus atos adequados à Sociedade dos Povos.

Rawls afirma que muitas propostas liberais de Direito dos Povos não vão além da primeira parte da segunda posição original, ou seja, propõem um modelo onde só povos liberais podem ser membros *bona fide* de uma Sociedade dos Povos, e que os povos não-liberais seriam objeto de sanções até que se tornem liberais, e, aí sim, poderem participar da Sociedade dos Povos. Rawls rejeita essa posição quando admite que sociedades hierárquicas decentes podem ser toleradas ao descartar o argumento de que as sociedades não-liberais devem sempre estar sujeitas a algum tipo de sanção.

Não há necessidade de todos os povos serem liberais porque:

- Se sociedades liberais devem respeitar doutrinas abrangentes dos seus cidadãos (respeitando certos direitos), da mesma forma devem tolerar e aceitar sociedades não-liberais que se orientam por uma tal doutrina.
- exigir que todos os povos sejam liberais, sob pena de sanções, é negar o devido respeito a outros povos e a seus membros, e isso exige razões fortes, pois essa atitude pode levar a muita “*amargura e ressentimento*”.

Apesar de sociedades não-liberais deixarem de tratar as pessoas como “*verdadeiramente iguais e livres*” (RAWLS, 2001, p. 78), não se deve inferir daí que as sociedades não-liberais devem sempre estar sujeitas a algum tipo de sanção política antes mesmo de se elaborar um Direito dos Povos razoável, pois, como já foi ressaltado, na segunda posição original, as partes são representantes de povos iguais que desejam manter essa igualdade mútua. Sem a tolerância devida, os povos não-liberais não estariam dispostos a participar da segunda posição original. Além disso, na visão de Rawls, a posição original global não demonstra que sociedades não-liberais não podem ser aceitáveis na Sociedade dos

Povos.

Para serem *decentes*, as sociedades não-liberais devem ter instituições que cumpram certas condições especiais de direito, política e justiça, e devem levar seu povo a honrar um direito razoável e justo para a Sociedade dos Povos. Os povos decentes respeitam os direitos humanos de seus cidadãos, consultam-nos e garantem-lhes um papel substancial nas decisões políticas, através do que Rawls denomina de *hierarquia de consulta decente* ou seu equivalente. E, por fim, os povos decentes não só aceitam um certo grau de dissidência, como reconhecem que tal dissidência não é consequência de uma incompetência ou carência de compreensão e que, portanto, deve ser oferecido à dissidência uma réplica respeitosa por parte do governo e dos funcionários judiciais, “*que vá ao encontro dos méritos da questão segundo a norma de Direito, tal como interpretada pelo judiciário*”(RAWLS, 2001, p. 80).

Tal como ocorre em sociedades liberais, “*a concepção do bem comum da justiça sustentada por povos decentes pode mudar ao longo do tempo, como resultado da dissidência de membros desses povos*” (RAWLS, 2001, p. 80). Essa reforma interna é encorajada quando se reconhecem essas sociedades não liberais como *bona fide* da Sociedade dos Povos, mas é sufocada quando se nega o respeito a esses povos decentes. Esse é um argumento a favor da idéia de autodeterminação de um povo.

Os povos liberais, ao oferecerem o devido respeito aos povos não-liberais, potencializam as chances deles adotarem instituições mais liberais ao longo do tempo e, assim, se tornarem liberais por si mesmos. Esse resultado supera os que poderiam advir de sanções com o objetivo de minimizar injustiças que não são tão graves a ponto de justificar sanções.

Sustentar o respeito mútuo entre os povos na Sociedade dos Povos constitui uma parte essencial da estrutura básica e do clima político dessa sociedade. O Direito dos Povos considera essa estrutura básica de fundo mais ampla e os méritos do seu clima político no incentivo às reformas com tendência

liberal como superiores à falta de justiça liberal nas sociedades decentes (RAWLS, 2001, p. 81).

