

10º Encontro da Associação Brasileira de Ciência Política

Área temática: Teoria Política

JUSTIÇA GLOBAL E DIREITOS HUMANOS

Álvaro de Vita

Universidade de São Paulo

Belo Horizonte, MG

30 de agosto a 2 de setembro de 2016

JUSTIÇA GLOBAL E DIREITOS HUMANOS¹

Resumo: O paper é parte de um esforço de pesquisa voltado para substanciar a posição normativa segundo a qual uma concepção de justiça global tem por componente central, não um princípio de consideração e respeito igual por todos (como é sustentado, na teoria da justiça, por um igualitarismo cosmopolita), e sim certa concepção de direitos humanos. Para essa posição, direitos humanos internacionais não podem ser equiparados aos direitos especificados por uma teoria da justiça social como, por exemplo, uma teoria liberal-igualitária de justiça distributiva. Os direitos humanos devem ser entendidos como objeto de preocupação internacional, e, com base uma concepção defensável de legitimidade internacional, não é plausível sustentar que a comunidade internacional deva ser responsabilizada pela justiça (social) de suas sociedades componentes. Mas, diversamente do supõem autores como John Rawls (em sua teoria da justiça internacional), David Miller e, ainda mais fortemente, Michael Ignatieff, essa posição não nos compromete com uma concepção minimalista do conteúdo dos direitos humanos internacionais. Mesmo evitando identificá-los a uma concepção plena de justiça social, uma interpretação política dos direitos humanos confere um lugar central a preocupações normativas, das quais uma visão minimalista não dá conta, com status igual e com as exigências de inclusão em uma sociedade política organizada.

Palavras-chave: justiça; direitos humanos.

INTRODUÇÃO

Este trabalho exprime o esforço de pesquisa que venho desenvolvendo para substanciar a posição normativa segundo a qual uma concepção justificável de justiça global deve ter por componente central, não um princípio de consideração e respeito igual por todos (como é sustentado, na teoria da justiça, por um igualitarismo cosmopolita), e sim certa concepção de direitos humanos. Para essa posição, direitos humanos internacionais não podem ser equiparados aos direitos especificados por uma teoria da justiça social como, por exemplo, uma teoria liberal-igualitária de justiça distributiva. Os direitos humanos

¹ Este paper é uma versão alterada e ampliada de Vita (2015). A pesquisa da qual resultou conta com o apoio de um bolsa de pesquisa do CNPq.

devem ser entendidos como objeto de preocupação internacional, e, com base em uma concepção defensável de legitimidade internacional (que é parte dessa discussão teórica), não é plausível sustentar que a comunidade internacional deva ser responsabilizada pela justiça (social) de suas sociedades componentes. Mas, diversamente do supõem autores como John Rawls (em sua teoria da justiça internacional), David Miller e, ainda mais fortemente, Michael Ignatieff, essa posição não nos compromete com uma concepção minimalista do conteúdo dos direitos humanos internacionais. Mesmo evitando identificá-los a uma concepção plena de justiça social, uma interpretação política dos direitos humanos confere um lugar central a preocupações normativas, das quais uma visão minimalista não dá conta, com status igual e com as exigências de inclusão em uma sociedade política organizada.

Substanciar essa posição normativa – justificar uma concepção de justiça global que tem por componente central certa interpretação dos direitos humanos internacionais – envolve reconstruir e constituir pontos de vista em um complexo debate filosófico sobre a natureza, função e conteúdo dos direitos humanos, que opõe os proponentes de uma concepção “moral” (ou de concepções morais) aos proponentes de uma concepção “política” dos direitos humanos. Essa discussão, que se encontra esboçada neste paper, requer esforços ulteriores de esclarecimento e de argumentação. Para os proponentes da doutrina “moral”, os direitos humanos correspondem, ou deveriam corresponder, a uma ordem de direitos morais, que têm por fundamento nada mais do que em nossa humanidade comum e que são independentes do fenômeno institucional-legal dos direitos humanos internacionais. Talvez a formulação filosoficamente mais sofisticada e mais influente dessa posição, em anos recentes, seja a de James Griffin, em *On Human Rights* (Griffin, 2008).² Em contraposição a essa posição, os proponentes da “concepção política” sustentam que a interpretação dos direitos humanos deve captar os papéis que os direitos humanos hoje desempenham no discurso da política global. Para os proponentes da concepção política, os direitos humanos são direitos que estabelecem limites à soberania dos Estados, no sentido de que sua violação em larga escala ofereceria uma razão *prima facie* para alguma forma de ação por parte da comunidade internacional e seus agentes, mesmo se essa ação não fosse estritamente permissível por representar uma infração à soberania dos Estados. A concepção política é a única compatível com a posição metodológica que, mais adiante,

² Entre os predecessores, destaca-se Allan Gewirth (Gewirth, 1982). E Charles Beitz (2009: 62-64) inclui a teoria dos direitos humanos como proteções a “capacidades básicas”, de Martha Nussbaum (1997; 2002) entre as “teorias naturalistas dos direitos humanos”.

será definida como “antimonista” e institucional acerca da justiça. Mas, diversamente da posição que Rawls, ele próprio um dos proponentes da concepção política, sustentou em *O direito dos povos* (Rawls, 1999), não há por que derivar dessa concepção uma interpretação extremamente restritiva dos direitos humanos internacionais. Da ótica da pesquisa da qual o presente trabalho resultou, uma questão central é a de compatibilizar a concepção política com uma interpretação dos direitos humanos internacionais – que rechaça as interpretações que Joshua Cohen (2004) denominou “minimalismo substantivo” – de acordo com a qual esses direitos podem ser entendidos como o correspondente global de uma concepção pública de justiça para uma sociedade democrática bem-ordenada. Essa argumentação está esboçada, ainda com muitas lacunas, neste paper.

Uma questão central que se apresenta, no debate sobre questões de justiça global, diz respeito à perspectiva apropriada para tratar das assimetrias abissais de condições e oportunidades de vida ao redor do mundo. Um dos problemas que mais têm concentrado as atenções nesse debate é o de determinar se essas assimetrias devem ser consideradas da ótica de princípios de justiça igualitária, como sustentam teóricos cosmopolitas como Darrell Moellendorf (2002), Kok-Chor Tan (2004) e Simon Caney (2005; 2009), ou, de modo alternativo, da ótica de um princípio de humanitarismo, como sustentam teóricos políticos antic cosmopolitas como Michael Walzer (1983), John Rawls (1999), Thomas Nagel (2005) e David Miller (1998; 1999; 2007). Ademais de contrastar essas duas posições, a motivação central da reflexão aqui desenvolvida é a de sustentar que uma terceira posição normativa sobre essas disparidades, alternativa tanto o humanitarismo como ao igualitarismo global, pode ser mais promissora.

Há razões fortes para tratar as disparidades socioeconômicas no mundo como um problema de justiça, dentre as quais a incidência da pobreza severa, que constitui a face mais gritante e urgente desse problema.³ Mas essa avaliação não é aceita nem mesmo por

³ Para Pogge, encontram-se em uma situação de pobreza severa as pessoas que não têm acesso seguro à alimentação adequada, água potável, vestuário, moradia e à assistência médica e educação básicas. Isso se aplicava, em 2005, a 48% da população mundial (Pogge 2010a, p. 12). Pogge (2010a: cap.3 e 4) faz uma forte crítica à adoção da linha de pobreza do Banco Mundial para estabelecer o primeiro objetivo da Declaração do Milênio das Nações Unidas (assinada por 191 países em setembro de 2000) de reduzir pela metade, até 2015, o número de pessoas vivendo em condições de pobreza extrema no mundo. De acordo com a linha de pobreza severa adotada pelo Banco Mundial, apenas cerca de 700 milhões de pessoas, ou 9,6% da população mundial em 2015, viviam com menos de 1,9 dólar por dia em preços internacionais de 2011. Dependendo do critério de pobreza severa adotada, as estimativas podem variar de 9,6% a quase metade da população mundial.

todos os teóricos políticos que acreditam que uma concepção de justiça igualitária deve se aplicar ao âmbito doméstico de uma sociedade democrática. Charles Beitz (1999a; 1999b: 272-280) denominou “liberalismo social” à visão sobre a sociedade internacional que estabelece uma acentuada descontinuidade entre os princípios que se aplicam ao âmbito doméstico e aqueles que se aplicam ao âmbito internacional. Às instituições domésticas cabe a responsabilidade moral primária de garantir o bem-estar dos cidadãos e a justiça social, ao passo que a comunidade internacional tem a responsabilidade moral de preservar as condições de fundo sob as quais sociedades bem-ordenadas possam se desenvolver. Para essa visão, somente um princípio de assistência humanitária se justifica para tratar de disparidades socioeconômicas – as mais agudas, que dizem respeito à pobreza em um sentido absoluto – no nível internacional. Princípios, para caracterizar os termos desse debate teórico, por um exame dessa posição.

