



Uma análise de John Rawls e o cosmopolitismo a partir da obra de Immanuel Kant

An analysis of John Rawls and the concept of cosmopolitanism based on Immanuel Kant's work

FELIPE MACEDO COUTO

Mestrando em Teoria e Filosofia do Direito na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). <felipe.macedo.couto@gmail.com>.

RENATO GOMES DE ARAUJO ROCHA

Mestrando em Direito Penal na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). <renato_araujo@globo.com>.

RESUMO: A obra de John Rawls buscou suas raízes no contratualismo clássico de Locke, Rousseau e Kant para construir uma dura crítica ao utilitarismo que dominava a filosofia política de seu tempo. Uma melhor compreensão de pontos centrais da obra se Kant se coloca como pressuposto à uma análise mais aprofundada da obra de Rawls. Questões como as relações entre Estados, bem como a relação entre política e moral se apresentam nas obras desses dois autores. Ademais, a questão que se coloca é se a justiça distributiva tal qual apresentada por Rawls, bem como alguns de seus conceitos – ou quais –, como de princípios de justiça, posição original e consenso sobreposto, são consentâneos com uma visão de mundo cosmopolita.

Palavras-chave: Cosmopolitismo; Consenso sobreposto; Moral; Política; Posição original.

ABSTRACT: The work of John Rawls has its roots in the classical contractualism of Locke, Rousseau and Kant, in order to frame a harsh critique of the utilitarianism that dominated the political philosophy of his time. A deeper understanding of the key aspects of Kant's work puts itself as a prerequisite to a well-grounded analysis of Rawls' writings. Matters such as the relation between States, as well as the relation between morals and politics arise from the work of these two authors. Furthermore, the main question is if distributive justice, as presented by Rawls, as well as other of his concepts such as overlapping consensus and original position are adequate to a cosmopolitan worldview.

Keywords: Cosmopolitanism; Overlapping consensus; Moral; Politics; Original position.

BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE KANT

1 Kant e os pressupostos para a sua compreensão

Para Kant, uma teoria fundada na análise de sentimentos falharia em desvelar a validade universal da lei moral, que se confrontada com os sentimentos cotidianos, na forma como eles se manifestam, pode ser ofuscada. Ademais, ele se dedicou a investigar a relação entre a ciência empírica e as pretensões de conhecimento a priori.

Como enfatiza Allen Wood (2008, p. 35), Kant advogava o direito-dever dos indivíduos de pensar por si mesmos e “de que o Estado deveria encorajar esse pensamento livre, protegendo uma arena ‘pública’ de discussão de toda interferência estatal”; uma proposta até hoje não completamente realizada, cuja

continuidade parece ter sido assumida por Rawls, na estrita medida em que ele intenta a consolidação de um fórum público de discussão racional.

A análise moral de Kant prescinde de qualquer constatação de causalidade natural que poderia determinar escolhas morais, cuja assunção se daria, então, por uma escolha livre, a qual, justamente por isso, legitimaria a responsabilidade de cada indivíduo sobre sua própria ação.

A religião tem muito a dizer aos estudantes da teoria ética de Kant, tanto sobre sua psicologia moral quanto sobre a aplicação dos princípios morais à vida humana. O ensaio sobre o mal radical torna claro que, para Kant, o mal moral não consiste meramente em determinações da vontade por causas naturais (como pode algumas vezes parecer a partir do que é dito na Fundamentação ou mesmo na segunda Crítica).¹

Apesar de Kant entender que os indivíduos possuem direitos oponíveis ao Estado, distancia-se de Hobbes ao negar um direito à insurreição, ao contrário, advogando a obediência mesmo de ordens injustas, desde que não ordene o indivíduo a fazer algo errado em si mesma. Entretanto, o Estado, para o autor, teria a finalidade de estabelecer as condições de liberdade e justiça necessárias para o pleno desenvolvimento das faculdades morais individuais e suas expressões coletivas organizativas possa se manifestar.² O Estado não realiza em si mesmo as finalidades humanas, como se poderia interpretar de Hegel, por exemplo.

Inserindo-se em uma proposta marcadamente moderna, a de conceber uma fundamentação filosófica à ciência emergente (com destaque para as ciências da natureza), Kant propõe um estudo do “status epistêmico a priori” dos princípios dos objetos de que trata a ciência:

O projeto de Kant de fundamentar a ciência da natureza é determinado pela convicção de que as próprias ciências empíricas requerem fundamentos metafísicos, porque elas têm de empregar certos conceitos e princípios que não podem ter origem empírica e não podem ser justificados pelo apelo a qualquer experiência.³

Se, para Kant, o chamado conhecimento sintético a priori é possível, isto se dá porque o processo de conhecimento depende mais do exercício que se faz das faculdades metais do que do próprio objeto.

Nesse sentido:

Se as operações de nossas faculdades determinam os objetos de nosso conhecimento de um certo modo, não importando como esses objetos podem ser em si mesmos nem que influências experimentais eles exercem sobre nós, então aquelas determinações pertencerão a qualquer objeto que conhecemos ou mesmo a qualquer objeto que possamos conhecer e pertencerão a eles a priori, isto é, independentemente de qualquer experiência particular que possamos ter deles.⁴

Tudo isso só é possível para Kant porque o empírico passa a ser apenas uma dimensão do objeto, ou seja, aquilo que se manifesta enquanto fenômeno do objeto não é esse objeto mesmo, não é o objeto em si mesmo.⁵

2 Kant e a teleologia na história

Se a história pode ser uma sucessão de fatos com vínculos não mais do que contingentes entre si, a tentativa do ser humano em compreendê-la deve,

antes, passar pelo crivo de se constatar se ela é ou não ao menos compreensível racionalmente. A busca por tornar a história compreensível pode ser relacionada, para tentar se clarear um pouco esse terreno, com o próprio esforço em tornar compreensível a ação humana, dado que a relação entre ambas pode ser estabelecida como um sendo entre parte e todo.

A história, que se ocupa da narrativa dessas manifestações, permite-nos todavia esperar, por profundamente ocultas que estejam as suas causas, que, se ela considerar no seu conjunto o jogo da liberdade da vontade humana, poderá nele descobrir um curso regular; e que assim aquilo que se apresenta, nos sujeitos singulares, confuso e desordenado aos nossos olhos se poderá, no entanto, conhecer na totalidade da espécie como um desenvolvimento incessante, embora lento, das suas disposições originárias.⁶

Assim, o pano de fundo do escrutínio de Kant sobre a história é sua tentativa de reconhecer um princípio de racionalidade nos encadeamentos factuais, em outras palavras, habilitar a compreensão da história a partir de pressupostos teóricos puros. Essa proposição, contudo, tende a se perder na instrumentalização que se faz da teoria kantiana em que ela aponta para uma moralidade religiosa, na qual o progresso da história representaria também o progresso moral.⁷

Se a religião e seus assuntos, para Kant, não é acessível à experiência, a história humana se insere em uma esfera empírica e, por isso, está em um plano diferente da religião e, conseqüentemente, da moral religiosa – apesar de se aproximarem quando da preocupação prática dos pressupostos teóricos puros da história. Assim, a dificuldade de se deduzir conhecimento (e crenças) da história não se deve a uma suposta impermeabilidade à experiência, mas à dificuldade de se concatenar a experiência realizada, que pode apontar em múltiplos sentidos.