Sociedades hierárquicas decentes não são tão justas e razoáveis quanto as sociedades liberais, pois, segundo critérios liberais, essas sociedades não tratam seus membros com igualdade. No entanto, têm uma boa concepção política de justiça, que é honrada na sua hierarquia de consulta decente, e honram o mesmo Direito dos Povos que os povos liberais honram. Como enfatiza Rawls, “*o modo como os povos se tratam mutuamente e o modo como tratam os seus próprios membros são coisas diferentes*” (RAWLS, 2001, p. 108-9).

Uma sociedade hierárquica decente cumpre as “*exigências morais e jurídicas suficientes para sobrepujar as razões políticas que poderíamos ter para impor sanções ao seu povo, suas instituições e cultura, ou nela interferir pela força*” (RAWLS, 2001, p. 109). Com relação a sanções, deve-se levar em conta o perigo de erro e também de arrogância da parte dos que as propõem.

Além disso, as sociedades hierárquicas decentes devem possuir “*certas características institucionais que merecem respeito*” (RAWLS, 2001, p. 109). O fato dessas sociedades não serem suficientemente razoáveis do ponto de vista liberal não pode ser justificativa para impor sanções, pois até mesmo sociedades liberais não são todas igualitárias num mesmo grau. Da mesma forma que essa maior ou menor igualdade deve ser tolerada, as sociedades hierárquicas decentes podem ser similarmente toleradas, na visão de Rawls.

Rawls admite que objeções à sua visão de tolerar as sociedades hierárquicas decentes continuarão a existir. No entanto, devem-se distinguir os argumentos a favor da intervenção, baseado na razão pública do Direito dos Povos, e o argumento moral e religioso

baseado nas doutrinas abrangentes dos cidadãos. O primeiro deve prevalecer para a garantia da paz estável em oposição à paz pelo *Modus Vivendi*.

Dar incentivos para que sociedades hierárquicas decentes se tornem mais liberais são, para Rawls, artifícios que não devem ser utilizados. Primeiro porque tais sociedades podem recorrer a fundos internacionais e tomar empréstimos sem que seja feita qualquer exigência para que se tornem liberais. Segundo porque fazer tal exigência seria ferir o seu direito de autodeterminação. E terceiro porque não seria razoável esse incentivo fazer parte da política externa de povos liberais. Mais razoável seria concentrar recursos no dever de assistência às sociedades sob condições desfavoráveis<sup>2</sup>.

As sociedades hierárquicas decentes são caracterizadas por Rawls como *associativas na forma*. Ou seja, na vida pública, as pessoas são vistas como membros de grupos diferentes, “[...] e cada grupo é representado no sistema jurídico por um corpo numa hierarquia de consulta decente” (RAWLS, 2001, p. 84). Para que sejam reconhecidas na Sociedade dos Povos como membros de boa reputação, tais sociedades devem, segundo Rawls, atender a dois critérios de decência.

O primeiro critério é o dever que os povos decentes têm de honrar as leis da paz, ou seja, não ter objetivos agressivos, buscando alcançar seus fins legítimos por meios diplomáticos, comerciais e outros meios pacíficos. Assim, embora seja uma sociedade orientada por uma doutrina abrangente, normalmente de caráter religioso, “*com influência sobre a estrutura do governo e da sua política social*” (RAWLS, 2001, p. 84), ela deve respeitar a ordem política e social de outras sociedades. Ou seja, respeitar a autonomia e independência de outras sociedades no que diz respeito a suas opções religiosas e políticas.

---

<sup>2</sup> Rawls prevê um dever de assistência. Não trataremos dessa questão. Ver RAWLS, 2001, p. 140-56, *passim*.

O segundo critério diz respeito ao sistema de Direitos compatível com a decência. Esse critério é subdividido em três partes: a) o sistema de Direito deve assegurar a todos os membros do povo os direitos humanos. Os desrespeitos aos direitos humanos impedem qualquer sociedade de manter um esquema decente de cooperação política e social<sup>3</sup>. b) O sistema de Direito de um povo decente deve impor direitos e obrigações morais bona fide a todas as pessoas dentro do respectivo território. Esses direitos e obrigações morais têm respaldo no modo como Rawls descreve os membros de uma sociedade decente:

*Como os membros do povo são considerados decentes e racionais, assim como responsáveis e capazes de desempenhar um papel na vida social, eles reconhecem que esses deveres e obrigações ajustam-se à sua idéia de justiça do bem comum e não vêem seus deveres e obrigações como meros comandos impostos pela força. Têm a capacidade do aprendizado moral e sabem a diferença entre o certo e o errado tal como compreendidos na sua sociedade. Em contraste com uma economia escravista, seu sistema de Direito especifica um esquema decente de cooperação política e social (RAWLS, 2001, p. 86).*

Além disso, Rawls afirma que uma sociedade hierárquica decente não vê seus membros como cidadãos iguais, em conformidade com a visão liberal, mas antes como “*membros responsáveis e cooperativos dos seus grupos respectivos*”, e portanto, enquanto membros desses grupos, as pessoas podem “*reconhecer, compreender e agir em conformidade com seus deveres e obrigações morais*” (RAWLS, 2001, p. 87), desempenhando certo papel no esquema de cooperação.

Por fim, c) as pessoas responsáveis pela efetivação do sistema de Direitos devem ter uma *crença sincera e não irrazoável* de que a lei é realmente guiada por uma idéia de justiça do bem comum, que leve em conta o que vê como interesses fundamentais de todos na sociedade.

Para explicar o significado da idéia de justiça do bem comum, Rawls primeiro distingue-a do objetivo comum de um povo. Para ele, “*o objetivo ou fim comum (deve haver*

---

<sup>3</sup> Trataremos dos direitos humanos mais detalhadamente a partir da folha 74.

*um) é o que a sociedade como um todo tenta conquistar para si ou para os seus membros. O objetivo ou fim comum afeta o que as pessoas recebem e o seu bem-estar”* (RAWLS, 2001, p. 93). Na idéia de *justiça do bem comum*, a busca do objetivo comum deve ser encorajada, respeitando-se os limites advindos da decência e incluindo uma base institucional que garanta a proteção dos direitos e deveres dos membros do povo.

O segundo passo consiste em insistir “*que o sistema jurídico de um povo hierárquico decente deve conter uma hierarquia de consulta decente”* (RAWLS, 2001, p. 93), pois essa consulta permite que os dissidentes sejam ouvidos. É bem verdade que não serão ouvidos da mesma maneira como em sociedades liberais. No entanto, as pessoas, enquanto membros de associações e corporações, em algum momento do processo de consulta (provavelmente quando da escolha dos representantes de um grupo), têm o direito de expressar sua dissidência política, a qual merece - e é de obrigação do governo, juízes e outros funcionários - uma resposta conscienciosa. Essa resposta não precisa ser aceita pelos dissidentes, devendo estes explicar porque ainda não estão satisfeitos, e essa explicação deve receber uma resposta adicional mais completa. “*A dissidência expressa uma forma de protesto público e é permissível, contanto que permaneça dentro da estrutura básica da idéia de justiça do bem comum”* (RAWLS, 2001, p. 94).

Para tornar mais clara a idéia de sociedade hierárquica decente, Rawls apresenta uma sociedade islâmica hipotética denominada *Casanistão*. Seria uma sociedade que obedece aos dois critérios de decência e adota uma hierarquia de consulta decente, satisfazendo seis diretrizes. Primeiro, devem-se consultar todos os grupos. Segundo, todas as pessoas do povo devem pertencer a um grupo. Terceiro, cada grupo deve ser representado por um corpo composto por alguns dos membros do grupo que conheçam e compartilhem os interesses fundamentais desse mesmo grupo. Pelas três primeiras condições, é garantido que os interesses fundamentais de todos os grupos sejam consultados e levados em consideração.

Quarto, os governantes, que são o corpo que toma a decisão final, devem levar em conta as visões e reivindicações de cada um dos corpos consultados, o que pode influenciar o resultado da decisão final. Quinto, a decisão deve ser feita segundo uma concepção das prioridades especiais, provavelmente definidas pela idéia de justiça do bem comum. No caso do *Casanistão*, que é uma sociedade islâmica, pode-se esperar que as minorias não-mulçumanas estejam menos comprometidas com certas prioridades do que os mulçumanos. Mesmo assim, os não-mulçumanos podem considerar essas prioridades como razoáveis e significativas. Por fim, sexto, as prioridades especiais devem estar em consonância com um esquema geral de cooperação do grupo, cujos termos devem ser especificados explicitamente.