LIBERALISMO SOCIAL

John Rawls e David Miller são os dois teóricos de maior peso associados à posição que Beitz denominou liberalismo social. Até bem recentemente, em meio a uma literatura sobre justiça global dominada por teóricos cosmopolitas, *O direito dos povos*, de Rawls, permanecia como o único esforço mais abrangente de articulação teórica dessa posição. Um ponto importante a ressaltar com respeito a esse esforço, que transcende a teoria específica da justiça internacional proposta em *O direito dos povos*, é o de que nele se expressa um enfoque normativo sobre a justiça que rejeita a posição metodológica que Liam Murphy (1998) denominou “monismo”.⁴ A ideia básica do antimonismo é a de que diferentes tipos de princípios aplicam-se a tipos diferentes de objetos que se podem considerar como suscetíveis de avaliações de justiça. Como afirma Rawls já na seção 2 de *Uma teoria da justiça*,

There is no reason to suppose ahead of time that the principles satisfactory for the basic structure hold for all cases. These principles may not work for the rules and practices of

⁴ G.A. Cohen (1992; 1997) e Liam Murphy rejeitam o antimonismo de Rawls em outra frente de discussão: a que diz respeito a se os princípios que se aplicam à conduta individual e a escolhas individuais que podem ter impacto distributivo deveriam ser os mesmos que se aplicam à estrutura institucional da sociedade. Na seção “Igualitarismo global”, mais adiante, examino essa distinção entre monismo e antimonismo de forma mais pormenorizada.

private associations or for those of less comprehensive social groups. They may be irrelevant for the various informal conventions and customs of everyday life; they may not elucidate the justice, or perhaps better, the fairness of voluntary cooperative arrangements or procedures for making contractual agreements. The conditions for the law of nations may require different principles arrived at in a somewhat different way. (Rawls, 1971: 8)

Embora Murphy, no contexto de uma discussão que tem o propósito de criticar a posição segundo a qual os princípios que se aplicam à moldura institucional não são os mesmos que se aplicam à conduta individual, tenha denominado a posição de Rawls “dualista”, essa denominação, como Thomas Nagel (2005: 122) observou, não é apropriada, já que o que é característico do antimonismo de Rawls é a ideia de que “the correct regulative principle for anything depends on the nature of that thing” (Rawls, 1971: 29).

Há razões fortes para subscrever a rejeição de Rawls ao monismo na teoria da justiça, mas dizer isso não implica endossar a forma como ele interpretou o antimonismo em sua teoria da justiça internacional. Faço uma breve menção a isso. Como é conhecido pelos que acompanham esse tipo de debate teórico, Rawls não derivou implicações cosmopolita-morais da teoria da justiça igualitária que ele propôs para os arranjos institucionais – para o objeto que ele denominou “estrutura básica da sociedade” – de uma sociedade democrática em âmbito doméstico. Em particular, ele rejeitou uma interpretação cosmopolita de seu “princípio de diferença”, segundo o qual as desigualdades socioeconômicas só são moralmente justificáveis se forem estabelecidas para o máximo benefício possível daqueles que se encontram (para simplificar) no quintil inferior da escala de distribuição de oportunidades sociais, renda e riqueza da sociedade. Rawls apresentou mais de um argumento para defender sua perspectiva antic cosmopolita com respeito à sociedade internacional, mas o principal, a meu juízo, é aquele que pode ser denominado “argumento dos fatores internos”.⁵ Para resumir, trata-se do ponto de vista segundo o qual as vastas desigualdades de renda e de oportunidades sociais e os níveis de pobreza absoluta existentes no mundo devem-se essencialmente a características institucionais, a decisões de política pública e à cultura pública das sociedades nas quais a pobreza global está mais concentrada (Rawls, 1999: 113-120), e não a circunstâncias da ordem política e econômica global. Um “dever de assistência” justifica-se em relação àquelas sociedades que Rawls denomina “sobrecarregadas” por condições desfavoráveis, que as impedem de

⁵ O ponto de vista que denomino (Vita, 2008: 240-248) argumento dos fatores internos corresponde àquilo que Pogge (2008: 145-150), batizou de “nacionalismo explanatório”.

desenvolver instituições capazes de garantir o cumprimento até mesmo de uma lista mínima de direitos humanos básicos,⁶ mas a interpretação desse dever deixa claro que se trata de um dever positivo de prestar auxílio e não de uma obrigação de justiça internacional. As obrigações dos mais privilegiados para com os pobres, em âmbito global, devem ser entendidas como obrigações de benevolência e de assistência humanitária, e não como obrigações de justiça que têm por implicação a correção da iniquidade distributiva de arranjos institucionais dos quais os povos ricos, e o bilhão mais rico de pessoas da humanidade, são os maiores beneficiários. Para além desse patamar baixo de obrigação moral estabelecido pelo dever de assistência, nenhuma redistribuição ulterior de recursos, riqueza ou renda seria justificada como uma questão de justiça. Como Rawls enfatiza, esse dever é de natureza transitória e tem “a target and a cutoff point” (Rawls, 1999: 119). Considerando-se que a pobreza tem causas que são essencialmente domésticas, um dever de assistência é uma resposta normativamente mais apropriada do que um princípio de justiça distributiva internacional, que negligencia a responsabilidade que povos bem-ordenados devem ter pelas consequências de suas próprias instituições e políticas (Rawls, 1999: 117-118). De resto, Rawls alia esse anticosmopolitismo, em matéria de justiça econômica, a uma visão pluralista tradicional da sociedade internacional, segundo a qual a justiça é uma questão eminentemente doméstica, devendo a sociedade internacional organizar-se com base em princípios de não interferência e convivência pacífica entre *Estados*. Essa visão é inteiramente compatível com a de autores como Michael Walzer e David Miller, para os quais a comunidade política nacional é o único contexto moral e político apropriado a se levantarem questões de justiça social.

Consideremos agora a posição de David Miller de “humanitarismo, não justiça igualitária”. O livro de Miller de 2007, *National Responsibility and Global Justice*, é o esforço teórico mais importante, desde *O direito dos povos*, de articular e defender o que aqui (seguindo Beitz) estou entendendo por liberalismo social. Miller distingue justiça *social*, um ideal moral e político que prescreve uma forma de tratamento igual e de garantia de um status social igual aos concidadãos de uma comunidade política nacional, de justiça *global*, que se aplica à humanidade toda e prescreve princípios não comparativos e a garantia de

⁶ Seguindo Shue (1996), Rawls adota uma lista restrita de direitos humanos “propriamente ditos”, que se limita aos direitos à liberdade e à segurança pessoais, que implicam direitos de subsistência. Estes últimos, para Shue, têm por objeto a garantia de “unpolluted water, adequate clothing, adequate shelter, and minimal preventive public health care (...) the basic idea is to have available for consumption what is needed for a decent chance at a reasonably healthy and active life of more or less normal length, barring tragic interventions” (Shue, 1996: 23).

um nível absoluto de vida humana decente em qualquer sociedade. A essa distinção corresponde aquela que Miller (2007: 167-168) estabelece entre “direitos de cidadania” e “direitos humanos”. Os direitos de cidadania constituem o componente fundamental de um regime político justo. São direitos que definem condições exigentes de legitimidade política que, em uma sociedade democrática, têm conexão com uma concepção de justiça social. Já os direitos humanos constituem o componente central de uma ideia de legitimidade *internacional*. Além de Miller, essa é uma posição adotada também por Rawls, Allen Buchanan (1999) e Charles Beitz (2009). Os direitos humanos, para Miller e Beitz, são padrões para as instituições domésticas cujo respeito ou desrespeito são objeto de preocupação internacional (Beitz, 2009:128). A ideia central dessa noção de legitimidade internacional é a de que se os Estados, que têm a responsabilidade moral primária de garantir o cumprimento desses padrões, fracassam nisso, violações graves de direitos humanos justificam alguma forma de intervenção externa, por parte de instituições internacionais e seus agentes. “Qualquer Estado que cometesse, ou que permitisse violações em larga escala de direitos humanos dentro de suas fronteiras”, diz Miller remetendo-se a Buchanan, “deixaria de ser considerado, por outros Estados e pelas instituições internacionais, como um Estado legítimo e, por isso, perderia sua imunidade contra intervenções externas” (Miller, 2007: 165-166).