Além disso, os fins teóricos relativos aos quais podemos ter esperança fundada praticamente – por exemplo, a paz perpétua entre as nações – não são (como o ideal puro do sumo bem) construídos a priori pela razão. Eles são formados por meio da aplicação de princípios práticos a priori às condições empíricas da vida humana. O conjunto desses fins, portanto, depende em parte de proposições sobre a história, às quais se tem de chegar através da elaboração da filosofia da história de Kant.⁸

Ao contrário, a proposição de Rawls implica em uma retração da realidade para que se chegue a conclusões com validade prática. Por sua vez, Kant

defende uma teleologia natural da história, que seria justificável pela liberdade inerente ao ser humano, a qual, aliada, ao caráter contingente de suas ações, implica no afastamento de uma teleologia intencional e na aproximação de uma teleologia natural.⁹

Nesse sentido:

Os homens singulares, e até povos inteiros, só em escassa medida se dão conta de que, ao perseguirem cada qual o seu propósito de harmonia com a sua disposição e, muitas vezes, em mútua oposição, seguem imperceptivelmente, como fio condutor, a intenção da natureza, deles desconhecida, e concorrem para o seu fomento, o qual, se lhes fosse patente, pouco decerto lhes interessaria.¹⁰

A teleologia natural que se expressa no homem é de tal forma que se expressa na espécie e não no indivíduo, cuja racionalidade, ao contrário, domina as barreiras da natureza para expandi-las:

Pelo que cada homem teria de viver um tempo incomensuravelmente longo para aprender como deveria usar com perfeição todas as suas disposições naturais; ou, se a natureza estabeleceu apenas um breve prazo à sua vida (como realmente acontece), ela necessita de uma série talvez incontável de gerações, das quais uma transmite à outra os seus conhecimentos, para que finalmente o seu germe, ínsito na nossa espécie, alcance o estágio de desenvolvimento que é de todo adequado à sua intenção.¹¹

Outro ponto que merece ser considerado é a conflituosidade¹² (sociabilidade insociável) no pensamento kantiano, que diz respeito a tendências centrífugas e centrípetas da sociedade, ou seja, que o ser humano teria inclinações a viver em sociedade ao mesmo tempo que também possuiria inclinações para o isolamento (por querer dispor de tudo a seu gosto).

Essa linha de raciocínio tem vazão pelas considerações acerca de uma natureza humana competitiva, que geraria um conflito de vontades. Essa conflituosidade, apesar de servir a algum propósito – notadamente o de desenvolver algumas predisposições humanas –, opõe-se a uma desejável estabilidade da vida humana. Isso significa que o próprio desenvolvimento das potencialidades humanas não prescinde da estabilidade, significada pela paz e pela justiça, o que implica, por sua vez, na necessidade da propriedade privada e do Estado.

O Estado seria

Uma criação voluntária dos seres humanos e está sujeito aos princípios racionais ideais (do direito

ou da justiça) que as pessoas são capazes de reconhecer ou obedecer. Porém, ao promover o completo desenvolvimento das predisposições de nossa espécie, o estabelecimento do Estado político também concorda com a teleologia natural.¹³

Ademais, se se concorda e assume a ideia de Kant de uma teleologia natural, esta não implica em uma teleologia social ou história, no sentido de que nossos deveres morais são fundados em uma razão prática. A teleologia natural pode se opor ou favorecer determinadas disposições sociais, e parece ser a compreensão kantiana que é um pressuposto do pleno desenvolvimento humano a obtenção de paz entre as nações; e a teleologia natural das coisas parece favorecer a assunção da paz perpétua e a constituição civil perfeita como fins morais.¹⁴

Chama-se, por isso, também destino, enquanto compulsão de uma causa necessária dos efeitos segundo leis que nos são desconhecidas, e Providência em referência à finalidade que existe no curso do mundo, enquanto sabedoria profunda de uma causa mais elevada que tem em vista o fim último objectivo do género humano e predetermina o devir do mundo, causa essa que não podemos realmente reconhecer nos artificios da natureza nem sequer inferir a partir deles, mas (como em toda a relação da forma das coisas com os fins em geral) só podemos e devemos pensar, para assim formarmos para nós um conceito da sua possibilidade, da arte humana: a relação e a consonância desta causa com o fim que a razão nos prescreve mediatamente (o fim moral) é representar para si uma ideia que é, sem dúvida, arrebatada no propósito teórico, está no entanto bem fundada no plano dogmático e, segundo a sua realidade, no propósito prático (por exemplo utilizar o mecanismo da natureza em relação com o conceito de dever da paz perpétua).¹⁵

Ao contrário do que se poderia esperar de um individualismo metodológico, Kant não parte do indivíduo para, depois, fazer ilações sobre movimentos macrosociais, mas, ao contrário, parte de seus pressupostos estabelecidos em bases históricas para poder chegar a interpretar as ações individuais. Kant associa a prosperidade à paz social, apesar de não haver nenhuma garantia que tanto uma quanto a outra sejam um devir histórico ineludível da humanidade, e é justamente por isso que parece estabelecê-la como um imperativo moral.

É mais fácil reconhecer o modo pelo qual o aspecto moral-religioso da filosofia kantiana da história está ainda conosco. Ainda estamos praticamente

preocupados com a direção do crescimento econômico e a sua relação com as perspectivas de paz entre as nações. Os projetos do século XX para a paz internacional – a Liga das Nações, a ONU e a União Europeia – são todas tentativas de cumprir as esperanças das quais Kant foi um dos primeiros a articular. Ainda está conosco o cosmopolitismo de Kant, que é mais fundamentalmente um ponto de vista sobre a historicidade da natureza humana. Kant sustenta que cada um de nós, por ser um cidadão de uma ordem civil ou Estado político determinado empiricamente, é também um cidadão de uma comunidade mundial única – nossa tentativa de realizar na Terra a ideia de um reino de fins éticos, no qual a todos os seres racionais seja concedida uma dignidade que está além de todo o preço e em que todos os fins e máximas devam harmonizar-se em uma combinação sistemática.¹⁶

3 Kant, política e moral

Se a política impele à malícia, ou, tal como coloca Maquiavel, se os fins justificam os meios, há um conflito entre a política e a moral, na estrita medida em que a moral impele à justiça, ou ao menos, a justiça dos meios – se se admite que o que se pode pedir de alguém é que seja justo em suas ações e não que seja justo em suas ações apenas na medida em que sabe que eles darão em consequências justas.¹⁷

A questão coloca por Kant é a de que não se trata de uma antinomia porque até mesmo o poder, ou a política, está submetido ao destino das coisas, ou seja, à dinâmica nem sempre inteligível da teleologia natural e social, e que só é inteligível como conhecimento do dever, daquilo que deve ser feito porque é moral.