Sociedades liberais também têm uma concepção do bem comum, mas em sentido restrito. O bem comum de sociedades liberais consiste em “*alcançar justiça política para todos os seus cidadãos ao longo do tempo e preservar a cultura livre que a justiça permite*” (RAWLS, 2001, p. 92, nota 10). A idéia do bem comum decente dos povos hierárquicos é uma idéia mínima a partir da concepção liberal, considerada razoável com a devida reflexão.

Rawls afirma que os critérios de decência não foram deduzidos de nenhuma definição de decência, mas que “*os dois critérios parecem aceitáveis na sua formulação geral*” (RAWLS, 2001, p. 87). E mais, que o significado de decência é dado pelo modo como é usado, é desenvolvido expondo-se os vários critérios e explicando-se o seu significado. Ou seja, os critérios são o que define a decência, sendo a decência uma idéia normativa do mesmo tipo que a razoabilidade, embora mais fraca.

O conceito de decência é incluído no Direito dos Povos de modo a qualificar as sociedades não-liberais que cumprem os dois critérios de decência, cujo conteúdo também pode ser aceitável aos olhos de povos liberais. Isso pode parecer contraditório com o que foi

observado na introdução do capítulo, pois, como vimos, o Direito dos Povos é desenvolvido a partir de uma teoria liberal. Entretanto, acreditamos que a aceitação da decência seja mais difícil do ponto de vista liberal do que do ponto de vista não-liberal, pois, abrir mão de princípios básicos como a liberdade e a igualdade entre os cidadãos, a separação entre a igreja e o Estado, dentre outros, pode ser visto como inaceitável ao olhar liberal. Ao mesmo tempo, tal concepção de decência pode parecer a um olhar não-liberal como incompatível com sua doutrina abrangente.

Aqui voltamos ao ponto central na teoria de Rawls, qual seja, a tentativa de elaborar um modelo que possa ser aceito, em um consenso sobreposto, pelas mais diferentes pessoas, que adotam diferentes doutrinas abrangentes e que, nesse caso, pertencem a sociedades com culturas diferentes. Rawls acredita que a maioria dos cidadãos razoáveis de sociedades liberais aceitaria os povos decentes como membros de boa reputação da Sociedade dos Povos, ou seja, haverá pessoas razoáveis que não aceitem os povos decentes, como os que exigem que para fazer parte da Sociedade dos Povos é pré-requisito ser liberal. Em suas palavras, Rawls objetiva:

[...] delinear uma idéia de justiça que, embora distante das concepções liberais, ainda possui características que dão às sociedades assim regulamentadas a condição moral decente exigida para que sejam membros de boa reputação de uma Sociedade dos Povos razoável (RAWLS, 2001, p. 88).

Dentre os que questionam a flexibilidade dos princípios liberais em prol da aceitação de sociedades não-liberais está Thomas Pogge. Em seu ensaio *Rawls on international justice*, ele critica Rawls por deixar em aberto quão pobre e desigual pode ser considerado compatível com a decência. Afirma ainda que, apesar de não perseguir minorias, o regime decente pode impor-lhes uma maior e desigual restrição à liberdade de expressão e liberdade de consciência, o que seria anti-democrático. Enquanto isso, os governantes se justificam, perante outras sociedades, assumindo que essas desigualdades estão adequadas a

um regime de *hierarquia de consulta decente*. O responsável por isso seria a redução da lista dos direitos humanos. Assim, os povos decentes estariam em total conformidade com o princípio de decência, apesar destas carências/deficiência (*shortfalls*) reconhecidas pelo próprio Rawls.