Se Beitz e Miller coincidem em diferenciar os direitos humanos de concepções de justiça social, e em conectá-los a uma ideia de legitimidade internacional, eles não retiram as mesmas implicações dessa distinção. Miller (mas não Beitz, e muito menos Buchanan) sustenta que disso decorre uma visão “minimalista” de direitos humanos segundo a qual somente se qualificam como tais aqueles direitos relacionados a necessidades básicas de liberdade (as liberdades de movimento, de consciência e de expressão e o direito à participação política), de segurança física e de subsistência. Sob a rubrica do direito à subsistência, Miller coloca as necessidades básicas de nutrição, água potável, vestuário e moradia, assistência básica à saúde, de acesso à educação secundária e de trabalho e lazer (Miller, 2007: 52, 163-168). Uma lista de direitos humanos desse tipo, fundamentada em uma noção de necessidades básicas, e que é bastante semelhante àquela de Rawls, de “direitos humanos propriamente ditos”⁷, presta-se a identificar um patamar absoluto ou um mínimo global a que as pessoas têm direito como uma questão de justiça (Miller, 1998;

⁷ Essa lista encontra-se em Rawls (1999: 65). A posição de Rawls sobre os direitos humanos será objeto de discussão adiante.

1999; 2000: 167). O minimalismo de Miller decorre da conexão dos direitos humanos à ideia em questão de legitimidade internacional porque se direitos só se qualificam como direitos humanos internacionais se, no limite, justificam a intervenção de outsiders para fazer com que sejam cumpridos, não são todos os direitos de cidadania reconhecidos em certas sociedades, nem mesmo todos os direitos proclamados em documentos internacionais de direitos humanos, que têm essa propriedade.

Ao sustentar que as pessoas do mundo todo e em toda parte têm direito a um mínimo global como uma questão de *justiça*, Miller parece estar se distanciando do liberalismo social em matéria de justiça internacional. Recordemos que, na formulação que Rawls deu a essa posição, os povos bem-ordenados têm somente um dever de humanitarismo de prestar auxílio aos povos sobrecarregados por condições desfavoráveis. Já Miller emprega a linguagem da justiça para criticar as disparidades socioeconômicas que fazem com que muitas pessoas no mundo tenham uma expectativa de vida 30 anos inferior à de pessoas que vivem em países desenvolvidos, morram de doenças facilmente curáveis associadas à pobreza e não tenham um rendimento suficiente para cobrir as necessidades mais básicas de subsistência. E nada impede que a linguagem da justiça seja empregada para especificar um patamar de vida humana decente que seja definido em termos absolutos, isto é, que não trate como injustiças as disparidades relativas de renda, riqueza e de oportunidades de vida que se encontram acima desse patamar. A justiça não é, *por definição*, uma noção comparativa. Mesmo quando se trata do âmbito doméstico de uma sociedade democrática, há os que defendem que preocupações de justiça distributiva se limitam à garantia de um padrão de suficiência para todos, não dizendo respeito a quanto cada um tem em relação a outros na sociedade. Harry Frankfurt (1987) e Roger Crisp (2003) sustentaram que nosso senso de justiça é ativado, não pela exigência de corrigir disparidades relativas, e sim (somente) pelo imperativo moral de dar prioridade aos necessitados.⁸

Considerando-se que Miller defende sua posição de “suficientismo” global como uma questão de justiça, ele parece estar se distanciando do anticosmopolitismo do liberalismo social. Além disso, Miller admite que há razões derivativas (não “intrínsecas”) para se preocupar com desigualdades econômicas internacionais que, por sua vez, ao se

⁸ Em Vita (2012), critiquei essa posição de “suficientismo [sufficientarianism], não igualitarismo”, como uma concepção de justiça social alternativa à do liberalismo igualitário para o âmbito doméstico de uma sociedade democrática.

converterem em desigualdades de poder (entre países) em regimes e instituições internacionais como a Organização Mundial do Comércio, o Banco Mundial e o FMI, podem se tornar fontes de injustiça (Miller, 2007: 75).⁹ Vastas desigualdades de riqueza e de poder comprometem a autodeterminação nacional das nações mais pobres e vulneráveis e impedem a adoção de termos equitativos de cooperação internacional. Trata-se de razões derivativas porque, se fosse possível impedir a conversão de desigualdades materiais em desigualdade de poder e em dominação política, nada de intrinsecamente errado haveria na desigualdade de riqueza entre os países (Miller, 2007: 79). Essas duas posições – o suficientismo e a preocupação com desigualdades internacionais – permitem a Miller sustentar que sua teoria de justiça global é uma versão de cosmopolitismo moral, embora se trate de um “cosmopolitismo moral fraco”, em contraste com um “cosmopolitismo moral forte”.¹⁰

Algum esclarecimento se faz necessário sobre isso. Miller subscreve a premissa cosmopolita-moral tal como formulada por teóricos como Charles Beitz e Thomas Pogge, segundo a qual essa forma de cosmopolitismo

ocupa-se não com as próprias instituições, mas com as bases a partir das quais instituições, práticas e cursos de ação podem ser justificados. Seu ponto central encontra-se na ideia de que cada pessoa constitui igualmente um objeto de preocupação moral ou, formulando-a de modo distinto, de que a justificação de escolhas deve levar igualmente em conta os interesses de todos aqueles que são afetados (Beitz 1994: 120).¹¹

Dessa premissa de igualdade moral segue-se que devemos a todos os seres humanos alguma forma de consideração igual, mas, como Miller sustenta (corretamente), disso não se segue que essa consideração igual só possa expressar-se mediante princípios de justiça igualitária – posição que corresponde àquilo que ele denomina cosmopolitismo moral forte. A consideração igual que é devida a todos os seres humanos, em virtude do status igual de todos como unidades últimas de preocupação moral, pode se traduzir – e é isso que especifica o cosmopolitismo moral fraco – em uma concepção não comparativa de justiça.

⁹ Charles Beitz (2001) chama a atenção para razões derivativas similares para se preocupar com a desigualdade global.

¹⁰ Miller examina diferentes variantes de cosmopolitismo em Miller (2007: cap. 2).

¹¹ Pogge (2008: 175) e Tan (2004: 94) formulam a ideia de modo semelhante.

Mas o cosmopolitismo moral de Miller e a implicação que ele retira disso, o compromisso com um mínimo global como uma questão de justiça, ficam consideravelmente enfraquecidos quando se considera, da ótica de sua teoria da justiça global, a imputação de responsabilidade pela garantia desse mínimo a todos e em toda a parte. É nesse ponto crucial que a distinção entre deveres de justiça e deveres de assistência humanitária volta com força na teoria de Miller. A quem deve ser imputada a responsabilidade por reparar a condição dos 1,75 bilhão de pessoas que, de acordo com o *Relatório do Desenvolvimento Humano de 2010*, estão sujeitos à pobreza multidimensional? Para tratar dessa questão, Miller distingue duas ideias de responsabilidade, que se aplicam não somente a agentes individuais, mas também, e especialmente, a coletividades (Miller, 2007: cap. 4). A “responsabilidade de resultado” (“outcome responsibility”) é aquela que temos para com os resultados de nossas ações. É a responsabilidade que caracteriza nossa condição de agentes livres: somos responsáveis tanto pelos benefícios como pelos custos que, intencionalmente ou não, produzem-se de nossas ações. A “responsabilidade reparadora” (“remedial responsibility”) entra em cena quando há pessoas que se encontram injustificadamente em uma condição de destituição ou de risco e nos perguntamos se há agentes aos quais a responsabilidade de resgatá-las dessa condição pode ser imputada. A pergunta feita acima envolve a imputação de responsabilidade reparadora – a Estados e instituições internacionais – no que se refere à situação das pessoas que se encontram em situação de pobreza severa no mundo. A responsabilidade reparadora só poderia ser exigida de determinados agentes como um dever de *justiça* se fosse possível demonstrar que a esses mesmos agentes cabe também, ao menos em larga medida, a responsabilidade de resultado pela situação de destituição em que os pobres globais encontram-se. Ora, é justamente essa imputação de responsabilidade aos cidadãos e Estados dos países ricos que Miller, contrapondo-se ao enfoque normativo de Thomas Pogge sobre a pobreza global, rejeita (Miller, 2007: 238-259).