Para Kant, à diversidade de vontades que constituiria uma sociedade civil, de maneira a se constituir a paz perpétua, deve se unir uma “causa unificadora” de forma a sintetizar uma vontade comum nesse sentido, que, de outra forma, só poderia ser obtido pelo uso da força como na constituição dos Estados. Assim, o empirismo ordinário, que negaria o projeto de paz perpétua justamente porque parece ser inexecutável, em si mesmo, desprovido de conteúdo, pois se submete a um projeto prático que não pode dispensar o uso da força, e da criação do Estado, que contém, em si, a negação dessa paz:

Isso significa então: quem tem nas mãos o poder não deixará que o povo lhe prescreva leis. Um Estado uma vez de posse da condição de não se colocar debaixo de nenhuma lei exterior, no que diz respeito à maneira como deve obter seu direito contra outros Estados, não se deixará tornar dependente de seu tribunal, e mesmo uma parte do mundo, quando se sente superior a outra, que aliás não se atravessa

em seu caminho, não deixará de utilizar o meio de fortalecer seu poderio pelo despojamento ou mesmo pelo domínio dela [...]. Sem dúvida, quando não existe liberdade nem lei moral fundada nela, mas tudo que acontece ou pode acontecer é puro mecanismo da natureza, a política (enquanto arte de utilizar este mecanismo para o governo dos homens) equipara-se à sabedoria prática inteira e o conceito de direito é uma ideia desprovida de conteúdo.¹⁸

Tudo isso implica a necessidade de se aliar política à moral, ou melhor, de se utilizar a moral como limitador da política. Assim, não se deve colocar a justiça a serviço de alguma finalidade, mas como pressuposto de toda ação política: “procurai primeiramente o reino da razão pura e prática e sua justiça, e então vos será dada por si mesma vossa finalidade (o benefício da paz perpétua)”.¹⁹ Aduz Kant, nesse sentido, que quanto menos se vincula o comportamento à finalidade pre-estabelecida (mesmo que ela seja moral), mais ele se aproxima da moral, e esta seria uma particularidade própria da moral (Kant, 1985, p. 146). Kant clama, portanto, por uma constituição estatal em pleno acordo com os princípios puros do direito.

Assim,

as máximas políticas não devem originar-se do bem-estar ou da felicidade de cada Estado, esperadas como consequência delas, e por conseguinte não derivam da finalidade que cada um deles estabelece como objeto (do querer), enquanto supremo (mas empírico) princípio da sabedoria política, e sim provir do conceito puro do dever do direito (da obrigação moral, cujo princípio a priori é dado pela razão pura), quaisquer que venham a ser as consequências físicas.²⁰

Kant declara peremptoriamente, então, não haver qualquer conflito objetivo entre moral e política (Kant, 1985, p. 150), conflito este que só se apresenta em nível subjetivo; e, conclusivamente, toda política deve se submeter ao direito.

4 A relação entre Estados no pensamento kantiano

A relação entre Estados adquire um contorno particular à luz da teoria de Kant, quando todos os Estados reduzidos a um estado de natureza – análogo a metáfora fundacional do Estado singularmente considerado – se veem impelidos a instituir uma forma de coexistência pacífica. Kant, assim, se apropria de forma particular desse argumento tipicamente iluminista para extrapolá-lo às relações entre os Estados.²¹ Essa nova constituição entre Estados

[...] seria uma federação de povos que, no entanto, não deveria ser um Estado de povos. Haveria aí uma contradição, porque todo o Estado implica a relação de um superior (legislador) com um inferior (o que obedece, a saber, o povo) e muitos povos num Estado viriam a constituir um só povo, o que contradiz o pressuposto (temos de considerar aqui o direito dos povos nas suas relações recíprocas enquanto formam Estados diferentes, que não se devem fundir num só).²²

Assim, a própria soberania do Estado – que modernamente é visto com um elemento inflexível de sua composição e pressuposto do exercício de seu poder – seria uma característica da qual esses povos deveriam se despir como a um véu; assim a barbárie se oculta sob o manto da liberdade, já que a coação legal não se contrapõe à liberdade, mas, na verdade, habilita uma nova liberdade, verdadeiramente civilizada:

Assim como olhamos com profundo desprezo o apego dos selvagens à sua liberdade sem lei, que prefere mais a luta contínua do que sujeitar-se a uma coerção legal por eles mesmos determinável, escolhendo antes a liberdade grotesca à racional, e consideramo-lo como barbárie, grosseria e degradação animal da humanidade; assim também – deveria pensar-se – os povos civilizados (cada qual reunido num Estado) teriam de se apressar a sair quanto antes de uma situação tão repreensível: em vez disso, porém, cada Estado coloca antes a sua soberania (pois a soberania popular é uma expressão absurda) precisamente em não se sujeitar a nenhuma coação legal externa [...].²³

Deve-se salientar, contudo, algumas diferenças entre a relação entre Estados e o que se denominaria como pacto social fundacional entre homens a partir do estado de natureza. Como a guerra é um meio que se impõe aos Estados na busca de seus objetivos, a paz que se deriva daí não é uma paz estável, porque a paz fundada no poder, na violência, no tratado de paz, põe fim à guerra particularmente considerada (Kant, 2008a, p. 17), mas não ao estado de guerra.²⁴

Isso implica numa conformação um tanto quanto distinta do que se poderia considerar como uma simples extrapolação da metáfora do contrato social aplicada às relações entre Estados, que, em uma análise acrítica, daria origem a um supra-Estado (*Überstaat*), mas não, Kant deriva de tudo isso uma proposta sui generis (*foedus pacificum*) de constituição da relação entre os Estados:

tem, pois, de existir uma federação de tipo especial, a que se pode dar o nome de federação da paz

(*foedus pacificum*), que se distinguiria do pacto de paz (*pactum pacis*), uma vez que este tentaria acabar com uma guerra, ao passo que aquele procuraria pôr fim a todas as guerras e para sempre. Esta federação não se propõe obter o poder do Estado, mas simplesmente manter e garantir a paz de um Estado para si mesmo e, ao mesmo tempo, a dos outros Estados federados, sem que estes devam por isso (como os homens no estado de natureza) submeter-se a leis públicas e à sua coação.²⁵

Desta forma, enquanto na análise particularmente considerada a expulsão do estado de guerra se dá pela auto-imposta submissão ao poder estatal, assim considerado em sua característica de feios e contrapesos – em sua forma tripartite como poder executivo, legislativo e judicial – para garantir a paz e a resolução equitativa dos conflitos. A conformação de paz externa entre Estado, ao contrário, não implica no reconhecimento de nenhum poder superior.