Pogge então questiona que se uma sociedade hierárquica decente é realmente moral, então por que povos liberais rejeitam a idéia de se tornarem regimes hierárquicos decentes ao mesmo tempo em que aceitam regimes hierárquicos decentes no exterior? Em outras palavras: por que uma sociedade liberal não deveria se tornar um *regime decente*? Rawls postula que sociedades não-liberais se tornariam liberais e não o contrário, justamente porque uma sociedade liberal seria superior às outras. A aceitação de povos não-liberais e a restrição de princípios liberais teriam, para Rawls, o objetivo de fazer com que sociedades não-liberais percebessem, por meio do exemplo, a superioridade do regime democrático liberal, fazendo com que os não-liberais se tornasse liberais por vontade própria, de forma paulatina.

Rawls apresenta três observações acerca da idéia de hierarquia de consulta decente. Na primeira, Rawls chama atenção para o fato de que “[...] há grupos representados pelos corpos na hierarquia de consulta” (RAWLS, 2001, p. 95), corpo entendido como uma unidade orgânica. Na hierarquia de consulta decente esse corpo é o grupo ao qual cada pessoa faz parte, enquanto que, nas sociedades democráticas liberais, cada pessoa é um corpo. Esse esquema é similar à visão de Hegel para a qual as pessoas pertencem primeiro a *estados*, corporações e associações, isto é, grupos. Os grupos representam os interesses racionais de seus membros. As pessoas participam no processo de consulta representando esse interesse coletivo e não individual, como no esquema de uma pessoa, um voto. “Os membros votantes dos vários grupos levam em conta os interesses mais amplos da vida política” (RAWLS, 2001, p. 95).

A segunda observação diz que “[...] a natureza da visão de tolerância religiosa de um povo decente precisa de menção explícita” (RAWLS, 2001, p. 96). Embora em sociedades hierárquicas decentes possa haver uma religião do Estado como autoridade última na sociedade, “essa autoridade não é [...] estendida politicamente às relações com outras sociedades. Além disso, as doutrinas religiosas ou filosóficas (abrangentes) de uma sociedade hierárquica decente não devem ser completamente irrazoáveis” (RAWLS, 2001, p. 96); elas devem admitir uma medida suficiente de liberdade de consciência, liberdade religiosa e de pensamento, mesmo que não seja igual à da sociedade liberal. Para ser decente, é essencial que “nenhuma religião seja perseguida ou tenha negadas as condições cívicas e sociais que permitem sua prática em paz e sem medo” (RAWLS, 2001, p. 96-7). É essencial também que se permita o direito de emigração e se lhe dê assistência. Há, para Rawls, um espaço entre o completamente irrazoável e o completamente razoável. É neste espaço que se encontram as doutrinas abrangentes em sociedades hierárquicas decentes.

Por fim, na terceira observação, Rawls defende que os membros da sociedade que tiveram seus direitos humanos negados por muito tempo, como as mulheres, devem ter representação na hierarquia de consulta.

Em virtude da peculiaridade da segunda parte da segunda posição original, Rawls restringe a compreensão de quais direitos ditos humanos são compatíveis com as sociedades não-liberais. Ou seja, Rawls apresenta um conjunto de direitos humanos mínimos, dos quais não se pode abrir mão e que, ao mesmo tempo, não afirmem aspirações liberais. Como exemplo dos que notadamente são de aspiração liberal, temos o caso do Artigo 1 da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* de 1948: “*Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir mutuamente com um espírito de fraternidade*”. Ou os artigos, da referida Declaração, que pressupõem tipos específicos de instituição, como o direito à segurança social, no Artigo 22,

e o direito a pagamento igual por trabalho igual, no Artigo 23. Dentre os direitos humanos mínimos estão:

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 natural (isto é, que casos similares devem ser tratados de maneira similar). Os direitos humanos, compreendidos assim, não podem ser rejeitados como peculiarmente liberais ou específicos da tradição ocidental. Não são politicamente paroquiais (RAWLS, 2001, p. 85)

Segundo Rawls, os Direitos Humanos, como expressos no Direito dos Povos, podem ser caracterizados de duas maneiras:

1. [...] vê-los como pertencentes a uma concepção de justiça política liberal e como um subconjunto dos direitos e liberdades assegurados a todos os cidadãos livres e iguais num regime democrático liberal constitucional (RAWLS, 2001, p. 89).
2. [...] vê-los como pertencentes a uma forma social associativa (como a denominei), que vê as pessoas primeiro como membros de grupos - associações, corporações e Estados. Como membros, as pessoas têm direitos e liberdades que as capacitam a cumprir seus direitos e obrigações e a participar de um sistema decente de cooperação social. Aquilo que veio a ser chamado direitos humanos tornou-se condição necessária de qualquer sistema de cooperação social (RAWLS, 2001, p. 89).