Miller menciona duas razões que poderiam justificar certa medida de responsabilidades reparadoras por parte dos países ricos (ambas enfatizadas por Pogge). Uma delas é a injustiça histórica. Mas Miller é cético sobre a importância que injustiças históricas passadas, como o colonialismo e a escravidão, têm para explicar as iniquidades distributivas e, em particular, a pobreza severa no mundo atual. “Ao que parece”, diz ele, “vincular a injustiça histórica à pobreza de hoje exigiria considerar casos específicos e mostrar os mecanismos causais em operação, ao invés de se apoiar em afirmações categóricas amplas [como as que Pogge faz sobre isso]” (Miller, 2007: 251). A segunda

razão conecta-se à razão derivativa, mencionada acima, para se preocupar com vastas desigualdades econômicas e de poder no plano internacional. Embora os países pobres tenham direito de exigir termos equitativos de cooperação internacional, que lhes ofereçam oportunidades apropriadas de se desenvolverem exercendo sua própria autodeterminação nacional, isso não é suficiente, na visão de Miller, para justificar responsabilidades reparadoras, por parte dos cidadãos e Estados dos países ricos, pela pobreza global. A razão essencial disso é que Miller não quer isentar as sociedades nas quais a pobreza é endêmica da responsabilidade coletiva nacional pelas instituições, políticas e práticas sociais domésticas que contribuem para manter uma parcela significativa de suas populações em uma condição de destituição. Mesmo sob uma ordem global caracterizada por desigualdades de poder e de capacidade de barganha entre os países, as trajetórias dos países em desenvolvimento, como as de Gana e da Malásia, que eram sociedades igualmente pobres quando se tornaram independentes da Grã-Bretanha em 1957, diferem significativamente (Miller, 2007: 241).

Estamos de volta ao que antes foi denominado “argumento dos fatores internos” reforçado, agora, por uma teoria normativa da responsabilidade coletiva nacional. A responsabilidade reparadora de prover os recursos necessários para proteger os direitos humanos básicos dos 1,75 bilhão de pobres multidimensionais do mundo, para Miller, não recai primariamente sobre os cidadãos e países mais ricos, que são aqueles que mais se beneficiam da ordem global vigente. A questão que se apresenta da ótica de sua teoria da justiça global, então, é a seguinte: considerando-se que aqueles que são primariamente responsáveis pela garantia desses direitos humanos básicos (subgrupos das sociedades nas quais a destituição se verifica) estão descumprindo sua responsabilidade coletiva nacional, que espécie de dever recai sobre os cidadãos e Estados de países ricos? A resposta é: somente um dever de assistência humanitária. Enquanto tal, esse dever é trunfado (valendo-se da linguagem do jogo de bridge) por obrigações de justiça social devidas aos concidadãos: “a reasonable view would be that all obligations of social justice towards fellow-nationals should take precedence over international obligations that arise from failures of responsibility by third parties – this despite the fact that the *condition* we are responding to may be much worse in the case of outsiders” (Miller, 2007: 50).

Miller tem razão em sustentar que não há por que supor que uma concepção de justiça, e especialmente uma concepção de justiça global, tenha necessariamente de ser de natureza comparativa. É uma suposição central deste artigo a de que, embora uma

concepção de justiça aplique-se à ordem social e política global, não podemos interpretar suas exigências somente como uma extensão do alcance da justiça igualitária para o âmbito internacional. Mas o que se espera de uma concepção de justiça global não comparativa, que Miller alega defender, é que estabeleça deveres de justiça distributiva internacional que só podem ser imputados aos cidadãos e Estados dos países ricos, e às elites dos países em desenvolvimento, e que, ao menos potencialmente, sejam passíveis de se converter em normas de cumprimento obrigatório. Lembremos que a razão fundamental para restringir o mínimo social exigível como uma questão de justiça a um rol de direitos humanos básicos é a de que somente esses direitos têm força normativa para justificar obrigações internacionais. Quando, no entanto, examinamos o tratamento que Miller dá à responsabilidade de erradicar a forma mais gritante de iniquidade distributiva no mundo, a condição de pobreza severa em que se encontra entre um quarto e 40% da humanidade (conforme a medida adotada), há poucas razões para supor que sua teoria da justiça global justifique mais do que deveres internacionais de assistência humanitária, cujo cumprimento ocupa um lugar secundário em relação às obrigações de justiça social que devemos a nossos concidadãos. Caracterizei a posição de Miller, inicialmente, como a de “suficiência, não justiça igualitária”. Sua motivação mais forte, no entanto, é defender uma posição de “humanitarismo, não justiça distributiva internacional”. Permanecemos nos limites do liberalismo social.

IGUALITARISMO GLOBAL

Uma segunda posição que ganhou proeminência no debate teórico recente sobre justiça global é a que sustenta, em contraste com o liberalismo social, que deveres bastante extensos de justiça distributiva devem ser reconhecidos internacionalmente. De acordo com essa segunda posição, que Miller denomina “cosmopolitismo moral forte” (Miller, 2007: 27-31), as razões que justificam princípios de justiça igualitária para o âmbito doméstico de uma sociedade democrática também se aplicam globalmente. Se aceitamos princípios liberal-igualitários de justiça social para tratar, normativamente falando, das disparidades socioeconômicas existentes no âmbito interno de uma sociedade democrática, então, de acordo com essa segunda posição, temos de também reconhecer princípios igualitários análogos para lidar com as disparidades socioeconômicas internacionais. Essa posição de

“igualitarismo, não assistência humanitária” rejeita o antimonismo de Rawls no que se refere a distinguir as obrigações de justiça social daquelas de justiça internacional.

Mas há duas versões de monismo em matéria de justiça global. Em uma dessas versões, que alguns denominam “associativa” e outros, “relacional” (Sangiovanni, 2007: 5-8), princípios de justiça igualitária só se aplicam se certas circunstâncias se verificam, a saber, se as pessoas se encontram situadas em relações que são institucionalmente mediadas de modo específico. Princípios de justiça são acionados pela existência de um esquema institucional análogo àquilo que Rawls denominou “estrutura básica da sociedade”, que, segundo ele,

is the primary object of justice because its effects are so profound and present from the start. The intuitive notion here is that this structure contains various social positions and that men born into different positions have different expectations of life determined, in part, by the political system as well as by economic and social circumstances. In this way the institutions of society favor certain starting places over others. These are especially deep inequalities. (...) It is these inequalities, presumably inevitable in the basic structure of any society, to which the principles of social justice must in the first instance apply (Rawls, 1971: 7).

O passo seguinte, para essa primeira versão do monismo, consiste em mostrar que princípios de justiça igualitária, tais como um princípio de diferença de alcance global, aplicam-se porque a sociedade internacional é hoje suficientemente semelhante a suas correspondentes domésticas no que se refere às características que são relevantes para justificar princípios igualitários de justiça distributiva. As características em questão dizem respeito ao grau de integração econômica nos mercados internacionais de bens, capitais e trabalho gerada pelo processo recente de globalização e a crescente densidade institucional que se manifesta em organizações e regimes internacionais, especialmente os que regulam o comércio e o sistema internacional de direitos de propriedade, cujas políticas têm “consequências [que] são profundas e estão presentes desde o início” e que, por isso, dão origem a exigências de justiça.

Essa posição monista foi formulada e defendida nos trabalhos pioneiros de Charles Beitz (1979: 143-153) e Thomas Pogge (1989: cap. 6) sobre justiça global.¹² Mas esses dois expoentes do cosmopolitismo moral, embora sigam sendo proponentes de concepções

¹² Moellendorf (2002) também exemplifica essa variante de monismo sobre a justiça distributiva internacional.

associativas (ou relacionais) de justiça global, não mais interpretam suas exigências com base em princípios de justiça igualitária.¹³ Embora isso pudesse ser objeto de um exame mais pormenorizado, aqui me limito a fazer menção ao que me parece ser uma mudança de posição de dois autores centrais nesse debate teórico.