Dessa vez encampando o direito natural – fundado, em última análise, sobre a ideia de um direito comum à Terra –, a convergência das sociedades humanas se dá pelo estabelecimento de relações legais e pacíficas que se perpetuam no tempo, a partir da ideia de hospitalidade,²⁶ que aproxima o próprio gênero humano de uma concepção cosmopolita (Kant, 2008a, p. 20). Se, como afirma Kant, a violação de direitos em um lugar da Terra se faz sentir nos outros, é premente um direito cosmopolita.²⁷

BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE JOHN RAWLS

1 A volta ao contratualismo

A filosofia política norte-americana viu, com a publicação de *Uma Teoria da Justiça*, de John Rawls, um retorno à tradição do contrato social. O próprio autor afirma alicerçar sua obra no pensamento de Locke, Rousseau e Kant.²⁸ O objetivo de Rawls consistia em construir um argumento que respondesse às objeções feitas ao pensamento contratualista clássico, fundadas nas várias vertentes do pensamento utilitarista. Daí emergiu uma elaboração de justiça distributiva de matiz liberal-igualitário que causou grande impacto na filosofia política contemporânea e, consequentemente, no debate acerca dos direitos humanos.

A questão que se coloca é a de até que ponto a influência kantiana que se vê em Rawls leva a uma visão cosmopolita. Ou, posta a questão em outras palavras, indagamos se o pensamento de Rawls é consentâneo com o cosmopolitismo proposto por Kant em *A Paz Perpétua* e as vertentes contemporâneas do pensamento cosmopolita. O cosmopolitismo nos interessa, aqui,

quanto ao tratamento dado à temática dos direitos humanos, e a forma de sua universalização. A resposta a essa questão passa necessariamente por uma visão de conjunto da obra rawlsiana, e a consequente reflexão a partir de dois pontos: de um lado, a visão do autor acerca da democracia liberal fundada nos direitos humanos no plano nacional ou interno – e como operaria aqui a justiça distributiva; e, de outro lado, a visão do autor quanto ao plano internacional ou externo.

2 *Uma teoria da justiça e os princípios de justiça*

A ideia de agir segundo uma máxima universalizável, para se garantir o valor moral da ação – o imperativo categórico de Kant –, é inspiração para que Rawls, em sua obra inaugural, crie um experimento mental hipotético através do qual possamos determinar quais seriam os princípios de justiça ideais, aos quais toda e qualquer pessoa assentiria, não importando fatores contingentes, como a posição social, a raça, a etnia ou o gênero de cada um.

Assim é que, tomando indivíduos em uma situação ideal – de igualdade original, ou “posição original” –, põe-se sobre suas vistas um “véu da ignorância”. O véu não permite que os participantes do experimento saibam qual será sua posição social quando posicionados no mundo real, ou, no dizer do próprio Rawls, “elas não sabem como as várias alternativas irão afetar o seu caso particular”.²⁹ Nessas circunstâncias, qualquer pessoa chegaria a dois princípios básicos, que podem ser vistos, com maior clareza, como três princípios:³⁰ os princípios da liberdade, da igualdade e da diferença.

A rejeição do utilitarismo ocorreria de plano. Isto porque, sob o véu, ninguém gostaria de fazer parte de uma minoria oprimida – por exemplo, um cristão jogado aos leões em Roma, para o divertimento da maioria opressora, como apresentado por Michael Sandel.³¹ Assim é que seria escolhido o maior leque possível de liberdades³², dando origem ao primeiro princípio. As liberdades decorrentes deste princípio são as liberdades política, de expressão e reunião, de consciência e de pensamento, o direito à propriedade privada e também a vedação da prisão arbitrária. O princípio da igualdade, por sua vez, prevê que as desigualdades sociais devem ser distribuídas para o benefício de todos, garantida a igualdade de oportunidades. Este princípio deve ser visto à luz do princípio da diferença, que assegura a existência de desigualdade na distribuição, desde que tal desigualdade ocorra em benefício dos menos favorecidos. As desigualdades, portanto, podem existir, desde que fundadas em um arranjo institucional que as leve a funcionar em benefício dos que estão nos níveis sociais mais baixos.

3 *A justiça distributiva de Rawls como limitadora da arbitrariedade moral*

A formulação de Rawls, para Michael Sandel, “representa a proposta mais convincente de uma sociedade equânime já produzida pela filosofia política americana”.³³ Tal afirmação mostra a percepção do impacto dos princípios da justiça de Rawls dentro do próprio pensamento norte-americano.

É nesse contexto que cabe esclarecer, quanto às proposições acerca da justiça distributiva, em que ponto se localizaria a visão liberal-igualitária de Rawls. Sandel faz uma sistematização bastante clara da argumentação rawlsiana neste ponto, mostrando como o princípio da diferença representa um avanço quanto às outras concepções distributivas. Trata-se, na verdade, de uma apresentação alternativa dos princípios da justiça, conforme cada visão política que os informa.

A forma histórica inicial de distribuição se baseava em um critério de nascimento, sob o qual se organizava o sistema feudal ou de castas. Tal sistema há de ser rejeitado, pois o berço em que se nasce é, do ponto de vista moral, um fator arbitrário. Em seguida, advém a concepção dita “libertária”, em que se rejeita o critério do nascimento em prol de um livre mercado com igualdade formal de oportunidades. A distribuição decorrente deste sistema também não pode ser reputada justa, eis que, novamente, se dará com arbitrariedade moral – alguns terão melhores oportunidades do que os outros por terem frequentado melhores escolas, por exemplo. O aperfeiçoamento desse sistema dá lugar a uma sociedade meritocrática, em que há livre mercado, mas com igualdade de oportunidades justa. Aqui, ainda há arbitrariedade moral. Mesmo que o Estado assegure acesso à educação e à saúde, por exemplo, o próprio fato de que alguns indivíduos têm talento maior do que outros não ocorre por questão de mérito. A concepção de Rawls, igualitária, é decorrente da inserção do princípio da diferença neste cenário, permitindo que a distribuição de renda e riqueza se baseie em um critério de valor moral³⁴.

É interessante observar que os críticos de Rawls, em especial os ditos “comunitaristas” – como é o caso de Sandel, e também Douzinas, não parecem dar importância a não ser ao que foi exposto em *Uma Teoria da Justiça*. A “posição original”, o “véu da ignorância” e os princípios da justiça daí decorrentes são o foco principal destes autores. De outro lado, os próprios discípulos de Rawls, como é o caso de Pogge, afirmam que Rawls teria se afastado muito das ideias expostas na obra inaugural. Seriam indícios de um Rawls originalmente mais universalista?

4 O liberalismo político e o pluralismo razoável

Há uma diferença de ponto de vista em *O Liberalismo Político*. Enquanto a primeira obra desenvolveu uma formulação de justiça que pudesse rechaçar as críticas utilitaristas, elaborando uma teoria da justiça capaz de fornecer uma base moral para a sociedade democrática, a segunda obra procura propor uma forma de conciliar, em uma sociedade democrática constitucional, as diferentes doutrinas abrangentes (morais, religiosas ou filosóficas) professadas pelos indivíduos.