Rawls apresenta duas possíveis interpretações dos direitos humanos no Direito dos Povos, das quais discorda. A primeira delas vê os direitos humanos como sendo os mesmos direitos de cidadãos em regime democrático constitucional razoável. Essa visão expande os direitos humanos. Entretanto, para ele, os direitos humanos no Direito dos Povos são:

[...] uma classe especial de direitos urgentes, tais como a liberdade que impede a escravidão ou servidão, a liberdade (mas não igual liberdade) de consciência e a segurança de grupos étnicos contra o assassinato em massa e o genocídio. A violação dessa classe de direitos é igualmente condenada por povos liberais razoáveis e por povos hierárquicos decentes (RAWLS, 2001, p. 103).

A outra interpretação diz que apenas governos democráticos liberais seriam eficazes para proteger tais direitos humanos especificados pelo Direito dos Povos, tendo como parâmetro para essa afirmação a própria experiência histórica que demonstra que

regimes hierárquicos são opressores e negam os direitos humanos. No entanto, o Direito dos Povos admite o contrário, isto é, “*que existem povos hierárquicos decentes, ou que poderiam existir, e considera por que devem ser tolerados e aceitos pelos povos liberais como povos com boa reputação*” (RAWLS, 2001, p. 103). Os direitos humanos têm um papel especial no Direito dos Povos, “[...] *eles restringem as razões justificadoras da guerra e põem limites à autonomia interna de um regime*” (RAWLS, 2001, p. 103).

Os direitos humanos exercem três papéis:

1. Seu cumprimento é condição necessária da decência das instituições políticas de uma sociedade e da sua ordem jurídica
2. Seu cumprimento é suficiente para excluir a intervenção justificada e coercitiva de outros povos, por exemplo, por meio de sanções diplomáticas e econômicas ou, em casos graves, da força militar.
3. Eles estabelecem um limite para o pluralismo entre os povos. (RAWLS, 2001, p. 105).

Esses direitos humanos honrados por povos liberais e decentes são para Rawls como direitos universais:

[...] eles 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. Um Estado fora da lei que viola esses direitos deve ser condenado e, em casos graves, pode ser sujeito a sanções coercitivas e mesmo a intervenção (RAWLS, 2001, p. 105).

Segundo Rawls, “[...] *povos hierárquicos decentes são bem-ordenados em função das suas próprias idéias de justiça, que satisfazem os dois critérios*” (RAWLS, 2001, p. 89).

Por serem bem-ordenados, Rawls admite que seus representantes, em uma posição original, adotariam os mesmos oito princípios que seriam adotados pelas sociedades liberais. Os representantes das sociedades hierárquicas são decentes e racionais e aceitam a posição original como justa entre os povos. Além disso, eles endossariam o Direito dos Povos como especificando termos justos de cooperação política com outros povos.

Assim como na primeira aplicação da segunda posição original, na segunda

aplicação os representantes dos povos liberais e dos povos hierárquicos estão situados igualmente, apesar das sociedades hierárquicas não tratarem seus membros com igualdade. Rawls discorda que isso possa ser considerado incompatibilidade, pois a igualdade deve ser adequada ao caso em questão. *“Embora a igualdade plena possa estar ausente em uma sociedade, a igualdade pode ser razoavelmente proposta ao fazer reivindicações diante de outras sociedades”* (RAWLS, 2001, p. 91).