Vejam os por que a teoria da justiça global de Pogge não pode ser entendida como uma forma de monismo na teoria da justiça. Há dois sentidos em que uma teoria da justiça global pode ser considerada monista. O primeiro diz respeito ao *conteúdo substantivo* da teoria, isto é, os princípios que tem o propósito de justificar. Em *Realizing Rawls*, Pogge sustentou que os compromissos centrais da teoria de Rawls da justiça – o foco na estrutura básica da sociedade e a concepção de todos os seres humanos como pessoas morais livres e iguais – justificariam “abandonar a ênfase primária de Rawls em instituições domésticas em favor de globalizar sua concepção de justiça como um todo”.¹⁴ E contraste com essa posição, o esforço central de Pogge, em seus trabalhos em anos recentes, é o de demonstrar que os arranjos institucionais globais, nisso se incluindo a prerrogativa associada à soberania nacional que Pogge “prerrogativa internacional de recursos naturais”¹⁵, causam danos aos pobres globais; e que aqueles que são beneficiados por esses arranjos institucionais, cerca de um bilhão de pessoas mais privilegiadas do mundo (concentradas nos países ricos e nas elites dos países em desenvolvimento), encontram-se sob um dever de justiça de alterar esses arranjos de forma a erradicar a pobreza severa.¹⁶ Mas a preocupação central da visão de justiça global em que se encontra formulada em obras como *World Poverty and Human Rights* não é a justificação de princípios de justiça igualitária no âmbito internacional, e sim a abolição da pobreza severa. É uma visão não monista em um aspecto importante, naquele do conteúdo substantivo dos princípios de justiça global e que difere, portanto, nesse aspecto, da versão de igualitarismo global que será examinada adiante.

O foco normativo na abolição da pobreza severa não significa que a desigualdade econômica, no nível internacional, não importa. Importa muito, mas sobretudo para explicar

¹³ Estou me referindo a trabalhos recentes de Pogge (2007, 2008 e 2010a) e de Beitz (2009).

¹⁴ Pogge 1989, p. 240.

¹⁵ Trata-se do direito ilimitado que um governo tem, quaisquer que tenham sido os métodos empregados por seus líderes para conquistar o poder político, para utilizar os recursos naturais de um país da maneira que melhor lhe aprouver. Como Pogge (2008: 29-31; 169-172) sustenta, essa prerrogativa, reconhecida pelos arranjos institucionais globais do sistema de Estados, oferece fortes incentivos para a perpetuação de elites políticas predatórias em alguns dos países (como a Nigéria, o Zimbábue ou o Zaire/República Democrática do Congo) nos quais, a despeito de serem ricos em recursos naturais, a pobreza global se concentra.

¹⁶ Sobre o critério de Pogge de pobreza severa, ver nota 3 acima.

por que a abolição da pobreza severa imporá encargos relativamente modestos ao bilhão mais rico da humanidade. Com base em dados de 2008, Pogge estimou que os recursos necessários nos primeiros anos de uma ofensiva séria contra a pobreza global estavam próximos de 300 bilhões de dólares anualmente, o que correspondia somente a 0,8% dos produtos nacionais brutos (PNBs) combinados dos países ricos.¹⁷ Quanto maior a desigualdade econômica é, mais injustificável se torna a perpetuação da pobreza severa no mundo. Mas essa explicação de por que a desigualdade econômica importa, globalmente, não compromete uma teoria da justiça global com a posição monista segundo a qual se princípios de justiça igualitária se aplicam à estrutura básica de uma sociedade democrática, domesticamente, então também se aplicam a disparidades econômicas em âmbito global. Embora a visão de Pogge sobre a justiça seja igualitária, no âmbito doméstico – o que, evidentemente, é uma posição normativa eminentemente controversa –, sua concepção de justiça global não expressa uma posição de justiça igualitária.

Mas essa concepção poderia ser monista em um segundo sentido, a saber, no sentido de G. A. Cohen (1992; 1997) e Liam Murphy (1998) segundo o qual os princípios de justiça que se aplicam a instituições devem também se aplicar a indivíduos e a escolhas pessoais? Pode-se objetar, como fez Herlinde Pauer-Studer em um ensaio de crítica à teoria de Pogge da justiça global, que a posição cosmopolita de Pogge, mesmo evitando o monismo no primeiro sentido discutido acima, incide em uma forma de monismo nesse segundo sentido que tem a implicação problemática, na análise de Pauer-Studer, de justificar encargos excessivamente pesados aos *indivíduos* mais privilegiados dos países desenvolvidos (Pauer-Studer, 2009). A crítica principia pelo tratamento que Pogge dá à distinção tradicional, na filosofia moral e na teoria política normativa, entre “deveres negativos” e “deveres positivos”.

De acordo com Pogge, “human rights impose on us a negative duty not to contribute to the imposition of na institutional order that predictably gives rise to an avoidable human rights deficit without making compensatory protection and reforms efforts for its victims” (Pogge, 2008:).¹⁸ Como os déficits de direitos humanos que Pogge tem em mente dizem respeito, especialmente, a direitos humanos econômicos e sociais básicos, que prescrevem deveres de prover todas as pessoas dos bens, recursos e serviços que lhes permitem

¹⁷ Pogge 2010a, p. 54.

¹⁸ “Nós”, nessa passagem de Pogge, refere-se aos governos e cidadãos mais privilegiados dos países desenvolvidos e às elites dos países em desenvolvimento.

escapar da pobreza severa, sua teoria da justiça global faz colapsar – poder-se-ia objetar – inteiramente a distinção de Kant entre deveres negativos (que estabelecem “deveres estritos” de obediência a agentes especificáveis) e deveres negativos (que estabelecem “obrigações imperfeitas”, que deixam a agentes individuais não especificados o julgamento sobre como e em que medida cumpri-las) (Pauer-Studer, 2009: 11-12). Essa distinção mereceria mais discussão, mas aqui há dois comentários a fazer.

O primeiro é o de que Pogge, como entendo o que ele querendo dizer, emprega o termo “deveres negativos” sobretudo para enfatizar que aquilo que ele tem em mente são deveres de *justiça* como algo distinto de deveres positivos de humanitarismo. Seu propósito não é o de negar a existência de deveres de humanitarismo de alcance global como foi defendida energicamente por Peter Singer já nos anos 1970 (Singer, 1985).¹⁹ Entre outras razões para utilizar o termo, a intenção é a de criticar a posição libertariana, e visões sobre os direitos humanos como a que é formulada por Michael Ignatieff em *Human Rights as Politics and Idolatry* (Ignatieff, 2001), segundo as quais somente violações de direitos civis fundamentais qualificam-se como violações de direitos humanos. Um dos pontos de vista que Pogge objetiva substanciar é o de que violações de direitos humanos econômicos e sociais dos pobres constituem as violações de direitos humanos de mais vasta escala e de efeitos mais dramáticos no mundo de hoje. Um cálculo conservador, como Pogge enfatiza, nos levaria para uma estimativa em torno de 300 milhões de mortes no planeta somente nos 18 anos que se seguiram ao final da Guerra Fria, muitas delas de crianças, que podem ser atribuídas a causas relativas à pobreza (Pogge, 2008: 104).

O que parece é que Pogge quer transcender a distinção convencional entre *deveres negativos* – que são moralmente obrigatórios, mas que se restringem a deveres de não praticar determinadas ações, como a tortura e o genocídio (para mencionar os casos extremos), e cujas exigências recaem exclusivamente sobre agentes individuais identificáveis – e *deveres positivos de assistência* – cujo cumprimento, por agentes não claramente identificáveis, exprime uma forma de virtude mas não é moralmente obrigatório. O ponto central da argumentação de Pogge não é de natureza conceitual: o que ele quer enfatizar é que preciso tratar (normativamente) a não garantia dos direitos sociais e

¹⁹ Estou citando a republicação do artigo, originalmente publicado na *Philosophy and Public Affairs* em 1972, como capítulo de um volume publicado em 1985.

econômicos dos pobres como violações de deveres de *justiça*, não como violações de deveres de assistência humanitária.