Rawls afirma que a própria teoria da justiça como equidade, tal qual exposta em *Uma Teoria da Justiça*, é uma doutrina liberal abrangente. Ali, o autor procurara formular uma sociedade ideal onde todos defendessem tal doutrina. Contudo, nas palavras de Rawls, “este tipo de sociedade contradiz o fato do pluralismo razoável e, em vista disso, *O liberalismo político* considera impossível essa sociedade”.³⁵ O que se busca então é uma forma de argumentação que leve à concepção política comum de todos os cidadãos, ainda que estes professem diferentes doutrinas abrangentes e irreconciliáveis. É de nota que tais doutrinas podem ser irreconciliáveis, mas devem ser razoáveis. Com isso, qualquer forma de radicalismo ou fundamentalismo é afastada, por não se coadunar com a visão democrática de sociedade. O estabelecimento de um procedimento – desde sua origem hipotética, deliberativo –, que leve em consideração o pluralismo razoável, permite estabelecer o conteúdo básico dos princípios de justiça³⁶.

Para Gargarella, a formulação dada ao *Liberalismo Político* representa uma “radical reformulação da ‘teoria da justiça’”,³⁷ decorrente das concessões feitas por Rawls a diversos *fronts* acadêmicos. Assim é que, para o autor – e esse ponto é central para que possamos pensar o cosmopolitismo –, Rawls reduziu “as pretensões ‘universalistas e os traços ‘metafísicos’ dela [*sua teoria da justiça*], a ponto de transformá-la em uma ‘mera’ doutrina política” (*ibidem*). É importante ressaltar também a progressiva mudança na conjuntura internacional no período entre as duas obras. As sociedades passaram a ser multiculturais, e as conseqüências das considerações tecidas na obra inaugural deveriam ser pesadas e pensadas diante da grande diversidade existente em um planeta cada vez mais próximo e interconectado.

5 Estabilidade e consenso sobreposto

A ideia de estabilidade democrática, e a forma com que tal estabilidade é atingida, foi o ponto a partir do qual se operou a mudança descrita acima quanto ao

liberalismo político. Rawls volta sua atenção para a forma de construção desta estabilidade.³⁸

A multiplicidade de concepções de bem, calçadas em doutrinas abrangentes razoáveis, faz com que se faça necessário um consenso sobreposto, visto como um acordo amplo e profundo. Um ponto importante é que a ideia de consenso sobreposto é, declaradamente, uma concepção política. Tal fato, em um primeiro momento, parece contradizer a visão kantiana de Rawls. O próprio autor esclarece que é um falso problema: o fato de se tratar de uma concepção política não faz com que tal concepção não seja também uma concepção moral. A diferença reside no fato de que a concepção política é mais restrita que a moral, que seria um gênero mais amplo.³⁹ Neste sentido, a política é moral, mas com um objeto mais delimitado: as instituições sociais, políticas e econômicas. Opera-se aqui, portanto, uma limitação do objeto sobre o qual incidirá o consenso, podendo-se afirmar que o foco da teoria é a estrutura básica da sociedade.

Neste ponto, parece que o consenso defendido por Rawls é apenas um *modus vivendi*, em que a tolerância religiosa figure como seu núcleo-base.⁴⁰ Esta possível objeção é levantada pelo próprio Rawls, que a responde mostrando o caráter progressivo do conceito de consenso sobreposto, ou do processo por meio do qual se chega a tal consenso.⁴¹ A construção da estabilidade se processa da seguinte maneira: em um primeiro momento, há a situação de um mero *modus vivendi*, como foi o caso da tolerância religiosa após a reforma protestante, como uma forma de evitar conflitos. Em um segundo momento, e mesmo que a contragosto, a necessidade de se evitar embates potencialmente destrutivos entre os grupos defensores de doutrinas abrangentes rivais leva à elaboração de certos princípios liberais, passando esta sociedade a um consenso constitucional. Este consenso é uma etapa intermediária, em que surgem “certos procedimentos democráticos destinados a refrear os enfrentamentos políticos”⁴². Contudo, o consenso não é, ainda, profundo e amplo: não há razão pública compartilhada e não há um núcleo de princípios básicos essenciais.

Com o passar do tempo, e sendo este consenso constitucional capaz de impedir os conflitos entre as diferentes doutrinas, a confiança mútua dos indivíduos aumenta, atingindo finalmente o consenso sobreposto, este sim estável. O consenso sobreposto tende a ampliar progressivamente a sua esfera de incidência, pois o êxito e o aumento da estabilidade por ele gerados levam ao aumento das demandas por direitos básicos. Como, no âmbito da deliberação democrática, é necessário convencer a maioria de aderir a suas propostas, a concepção vai, paulatinamente, ficando mais ampla.

A ideia de razão pública desempenha um importante papel na construção deste consenso sobreposto. Rawls revisitou seu conceito de razão pública, que foi publicado originalmente em forma de um artigo, mas posteriormente foi inserido em *O Liberalismo Político* e *O Direito dos Povos*, como seu capítulo final. A razão pública está imbricada à ideia do consenso, já que a progressiva ampliação deste último depende da deliberação pública e transparente. Neste contexto, o consenso sobreposto é a razão pública compartilhada pelos indivíduos, e representa uma constituição justa e estável.

Assim, Rawls descreve a progressiva passagem de um mero *modus vivendi* para um consenso constitucional e, enfim, ao consenso sobreposto. A questão que nos importa aqui, e será abordada adiante, é acerca da possibilidade deste consenso liberal – na formulação de Rawls – ser alcançado espontaneamente em qualquer país ou povo, internamente, e, por outro lado, em um plano supranacional.

O fato é que *O Liberalismo Político* introduziu evidentes mudanças quanto à teoria exposta em *Uma Teoria da Justiça*, como a concepção política de justiça, o consenso sobreposto, a nova concepção de razão pública e o maior foco dado à estabilidade política. No entanto, como reporta Roberto Gargarella,⁴³ as modificações introduzidas por Rawls causaram grande rejeição em meio a seus discípulos, o que talvez se possa explicar quanto às conseqüências de tais modificações no seio de um pensamento que busca uma federação de nações, ou um direito cosmopolita.

O enfrentamento de tais questões passa pela elaboração que o próprio Rawls realizou quanto ao plano internacional, ou talvez mais apropriadamente, no plano da relação entre diversos povos. Passaremos, então, ao *Direito dos Povos*.