As dificuldades teóricas para a aceitação de sociedades não-liberais como membros *bona fide* da Sociedade dos Povos não intimidam Rawls. Assim como no plano doméstico, Rawls procura apresentar um modelo capaz de proporcionar escolhas de princípios de justiça que possam ser aceitos pelos cidadãos, no primeiro momento, e pelos povos, no segundo momento, sem que eles necessitem abrir mão de suas doutrinas abrangentes.

A primeira aplicação da segunda posição original não encontra dificuldades por tratar apenas com povos liberais, em um modelo de filiação liberal. As controvérsias aparecem quando Rawls defende que não é preciso que todos os povos se tornem liberais para que seja possível uma Sociedade dos Povos. E quando defende, além disso, que os mesmos princípios que foram escolhidos na primeira aplicação da segunda posição original também sejam escolhidos na segunda aplicação. No entanto, as principais críticas não afetam a estrutura interna do modelo; apontam fragilidades quando vislumbradas as condições reais. Rawls não apresenta sua teoria como a solução dos males da humanidade, mas, enquanto realisticamente utópica, pode servir de pano de fundo para a busca de um entendimento entre os povos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da leitura das obras de John Rawls, em especial *O Direito dos Povos*, examinamos sua teoria contratualista aplicada à relação entre povos/Estados. Analisamos como a "posição original" aplicada uma segunda vez (em dois níveis sucessivos) pode ser um instrumento para alcançar a estabilidade nas relações entre todos os povos e para especificar o direito dos povos.

No presente trabalho, ressaltamos as semelhanças e diferenças entre a aplicação do contrato (posição original) no plano doméstico (entre *cidadãos* membros de uma mesma sociedade) e no plano global (entre os *povos*). Dentre as semelhanças, destacamos que, em ambos os níveis de aplicação da teoria da justiça rawlsiana, a posição original modela as condições justas e razoáveis para as partes especificarem os termos de sua cooperação. As partes são representantes racionais de cidadãos (no primeiro nível), de povos liberais (no primeiro uso do segundo nível) e de povos bem-ordenados, liberais ou não-liberais, mas decentes (no segundo uso do segundo nível). Tais partes são consideradas livres e iguais, sendo todos situados (em ambos níveis) atrás de um *véu de ignorância*, que é uma imagem para expressar as restrições adequadas às razões para definir uma concepção política de justiça. Tais restrições estão no nível de informação disponível às partes, principalmente aquelas que podem ser usadas para o favorecimento de alguém.

Em ambos os planos, há duas preocupações básicas que motivam o contrato social: 1) encontrar os termos básicos de cooperação entre as partes (os cidadãos e os povos), que garantam a estabilidade política, apesar do pluralismo razoável característico da

sociedade democrática liberal e da Sociedade dos Povos; 2) especificar os princípios da justiça como equidade (no plano doméstico) e do Direito dos Povos (no plano global).

Dentre as diferenças no uso do modelo do contrato para os dois planos, observamos que: 1) a primeira posição é aplicada apenas uma vez, enquanto a segunda é aplicada duas vezes, a primeira entre povos liberais, a segunda incluindo povos liberais e povos hierárquicos decentes; 2) os cidadãos dentro de uma sociedade nacional têm doutrinas abrangentes do bem, já os povos de uma democracia constitucional não têm, como povos liberais, nenhuma doutrina abrangente do bem, diferentemente de povos não-liberais; 3) os interesses fundamentais dos cidadãos são compostos pela sua concepção do bem e pela realização dos seus dois poderes morais (senso de justiça e concepção do bem); já os interesses fundamentais de um povo como povo são especificados pela sua concepção política de justiça e pelos princípios à luz dos quais concorda com o Direito dos Povos.

Começamos a exposição pela apresentação da teoria no plano doméstico, ressaltando o método rawlsiano. Em seguida, apresentamos a primeira aplicação da segunda posição original (para povos liberais) e concluímos com a segunda aplicação da posição original (tanto para povos liberais como não-liberais decentes). Ou seja, tratamos apenas da teoria ideal, isto é, a aplicação da posição original a povos bem-ordenados, que são os povos liberais e os não-liberais decentes. A decisão de não tratar das situações onde não há possibilidade de aplicação da posição original, ou seja, da teoria não-ideal, justifica-se pelo próprio enfoque do trabalho, qual seja, investigar como a teoria contratualista elaborada primeiramente para o contexto de uma sociedade democrática liberal pode ser expandida para a sociedade dos povos, que inclui tanto os povos liberais quanto os não-liberais. Essa é uma questão central quando se trata do Direito dos Povos, pois muitas concessões teóricas feitas por Rawls para adequar sua proposta a povos não-liberais tornaram-na possivelmente mais frágil e suscitou contra ela muitas questões controversas.