Mas possivelmente a principal objeção à concepção de Pogge de dever negativo é a de que implica exigências morais excessivas às atitudes e escolhas de *indivíduos* nas sociedades afluentes. Pauer-Studer (2009: 4-9) endossa a crítica de Pogge (2000) às implicações ultra moralizantes da visão monista de de G. A. Cohen e Murphy no que diz respeito à exigências da justiça social (de uma concepção plausível de justiça social) para os cidadãos individualmente.²⁰ O problema que Pauer-Studer enxerga é o de que, quando se trata da interpretação de Pogge de deveres negativos de alcance global, uma visão similarmente ultra moralizante infecta sua teoria da justiça global. Para Pauer-Studer, “o argumento de Pogge requer, por exemplo, de cada pessoa que se beneficia da ordem econômica global injusta hoje vigente que aja contra as práticas injustas de instituições globais. (...) “a construção de Pogge de deveres negativos que recaem sobre indivíduos que tiram proveito de uma ordem econômica injusta é implausível. Uma teoria da justiça global não pode exigir, como um dever negativo que recai sobre indivíduos, que se engajem em formas de resistência permanente ou de desobediência civil contra organizações internacionais injustas. O direito de ter autonomia na escolha do próprio plano de vida não é compatível com uma posição que exige combate político permanente a ordens políticas injustas, especialmente quando a responsabilidade desses indivíduos não parece estar claramente estabelecida” (Pauer-Studer, 2009: 14-15).

Quaisquer que sejam os problemas que a teoria de Pogge da justiça global tenha, essa linha de crítica parece duvidosa. Pogge coloca grande ênfase na distinção entre o que denomina “análise moral interacional” e “análise moral institucional” (Pogge, 2008: 70-71; 176-178; Pogge, 2010a: 14-19). Para formular a distinção de forma muito sintética, enquanto o foco da análise moral interacional recai em ações realizadas por indivíduos ou agentes coletivos – quer de ações às quais se possa imputar a causa de danos causados a outros, quer de ações para compensar outros pelos danos que lhes foram infligidos – a análise moral institucional enfoca os efeitos de arranjos institucionais sobre como nosso

²⁰ Em Vita (2008: cap. 2) faço uma crítica semelhante à posição de G. A. Cohen ao alcance de princípios de justiça social em uma sociedade democrática, defendendo a posição de que há razões de peso para endossar (contra Cohen) a posição rawlsiana de que princípios de justiça se aplicam à crítica dos arranjos institucionais da estrutura básica da sociedade, e não à crítica de escolhas pessoais que, mesmo sob uma estrutura básica justa, poderiam resultar em quinhões distributivos (de renda e riqueza) desiguais entre os cidadãos individualmente.

mundo social está estruturado. Consideremos, brevemente, as implicações dessa distinção para a interpretação do dever negativo postulado pela teoria de Pogge da justiça global. Com base na análise interacional, as obrigações de compensar os pobres globais pelos danos que lhes são causados, assumiria a forma de esforços realizados por agentes individuais (nisso se incluindo os governos dos países desenvolvidos), como as doações feitas por filantropos, as contribuições individuais a ONGs como a OXFAM ou a Médicos Sem Fronteiras, ou os programas governamentais bilaterais ou multilaterais de ajuda externa, como os programas de Assistência Oficial ao Desenvolvimento. Com base na análise institucional, que é a perspectiva adotada pela teoria de Pogge da justiça global, as iniciativas individuais recomendadas pela análise interacional não são, evidentemente, excluídas. Mas as obrigações de compensar os pobres globais deverão ser cumpridas essencialmente por meio de reformas da ordem institucional global. Como Pogge afirma, “mesmo pequenas mudanças nas normas que regulam o comércio internacional, os empréstimos internacionais, os investimentos, o uso de recursos naturais [a referência é à “prerrogativa internacional de recursos naturais”, mencionada acima²¹], ou a propriedade intelectual podem ter um enorme impacto na incidência global de pobreza que acarreta riscos de vida” (Pogge, 2010b: 432).

Nesse ponto, a objeção teria de ser reformulada. A interpretação institucional do dever negativo que a teoria de Pogge considera correlativa aos direitos humanos econômicos e sociais básicos implica exigências morais excessivas a *indivíduos* dos países ricos? Se o que temos em mente são os encargos morais que os tipos de reformas institucionais necessárias para abolir a pobreza severa no mundo imporiam aos cidadãos de países afluentes, a resposta a essa questão, acredito, é claramente “não”. É implausível sustentar que uma transferência de 0,8% dos PNBs dos países do G7, para financiar programas para combater a pobreza severa em países pobres, limitaria a liberdade de indivíduos, nos países ricos, de se empenhar em realizar seus próprios fins e planos de vida.

Mas talvez o que Pauer-Studer tem em mente não são somente os encargos que recairiam sobre indivíduos, caso uma reforma institucional como o Imposto Tobin ou o Dividendo Global de Recursos²² fosse implementada. Ela também pode ter em mente as

²¹ Ver nota 15 acima.

²² Trata-se da ideia de instituir um imposto internacional que incidiria sobre atividades econômicas que extraem recursos naturais (como os combustíveis fósseis) em larga escala e que causam graves problemas ambientais, entre os quais as mudanças climáticas produzidas pelo aquecimento global. Ver Pogge (2009: cap. 8).

exigências morais que a noção de Pogge de dever negativo impõe aos cidadãos individuais de países desenvolvidos quando se trata da ação necessária para fazer as reformas necessárias ocorrerem. Na passagem que já foi citada acima, afirma-se que “uma teoria da justiça global não pode exigir, como um dever negativo [de não causar danos a pessoas pobres de países pobres] que recai sobre indivíduos, que se engajem em formas de resistência permanente ou de desobediência civil contra organizações internacionais injustas” (Pauer-Studer, 2009: 15). Mas essa afirmação só poderia ser correta sob uma interpretação bastante forte das exigências impostas a agentes individuais pela perspectiva *interacional*. É verdade que, com base na perspectiva moral institucional, as responsabilidades implicadas pelo dever negativo da teoria de Pogge recaem sobretudo sobre os governos e os cidadãos mais privilegiados dos países ricos. Mas essa é uma responsabilidade *coletiva*. É o tipo de responsabilidade que os cidadãos têm em âmbito doméstico, especialmente sob um regime democrático (ou, ao menos, um regime que grau suficiente de autodeterminação política), por aquilo que os governos fazem em seu nome. O que aqui está em questão não é um problema de realismo ou de exequibilidade política, e sim um problema da plausibilidade das exigências morais feitas a indivíduos. É difícil perceber por que a interpretação de Pogge dos deveres de justiça global faz exigências morais mais fortes e implausíveis, aos cidadãos individualmente dos países ricos, do que a interpretação de Rawls da responsabilidade que os cidadãos têm, como um corpo coletivo, pela justiça da estrutura básica de sua sociedade (em âmbito doméstico). Se o que foi dito faz sentido, quaisquer que sejam os demais pontos frágeis que a teoria de Pogge da justiça global possa ter, os pontos de vista de Pogge sobre a justiça não incorrem nesse tipo especial de contradição, a saber, a de defender uma teoria antimonista da justiça, quando se trata da justiça em âmbito doméstico, e uma teoria monista da justiça, quando se trata da justiça em âmbito internacional.

É mais difícil demonstrar cabalmente que Charles Beitz tenha se afastado de sua posição de monismo “associativo” ou “institucional” formulada em inúmeras de suas obras sobre justiça global, a começar de sua obra pioneira, *Political Theory and International Relations* (Beitz 1979). Mas o fato é que em “Human Rights as a Common Concern” (Beitz 2001) e, especialmente, em *The Idea of Human Rights* (Beitz, 2009), ele dissocia sua interpretação da doutrina e da prática dos direitos humanos de uma “teoria da justiça global ideal” (Beitz, 2009: 128). Mas o que seria uma teoria de justiça global “ideal”? Beitz não esclarece, exatamente, o que ele entende por isso, mas podemos supor que ele tem em mente uma teoria que seja incompatível com o fato de que Estados territoriais

independentes seguem sendo a unidade básica da estrutura política mundial. A interpretação da prática global dos direitos humanos tem de levar em conta esse fato e as patologias que lhe estão associadas. Quando perguntamos pelos propósitos justificatórios dessa prática, “we then ask, taking the structural features of such a political order as more-or-less fixed, under what conditions it would be reasonable to expect people to accept and support it” (Beitz, 2009: 131). Beitz prossegue sustentando que a prática global dos direitos humanos é capaz de especificar essas condições de justificação, desde que entendida como um “aparato precautório [*precautionary apparatus*]” que objetiva evitar as duas principais formas de patologia da sociedade de Estados: as graves violações a interesses fundamentais de indivíduos, em âmbito doméstico, e as agressões externas. Essa interpretação dos propósitos justificatórios da prática não requer o comprometimento com nenhuma concepção mais abrangente de justiça global. Ao tratar dos direitos humanos internacionais anti-pobreza, Beitz ressalta que, como esses direitos só estabelecem um limiar de “adequação” em relação aos padrões de vida que devem ser garantidos a todos, “suas exigências devem, por isso, ser compatíveis com uma gama de concepções (de nível doméstico) de justiça distributiva, da mais à menos igualitária, desde que a implementação de cada uma dessas concepções garanta que o limiar seja alcançado” (Beitz, 2009: 162). Beitz, como foi dito acima, afirma não ser correto comprometer sua interpretação dos direitos humanos internacionais com uma teoria da justiça global ideal. Mas também podemos entender sua posição como a defesa de uma concepção de justiça global que estabelece as condições de justificação e de aceitabilidade de uma ordem política mundial que tem, e que, até onde a vista pode enxergar, continuará tendo como um de seus elementos estruturais a existência de jurisdições políticas independentes, cada qual com pretensões a exercer a autoridade política legítima dentro de suas fronteiras. E o que essa concepção prescreve, em matéria de justiça socioeconômica, é a garantia de um padrão não comparativo de adequação, porque a garantia disso fornece a única justificação aceitável, caso os Estados fracassem ou se encontrem impossibilitados de propiciar esse limiar de bem-estar a seus cidadãos, para alguma forma de ação ou de reforma institucional internacionais.