6 O direito dos povos

O questionamento a respeito das implicações da teoria da justiça no plano internacional levou Rawls a escrever *O Direito dos Povos*. Neste livro é elaborada uma tipologia dos povos do globo, conforme, em linhas básicas, à sua adesão ao modelo liberal democrático e ao reconhecimento e defesa ou não dos direitos humanos. A partir desta tipologia os povos considerados “decentes” são levados a um experimento na posição original, como fora feito em *Uma Teoria da Justiça*, com vistas à elaboração de um contrato social. Desta vez, no entanto, as regras do experimento mudaram um pouco, bem como os princípios que dele resultam.

Primeiramente, é importante observar que a ideia kantiana exposta em *A Paz Perpétua*, acerca da necessidade de uma Sociedade dos Povos, é aqui

retomada. No entanto, para fazer parte dessa sociedade, é necessário que os povos tenham governo interno, que seja democrático, liberal e constitucional; ou não-liberal, porém decente. Rawls divide os povos em cinco tipos, os quais receberão diferente tratamento em sua teoria. Os dois primeiros tipos são os únicos dignos de comporem a sociedades dos povos, e compõem o conjunto dos povos bem ordenados; são os povos liberais razoáveis e os povos decentes. O terceiro tipo é o de Estados fora da lei, o quarto tipo é o de sociedades sob o ônus de condições desfavoráveis e o quinto tipo é o de absolutismos benevolentes. Os povos decentes são objeto da “teoria ideal”, na qual serão desenvolvidos os princípios aplicáveis a estes povos. Os demais povos são albergados pela “teoria não ideal”, na qual serão desenvolvidos os temas da guerra justa e da assistência.

O objetivo do direito dos povos seria, enquanto uma “utopia realista”, que “todas as sociedades tivessem conseguido estabelecer um regime liberal ou decente, por mais improvável que isso possa ser”.⁴⁴ Quanto a esse ponto, Rawls recebe pesadas críticas de que defenderia uma visão imperialista dos direitos humanos, além de ter sua teoria caracterizada como etnocêntrica. As críticas são reforçadas pelo fato de que Rawls reserva para os estados fora da lei a guerra, enquanto para as sociedades oneradas um dever de assistência que se limita, em grande medida, a estabelecer instituições liberais estáveis nesses locais. Mesmo na sociedade dos povos, o ponto de vista rawlsiano é de elaboração de princípios aplicáveis à política exterior de um povo liberal razoável.⁴⁵ O próprio Rawls rechaça este tipo de crítica, mas, como ele dissera anteriormente (quando rechaçava a acusação de ter reformulado a sua teoria inicial com base nas críticas comunitaristas): “Certamente, a questão não está resolvida só porque afirmo que está”.⁴⁶ E certamente não está, principalmente quando levamos em conta a contundência com que alguns de seus discípulos criticam a obra.

7 As duas posições originais

A crença de que os grandes males da humanidade foram causados por injustiça política leva Rawls à conclusão de que políticas sociais justas, baseadas em instituições justas, eliminariam a injustiça política. É neste sentido que a teoria é considerada uma “utopia realista”: realista porque uma instituição deste tipo pode existir; utópica porque leva em conta os critérios de razoabilidade e justiça.

O modelo seguido para aplicar a utopia realista é a ideia de *foedus pacificum* de Kant, a partir de um contrato social hipotético celebrado entre os povos bem ordenados, por meio de seus representantes. Tais

povos estão situados em posições simétricas, com representantes racionais, que são submetidos a um véu de ignorância não tão denso quanto o véu utilizado para estabelecer os princípios internos de justiça. Desta vez, é possível que saibam das condições razoavelmente favoráveis para viabilizar uma democracia, apesar de não saberem de fatores como a posição geográfica e a extensão territorial em que se encontram.⁴⁷

Deste experimento surgem os oito princípios do direito dos povos, que estabelecem: a liberdade e independência dos povos, a necessidade de obediência a tratados e compromissos, a igualdade, a não intervenção, o direito à autodefesa, o respeito aos direitos humanos, uma restrição à conduta durante a guerra e o dever de assistência a outros povos que se encontram em situação desfavorável⁴⁸. Os princípios, diferentemente dos dois princípios da justiça, preveem regras de convivência para os povos, além de afirmar – e este é o ponto comum – a liberdade como base.

8 Justiça distributiva entre os povos e contraste com a visão cosmopolita

A justiça distributiva, no plano interno, obedece aos princípios da igualdade e da diferença, somente permitindo que as desigualdades existam na medida em que favoreçam as camadas menos favorecidas da sociedade. No direito dos povos, a justiça distributiva está ligada ao dever de assistência às sociedades oneradas, isto é, naquelas onde não existam recursos materiais ou humanos para que se instaure um regime bem ordenado. O dever de assistência, como imperativo distributivo, se restringiria a ajudar tal sociedade a estabelecer as instituições liberais básicas, sob as quais os pobres do mundo “sejam cidadão livres e iguais de uma sociedade razoavelmente liberal [...] ou hierárquica decente”.⁴⁹ A partir daí, a questão da justiça passa a ser um problema a ser resolvido internamente.

Após as considerações a respeito da justiça distributiva no plano internacional, Rawls afirma que o direito dos povos apresenta um contraste com a visão cosmopolita. O contraste residiria justamente quanto ao momento em que o direito dos povos pára de prestar assistência. Mesmo que o padrão de vida de um determinado povo seja baixo, se ele está servido de instituições justas, não há mais dever algum por parte dos povos mais ricos. Na visão cosmopolita, por sua vez, “ainda há uma questão referente à necessidade de mais distribuição global, mesmo depois que cada sociedade tenha alcançado instituições internamente justas”⁵⁰. Isso se dá porque o objeto dos cosmopolitas é o bem estar dos indivíduos, e não a

justiça das sociedades. Não faria sentido, portanto, uma redistribuição internacional após a distribuição primeira, interna. O direito dos povos não se preocupa com tal redistribuição.

9 O pensamento rawlsiano é cosmopolita?

As considerações tecidas acima parecem levar à imediata conclusão de que Rawls não adota uma visão cosmopolita, pois ele próprio afirma o contraste entre o direito dos povos e tal visão. No entanto, há outro contraste que deve ser levado em conta ao se analisar a questão: o que se dá no seio da própria obra de Rawls. Como visto, *Uma Teoria da Justiça* parece bem mais universalista do que *O Liberalismo Político*, escrito após inúmeras críticas comunitaristas. *O Direito dos Povos*, por sua vez, leva o ideário da segunda obra ao plano internacional.