Após percorrermos os quatro capítulos podemos responder, apesar de precariamente, às questões enunciadas na introdução, quais sejam: 1) Como é possível uma segunda posição original? 2) Como a segunda posição original, enquanto modelo de representação, pode ser um instrumento para alcançar a estabilidade nas relações entre todos os povos, não apenas como um *modus vivendi*? 3) Por que povos não-liberais adotariam princípios liberais de igualdade e liberdade em suas relações com outros povos?

Para a primeira questão, deve-se lembrar que a posição original é um modelo de representação e que a justiça é procedimental pura, na teoria de Rawls. Com isso, o conteúdo do contrato não é previamente determinado. Ao se adaptar o modelo ao caso da justiça global poder-se-á estabelecer os princípios do Direito dos Povos da mesma forma como foi feito para o caso doméstico. Sendo assim, o modelo pode ser universalizável, mas não suas *conclusões* para cada caso. O que é universal na teoria de Rawls é a idéia básica do modelo e não os princípios básicos da justiça.

A questão de saber como é possível uma estabilidade entre os povos sem que isso seja um mero *modus vivendi* só pôde ser respondida depois que levamos em consideração a possibilidade da paz democrática, uma paz cujas raízes se encontram na cultura pacífica dos povos liberais e decentes. Ou seja, só é possível a estabilidade entre os povos, sem que ela seja um *modus vivendi* mas apoiada em razões certas, se, e somente, os povos adotam o princípio da paz democrática. Vale lembrar que não tratamos neste trabalho do caso de povos que não aceitam o Direito dos Povos, ou seja, não tratamos da teoria não-ideal, parte em que Rawls descreve como povos bem-ordenados devem lidar com povos não-bem-ordenados.

Por fim, as sociedades não-liberais decentes poderiam seguir sim princípios liberais no trato com outras sociedades, desde que eles sejam compatíveis com sua doutrina abrangente dominante.

## REFERÊNCIAS

CRUZ Jr, Ademar Seabra da. **Justiça como Equidade: Liberais, Comunitaristas e a Autocrítica de John Rawls**. Rio de Janeiro: Editora Lumen Júris, 2004.

HAYDEN, Patrick. **John Rawls: Towards a Just World Order**. Wales: University of Wales Press, 2002.

HART, H. L. A. Rawls on liberty and its priority. In: DANIELS, Norman (Org). **Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' 'A Theory of Justice'**. Stanford: Stanford University Press, 1989. p. 230-252.

HAYDEN, Patrick. **John Rawls: Towards a just world order**. Wales: University of Wales Press, 2002.

OLIVEIRA, Nythamar. **Rawls**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

POGGE, Thomas. Rawls on international justice. **The Philosophical Quarterly**, Malden, v. 51, n. 203, p.246-53, April 2001.

RAWLS, John. **The Law of Peoples**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001a. (*O direito dos povos*. Tradução Luís Carlos Borges;. São Paulo: Martins Fontes, 2001).

\_\_\_\_\_. **Uma teoria da justiça**. Tradução Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_. **O Liberalismo Político**. Tradução Dinah de Abreu Azevedo. 2ª edição. São Paulo: Editora Ática, 2000a.

\_\_\_\_\_. **Justiça e Democracia**. Tradução Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.

\_\_\_\_\_. **Justiça como Equidade: uma reformulação**. Organizado por Erin Kelly, tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

ROUANET, Luiz Paulo. **Rawls e o Enigma da Justiça**. São Paulo: Unimarco Editora, 2002.

VITA, Álvaro de. **A justiça igualitária e seus críticos**. São Paulo: Unesp, 2000.