Encontraremos uma defesa intransigente de princípios igualitários de justiça global em outra vertente de monismo sobre as relações entre a justiça em âmbito doméstico e a justiça em âmbito internacional. Para uma visão não relacional de justiça global, defendida por filósofos políticos como Kok-Chor Tan (2004) e Simon Caney (2005; 2009), os princípios igualitários de justiça que se aplicam em âmbito doméstico também se aplicam globalmente

porque uns e outros derivam de um princípio mais fundamental, de natureza pré-institucional, de consideração e respeito iguais que são devidos a todos. Para esse tipo de cosmopolitismo moral, obrigações de justiça distributiva (especificadas por princípios igualitários), como algo distinto de obrigações de assistência humanitária, aplicam-se globalmente independentemente da existência de um sistema de interdependência e cooperação que se qualifique como uma “estrutura básica global” e independentemente da existência de uma estrutura política mundial fundada em Estados territoriais independentes. Simon Caney denomina esse ponto de vista de “concepção centrada na humanidade” de justiça global (Caney, 2009: 391 e *passim*). É desse ponto de vista que a posição “igualitarismo, não humanitarismo” tem sido defendida de modo mais veemente na literatura teórica recente sobre justiça global.

Poderíamos nos perguntar como se poderia interpretar um critério de igualdade distributiva global, mas, antes disso, o que chama a atenção nessa posição é o argumento com base no qual se extrai uma concepção de justiça igualitária do princípio de que uma consideração e um respeito iguais são devidos a todos globalmente. Trata-se de uma versão globalizada do “argumento (rawlsiano) da arbitrariedade moral”, segundo o qual é injusto que as pessoas sofram as consequências distributivas de diferenças pelas quais não são responsáveis, interpretado de forma independente de quaisquer relações ou vínculos de natureza institucional.²³ Como sustentou Thomas Pogge, em uma passagem de seu *Realizing Rawls* que costuma ser mencionada nesse contexto, “a nacionalidade é somente outra contingência profunda (como a dotação genética, raça, gênero e classe social), somente outra base de desigualdades institucionais que são inescapáveis e que se fazem presentes desde o nascimento” (Pogge, 1989: 247). Se temos uma obrigação de justiça de mitigar ou de neutralizar as desigualdades de perspectivas socioeconômicas, em âmbito doméstico, que se devem a fatores moralmente arbitrários como a etnia, o sexo ou a classe social de uma pessoa, então temos uma obrigação similar de mitigar ou de neutralizar as desigualdades de perspectivas socioeconômicas, em âmbito global, que se devem a um fator que também é moralmente arbitrário, a saber, o lugar de nascimento. Dessa premissa da arbitrariedade moral do país de nascimento, para o “cosmopolitismo baseado na humanidade”, segue-se que é injusto que as pessoas tenham oportunidades

²³ Enfatizei a importância desse argumento como fundamento normativo de uma concepção liberal-igualitária de justiça distributiva para os arranjos institucionais básicos de sociedade democrática em Vita (2008: 37-60) e em Vita (2012: 304-306).

desiguais, globalmente, por conta de diferenças moralmente arbitrárias como a nacionalidade ou a condição de cidadão(ã) de um Estado.

Observe-se que essa linha de argumentação, para Simon Caney, coloca em questão não somente o liberalismo social de Rawls e Miller como também o cosmopolitismo relacional que antes foi mencionado. O institucionalismo de Pogge é rejeitado, quer dele derive uma concepção mais igualitária de justiça distributiva internacional (que se expressa na globalização do princípio de diferença da teoria de Rawls) ou um padrão não comparativo de justiça (que se exprime na ideia de abolição da pobreza severa). Para Caney (e Tan), se há, como Pogge sustenta, uma ordem institucional global injusta que gera desigualdades e pobreza severa, não é isso que justifica por que o alcance da justiça igualitária deve ser global; essa é somente uma consideração de reforço, que explica por que nossas obrigações globais de justiça são mais pesadas (Caney, 2009: 399).

Mas somente a globalização do argumento da arbitrariedade moral não oferece mais do que uma justificação rudimentar para o igualitarismo global. Para essa vertente de cosmopolitismo, caberia aos não monistas em matéria de justiça social explicar por que os princípios que se aplicam ao âmbito internacional diferem daqueles que se aplicam domesticamente, à estrutura básica de uma sociedade democrática. A questão é relevante, e está entre aquelas que têm de ser enfrentadas pelos que defendem a rejeição ao monismo. Mas observe-se, antes de tudo, que isso inverte o ônus da prova. Por que um conjunto único de princípios de justiça sempre se aplicaria doméstica e globalmente, quer se trate de um critério rawlsiano de justiça ou, talvez, um “igualitarismo de fortuna” global, segundo o qual “the aim of distributive justice is to counter the effects of unchosen inequality of circumstances on persons, and not to compensate them for their (poor) choices”? A resposta mais proeminente a essa questão, oferecida pelo cosmopolitismo baseado na humanidade, consiste em uma versão globalizada do argumento da arbitrariedade moral. Mas isso torna tautológico a argumento a favor do igualitarismo global. Como Andrea Sangiovanni (2011: 574) mostrou, podemos formular esse argumento da seguinte forma: como devemos neutralizar diferenças globais de perspectivas de vida que se devem a circunstâncias não escolhidas, devemos neutralizar as desigualdades de perspectivas que se devem ao país de nascimento. Segue-se de forma direta da premissa que quaisquer disparidades relativas de renda, riqueza ou de oportunidades sociais que se devem à nacionalidade ou à participação em um esquema institucional doméstico são *ipso facto*

consideradas injustas. A conclusão – a igualdade global deve ser promovida – não é mais do que uma paráfrase da premissa do argumento.

O mínimo que se poderia esperar, para que a conclusão não pressuponha aquilo que deve ser demonstrado, é um argumento independente que mostre por que deveríamos considerar a nacionalidade, ou a condição de cidadão de determinado Estado,²⁴ moralmente arbitrária da mesma maneira que a etnia, o sexo ou a “loteria social” (que determina a posição social de uma pessoa, na sociedade, ao nascer) o são. Há um sentido óbvio em que essa analogia é verdadeira, considerando-se que ninguém escolhe seu país de nascimento e que nascer em um país da África Subsaariana ou, alternativamente, em um país da OCDE, impacta de forma dramática as perspectivas de vida de uma pessoa. Mas não é preciso concordar em toda linha com a análise de David Miller da nacionalidade, antes mencionada, para admitir que a condição de ser cidadão de um Estado difere, em um sentido normativamente relevante, de outros atributos moralmente arbitrários, como o sexo ou a etnia de uma pessoa. Como Miller (2007: 31-33) observa, há uma ambiguidade no uso da expressão “arbitrariedade moral” no argumento do cosmopolitismo baseado na humanidade. Uma característica de uma pessoa pode ser “moralmente arbitrária” no sentido de que a pessoa não pode ser considerada moralmente responsável pela característica em questão. Nesse primeiro sentido, a nacionalidade, ou a cidadania, é um atributo arbitrário na grande maioria dos casos. Em um segundo sentido, menos trivial, uma característica é moralmente arbitrária porque se considera que não deveria afetar a forma como a pessoa é tratada e, em especial, não poderia justificar tratamento desigual. Se a nacionalidade é arbitrária nesse segundo sentido, então as desigualdades de perspectivas de vida que existem entre pessoas que pertencem a comunidades políticas distintas são injustificadas. Mas, como sustenta Miller, “there has to be a *substantive* argument for the irrelevance of nationality, not merely a formal argument that trades on the ambiguity of ‘arbitrariness’” (Miller, 2007: 33). A dificuldade de colocar a nacionalidade entre os fatores moralmente arbitrários, nesse segundo sentido de arbitrariedade, está em sua conexão com uma ideia de agência ou de responsabilidade coletiva que está associada à autodeterminação política. Essa ideia (de responsabilidade nacional) deve ser qualificada, quando privações severas estão em questão, sobretudo se essas privações são sofridas