A expectativa criada com as ideias liberal-igualitárias da obra inaugural parece ter frustrado alguns discípulos de Rawls, como Charles Beitz e Thomas Pogge, que procuraram desenvolver ideias de distribuição internacional consentâneas com os princípios de justiça decorrentes da primeira posição original. Para esses autores, e podemos citar também Álvaro de Vita, o direito dos povos está muito longe de uma visão cosmopolita. Um dos principais motivos para isso é o posicionamento dos povos, em lugar dos indivíduos, para o desenvolvimento dos princípios internacionais. Haveria uma primazia do interesse coletivo sobre a autonomia individual, primado básico do pensamento moral de matiz kantiano. Este problema toma maiores proporções diante do conceito de “povos” de Rawls. Pogge aponta que o conceito é vazio, não ficando claro o que se entende por tal conceito⁵¹. Apesar de Rawls afirmar que substituiu a ideia de “Estado” pela de “povo” por conta da visão estrita de soberania que a primeira contém, fato é que o conceito de povo tal qual é aplicado revela uma posição soberanista. E os povos que vivem em meio a outros povos, como os curdos, os judeus, os maoris? Como lidar com os imperativos causados pela transcendência dos povos em relação às fronteiras? O direito dos povos parece, de fato, ignorar estas questões, preocupando-se, somente, com a visão dos outros povos a partir de dentro, ou, em outras palavras, de resolver o problema da política externa norte-americana.

Outro ponto fraco do direito dos povos quanto a seu cosmopolitismo é o fato de deixar vários povos de fora de seus princípios. Os estados fora da lei são apresentados sem que se resolva o problema de que, mesmo em um Estado fora da lei, povo haver um ou mais povos que são oprimidos por este Estado. Os absolutismos benevolentes, e os povos que ali estão,

também não fazem parte da sociedade dos povos. O ingresso desses povos na sociedade dos povos passa pela solução interna dos problemas, o que pode ser visto como uma posição tradicional quanto à soberania nacional.

Contra estas críticas cosmopolitas, mas também contra as críticas comunitaristas (que enveredam pelo caminho do imperialismo), surge uma interessante posição intermediária defendida por Feliciano Guimarães. Ao analisar o debate entre comunitaristas e cosmopolitas a partir do direito internacional, o autor propõe o direito dos povos como uma via média entre as duas posições.⁵² Rawls seria a via média porque, se de um lado defende um núcleo básico e inegociável dos direitos humanos, o que deve ao pensamento cosmopolita, de outro defende um dever de tolerância para com povos não liberais, o que deve às críticas comunitaristas. O equilíbrio entre os extremos é realmente a questão que se impõe, e Rawls parece tocar no ponto intermediário, já que recebeu críticas dos dois lados. Ao fim e ao cabo, a “utopia realista” reside justamente nessa tensão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analisou-se as três obras principais de Rawls, e percebeu-se como a influência do individualismo ético kantiano, fortemente presente na obra inaugural, foi em alguma medida relativizada nas duas obras seguintes. *Uma Teoria da Justiça* representou a elaboração de uma doutrina liberal abrangente ideal, a partir de um retorno a Kant e a seu contratualismo. *O Liberalismo Político* representou, por sua vez, a busca por uma conciliação possível entre as diversas doutrinas abrangentes existentes em uma sociedade em decorrência do pluralismo razoável, por meio de um consenso sobreposto imbricado na ideia de uma razão pública. Com isso, se garantiria o núcleo básico dos direitos humanos. *O Direito dos Povos*, finalmente, representou a aplicação dessas teorias no plano internacional, por meio de um contrato social que reconhecesse o dever de tolerância, decorrente do pluralismo razoável. Ao indagar se essas construções se coadunavam com a visão cosmopolita, nota-se que o próprio Rawls rechaçava esta ideia. Para os comunitaristas, no entanto, Rawls pecou por seu cosmopolitismo. Para os cosmopolitas, por outro lado, Rawls foi pouco cosmopolita. Ressalta-se, por fim, a possibilidade de uma visão das propostas de Rawls como uma via média, conforme proposto por Feliciano de Sá Guimarães.

Como observação derradeira, dir-se-ia que a obra de Rawls, vista em seu conjunto, é um exemplo da

própria construção deliberativa que propõe. O autor partiu de um paradigma kantiano universalista, e após décadas de debates e inúmeras ponderações e concessões, levou sua obra a uma construção que, pela resposta que suscitou em ambos os extremos da discussão, parece ser, em alguma medida, fruto de uma “razão acadêmica compartilhada”. A obra emana, em sua progressiva formulação, a busca do ideal do consenso, até o fim.

REFERÊNCIAS

- BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula. A legitimação moral dos direitos humanos: uma análise dos princípios de justiça de John Rawls. In: *Revista Direito e Práxis* [online], v. 3, n. 2, p. 42-55, 2011.
- CEPALUNI, Gabriel; GUIMARAES, Feliciano de Sá. Discípulos de Rawls em busca de uma concepção cosmopolita de justiça distributiva internacional. In: *Rev. Sociol. Polit.*, v. 18, n. 37, p. 59-73, 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rsocp/v18n37/05.pdf>>.
- DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.
- GARGARELLA, Roberto. *As teorias da justiça depois de Rawls*. Um breve manual de filosofia política. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- GUIMARAES, Feliciano de Sá. O debate entre comunitaristas e cosmopolitas e as teorias de relações internacionais: Rawls como uma via média. In: *Contexto int.* [online], v. 30, n. 3, p. 571-614, 2008.
- KANT, Immanuel. *A paz perpétua*. Um projeto filosófico. Trad. Arthur Morão. Covilha, 2008a. (Coleção Textos Clássicos da Filosofia).
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 53-69. (Coleção os Pensadores).
- _____. *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. Trad. Arthur Morão. Covilha, 2008b. (Coleção Textos Clássicos da Filosofia).
- _____. Sobre a discordância entre a moral e a política a propósito da paz perpétua. In: *Kant textos seletos*. 2. ed. (bilingue). Petrópolis: Vozes, 1985. p. 130-153.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad. Mônica Baña Álvares. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.
- NOUR, Soraya. Os cosmopolitas. Kant e os “temas kantianos” em relações internacionais. In: *Contexto internacional*, v. 25, n. 1, p. 7-46, jan./jun. 2003.
- POGGE, Thomas. The incoherence between Rawls’s theories of justice. In: *Fordham Law Review*, v. 72, n. 5, p. 1739-1759, 2004. Disponível em: <<http://pantheon.yale.edu/~tp4/index.html>>.
- RAWLS, John. *O direito dos povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *O liberalismo político*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- SANDEL, Michael J. *Justiça*. O que é fazer a coisa certa. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- VILLA, Rafael Duarte; TOSTES, Ana Paula Baltasar. Democracia cosmopolita versus política internacional. In: *Lua Nova*, São Paulo, v. 66, p. 69-107, 2006.

VITA, Álvaro de. *A teoria de Rawls da justiça internacional*. CLACSO; São Paulo: Departamento de Ciência Política, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. Abril 2006. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/libros/secret/filopolconbr/de%20Vita.pdf>>.

VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

WOOD, Allen W. *Kant*. Trad. Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

NOTAS

- ¹ WOOD, Allen W. *Kant*. Trad. Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008. p. 37.
- ² *Ibidem*, p. 38.
- ³ *Ibidem*, p. 43.
- ⁴ *Ibidem*, p. 46.
- ⁵ “Os objetos da experiência são empiricamente reais, mas transcendentemente ideais”. WOOD, A. W. *Kant*, p. 47.
- ⁶ KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. Trad. Arthur Morão. Covilha, 2008. p. 03. (Coleção Textos Clássicos da Filosofia).
- ⁷ Uma licenciosidade que o próprio autor pode ter se dado ocasionalmente, mas que, quando confrontada com a sua obra como um todo, tende a perder importância. Cf. WOOD, A. W. *Kant*, p. 139.
- ⁸ WOOD, A. W. *Kant*, p. 141.
- ⁹ “Todas as disposições naturais de uma criatura estão determinadas a desenvolver-se alguma vez de um modo completo e apropriado”. Primeira proposição. KANT, I. *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*, p. 05; WOOD, A. W. *Kant*, p. 141-143.
- ¹⁰ KANT, I. *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*, p. 04.
- ¹¹ *Ibidem*, p. 05-06.
- ¹² “O meio de que a natureza se serve para obter o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo destas na sociedade, na medida em que ele se torna, finalmente, causa de uma ordem legal das mesmas disposições”. Quarta proposição. KANT, I. *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*, p. 07.
- ¹³ WOOD, A. W. *Kant*, p. 146.
- ¹⁴ “Para Kant, identificar alguma coisa como um fim da natureza é dizer que temos razões heurísticas ou regulativas para encarar os fatos sob o pressuposto de que há tendências naturais em ação para realizá-las. Contudo, essas razões heurísticas não nos fornecem, de fato, por si mesmas, garantia teórica, nem simplesmente evidência real de que aquilo que foi identificado como fim natural realmente se realizará. A recomendação heurística diz apenas que nós maximizamos a inteligibilidade pela procura de tal evidência, o que enfaticamente não afirma que estamos assegurados de encontrar o que estamos procurando”. WOOD, A. W. *Kant*, p. 152.
- ¹⁵ KANT, I. *A paz perpétua*: um projeto filosófico. Covilha, 2008. p. 23-25.
- ¹⁶ WOOD, A. W. *Kant*, p. 155.
- ¹⁷ Um dos pontos em que Kant e Maquiavel parecem trilhar sentidos diametralmente opostos, mesmo nas proposições práticas de suas concepções teóricas, aparece, em ambos, nas considerações sobre exércitos permanentes: “Os exércitos permanentes (*miles perpetuus*) devem, com o tempo, de todo desaparecer”. KANT, I. *A paz perpétua*. Um projeto filosófico, p. 06; “Eu concluo, pois, que sem as armas próprias nenhum principado está seguro. Ao contrário, ao não ter virtude que o defenda com fé na adversidade, dependerá da sorte”. MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003. p. 68.
- ¹⁸ KANT, I. *Sobre a discordância entre a moral e a política a propósito da paz perpétua*. Edição bilingue. 2. ed. Editora Vozes. p. 132-134.
- ¹⁹ *Ibidem*, p. 146.
- ²⁰ *Ibidem*, p. 148-150.
- ²¹ “Os povos, enquanto Estados, podem considerar-se como homens singulares que, no seu estado de natureza (isto é, na independência de leis externas), se prejudicam uns aos outros já pela sua simples coexistência e cada um, em vista da sua segurança, pode e deve exigir do outro que

entre com ele numa constituição semelhante à constituição civil, na qual se possa garantir a cada um o seu direito”. KANT, I. *A paz perpétua*. Um projeto filosófico, p. 15.

- ²² KANT, I. *A paz perpétua*. Um projeto filosófico, p. 16.
- ²³ *Ibidem*.
- ²⁴ “não se pode declarar como justa, porque em tal situação cada um é juiz dos seus próprios assuntos”. KANT, I. *A paz perpétua*. Um projeto filosófico, p. 17.
- ²⁵ KANT, I. *A paz perpétua*. Um projeto filosófico, p. 18.
- ²⁶ O conceito de hospitalidade, bem como o de direito de visita, que funda o imperativo por uma coabitação pacífica. Cf. KANT, I. *A paz perpétua*. Um projeto filosófico, p. 22.
- ²⁷ “Este pode rejeitar o estrangeiro, se isso puder ocorrer sem dano seu, mas enquanto o estrangeiro se comportar amistosamente no seu lugar, o outro não o deve confrontar com hostilidade. Não existe nenhum direito de hóspede sobre o qual se possa basear esta pretensão (para tal seria preciso um contrato especialmente generoso para dele fazer um hóspede por certo tempo), mas um direito de visita, que assiste todos os homens para se apresentarem à sociedade, em virtude do direito da propriedade comum da superfície da Terra”. KANT, I. *A paz perpétua*. Um projeto filosófico, p. 20.
- ²⁸ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. XXII.
- ²⁹ *Ibidem*, p. 146.
- ³⁰ BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula. A legitimação moral dos direitos humanos: uma análise dos princípios de justiça de John Rawls. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 42-55, 2011.
- ³¹ SANDEL, Michael J. *Justiça*. O que é fazer a coisa certa. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. p. 178.
- ³² RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*, p. 64.
- ³³ SANDEL, M. J. *Justiça*, p. 204.
- ³⁴ *Ibidem*, p. 195.
- ³⁵ RAWLS, J. *O liberalismo político*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. p. 582.
- ³⁶ *Ibidem*, p. 106.
- ³⁷ GARGARELLA, Roberto. *As teorias da justiça depois de Rawls*. Um breve manual de filosofia política. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008. p. 224.
- ³⁸ *Ibidem*, p. 225.
- ³⁹ *Ibidem*, p. 230.
- ⁴⁰ *Ibidem*, p. 232.
- ⁴¹ RAWLS, J. *O liberalismo político*, p. 172.
- ⁴² GARGARELLA, R. *As teorias da justiça depois de Rawls*. Um breve manual de filosofia política, p. 234.
- ⁴³ *Ibidem*, p. 247.
- ⁴⁴ RAWLS, John. *O direito dos povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 6.
- ⁴⁵ *Ibidem*, p. 12.
- ⁴⁶ RAWLS, J. *O liberalismo político*, p. XVIII, nota 6.
- ⁴⁷ RAWLS, J. *O direito dos povos*, p. 42.
- ⁴⁸ *Ibidem*, p. 47.
- ⁴⁹ *Ibidem*, p. 156.
- ⁵⁰ *Ibidem*, p. 157.
- ⁵¹ POGGE, Thomas. The incoherence between Rawls’s theories of justice. *Fordham Law Review*, v. 72, n. 5, p. 1739-1759, 2004. Disponível em: <<http://pantheon.yale.edu/~tp4/index.html>>. Acesso em: 10 out. 2012>.
- ⁵² GUIMARAES, Feliciano de Sá. O debate entre comunitaristas e cosmopolitas e as teorias de relações internacionais: Rawls como uma via média. *Contexto int.*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 3, p. 571-614, 2008.

Recebido em: 12/09/2012; aceito em: 14/01/2013.