²⁴ Embora a distinção entre identidade nacional e cidadania comum possa constituir um problema para a perspectiva normativa nacionalista de David Miller, da ótica da presente discussão “nacionalidade” e a “condição de ser membro de um mesmo Estado” estão sendo tratadas como equivalentes.

por pessoas que vivem sob regimes ditatoriais e que, por isso, se veem impedidas de participar de decisões políticas que poderiam melhorar suas perspectivas de vida,²⁵ mas parece pouco plausível rejeitá-la inteiramente quando se trata de lidar com as disparidades relativas de recursos entre os cidadãos de diferentes Estados. Basta atribuir algum peso normativo à autodeterminação política nacional para que afastamentos significativos em relação ao um padrão de igualdade global, como quer que seja definido, tenham de ser admitidos.

A crítica de Miller ao cosmopolitismo baseado na humanidade apoia-se no valor moral da nacionalidade. Para Miller, é preciso que os Estados tenham uma nacionalidade compartilhada para que fins comuns possam ser perseguidos.²⁶ Em especial, uma identidade nacional compartilhada é necessária para que políticas públicas redistributivas sejam colocadas em prática e para que exista no grau exigido, entre os cidadãos, a disposição de arcar com os custos impostos pela justiça social. A identidade nacional compartilhada é o fundamento normativo da responsabilidade coletiva nacional – o que inclui a responsabilidade por instituições e políticas domésticas que podem resultar em disparidades distributivas em âmbito global. Mas não é preciso recorrer ao nacionalismo para criticar a vertente de cosmopolitismo que estamos considerando. O que aqui quero ressaltar é o contraste entre uma perspectiva não institucional ou, como foi denominada antes, não relacional de justiça, e uma perspectiva relacional. Embora esse contraste, por si só, não seja suficiente para demonstrar cabalmente a superioridade de um enfoque relacional a um enfoque não relacional como o cosmopolitismo baseado na humanidade, ele se presta a evidenciar duas formas muito distintas de pensar a justiça, em geral, e a justiça global, em particular. E se presta, sobretudo, a justificar a posição assumida neste ensaio.

Para colocar esse contraste em foco, consideremos uma passagem de Kok-Chor Tan:

(...) globalization, the greater economic 'mutual connexion', has made the question of global justice all the more pertinent. But it is important not to misunderstand the relationship

²⁵ Alguém poderia objetar que, mesmo que a nacionalidade não possa ser considerada um fator moralmente arbitrário, em um sentido geral, ela deveria sê-lo nesse caso particular. Se a implicação disso é a de que, em casos assim, a responsabilidade de resgatar essas pessoas da pobreza severa em que se encontram não se restringe somente a instituições e elites políticas domésticas, sobre as quais essas pessoas não exercem nenhum controle, isso corresponde precisamente àquilo que a concepção de justiça global aqui proposta recomenda.

²⁶ Esse argumento é mais desenvolvido em Miller (1995). Em Miller (2000: cap. 9), o argumento é o de que a nacionalidade comum é a única coisa que pode gerar a confiança e a lealdade que uma cidadania republicana requer.

between justice and institutions. The fact of shared institutional arrangements makes justice considerations necessary; but the existence of such arrangements is *not* a prerequisite condition for justice. In other words, while a shared social scheme is a sufficient condition for justice, it is not a necessary one. On the contrary, that our actions or omissions have moral implications for others is a sufficient condition for others to make demands of justice on us (...). The fact that we share 'the earth's surface' in common [como Kant sustentou em "A paz perpétua"] is sufficient for making justice considerations relevant. The requirements of justice are prior to institutional arrangements, and justice can call us to establish common institutions where none existed if doing so is necessary to facilitate its ends (Tan, 2004: 33-34).

O que Tan está sugerindo é que podemos pensar o que a justiça requer, em âmbito global, sem levar em conta, necessariamente, os arranjos institucionais existentes. De fato, é isso que o cosmopolitismo baseado na humanidade faz. Para passar da premissa da consideração igual que é devida a todos para a justificação, com base no argumento da arbitrariedade moral, de uma concepção de justiça igualitária global, nenhuma referência é necessária a características institucionais da ordem econômica e política global. Não é desse modo que o argumento da arbitrariedade moral entra na justificação de uma concepção rawlsiana de justiça para o âmbito doméstico de uma sociedade democrática. A reflexão sobre a justiça social, dessa perspectiva, é condicionada por fatos sobre instituições desde o princípio. As exigências da justiça não são, como Tan afirma na passagem citada acima, "prévias a instituições". E por que, da ótica da perspectiva rawlsiana, não o são?

Para responder a essa questão é preciso deter-se um pouco mais na distinção, já mencionada antes mais de uma vez, entre teorias "monistas" e "não monistas" ou "antimonistas" sobre a justiça. A questão mais relevante que essa distinção levanta é: instituições sociais fazem diferença, não instrumentalmente, para determinar a força e o alcance de deveres de justiça? O monismo responde negativamente a essa questão. Ao negar que instituições façam uma diferença fundamental para explicar a força e o alcance de deveres de justiça, o monismo sustenta que se deve fazer o que seja que contribua para melhorar a distribuição (de acordo com o *distribuendum* adotado) como um todo e, se o monismo se combina com o cosmopolitismo, como é o caso do cosmopolitismo centrado na humanidade, o dever de fazer isso tem alcance global. De acordo com Liam Murphy,

On the dualist view [“antimonista”, em nossa discussão], our concern with inequality or the amount of suffering abroad is necessarily *mediated* through institutional structures. But if the equality or well-being is the underlying concern that produces a theory of justice, why would people not be directly concerned about these things? If people have a duty to promote just institutions, why do they lack a duty to promote whatever it is that just institutions are *for*? (...) monism does not see the responsibilities of people as fundamentally mediated by the question of institutional design in the way dualism does (Murphy, 1999: 280).

Como Thomas Pogge observou em seu ensaio de crítica à posição monista de G.A. Cohen e Liam Murphy²⁷, há duas formas distintas de pensar a justiça. O monismo vê a justiça, acima de tudo, como uma característica de estados do mundo e da distribuição de bens e males entre indivíduos. Todos os fatores sob controle humano que afetam essa distribuição, de arranjos institucionais a escolhas pessoais, são justos na medida em que promovam a qualidade moral dessa distribuição (Pogge, 2000: 168-169). Trata-se de um enfoque profundamente consequencialista sobre a justiça. “In contrast to this essentially consequentialist framework”, diz Pogge, “dualism is motivated by this nonconsequentialist idea that justice inheres in human actions and relationships, that one’s moral relationship toward others is affected by the character of one’s involvement in their fate” (Pogge, 2000: 169).

Essa distinção entre um “enfoque relacional” e um enfoque monista que tem um forte componente de consequencialismo moral também está no centro da distinção que Rainer Forst estabelece, em um ensaio recente, entre uma interpretação da justiça “orientada para o recipiente” e uma interpretação da justiça “baseada na estrutura” (Forst, 2014). Embora o objetivo central dessa distinção seja contrapor uma interpretação estrutural da justiça à modalidade de consequencialismo do enfoque da capacidade de Amartya Sen e Martha Nussbaum, a crítica de Forst à justiça “orientada para o recipiente” também se aplica, acredito, ao monismo consequencialista que aqui estamos examinando. Negligenciando-se a natureza estrutural e institucional da justiça (e da injustiça), é como se se supusesse a existência de uma grande máquina distributiva que só precisa ser programada corretamente empregando-se a métrica apropriada de justiça (Forst, 2014: 26) ou, poderíamos acrescentar, o princípio pré-institucional apropriado de justiça. A justiça, como sustenta Forst de um modo que ecoa a distinção de Rawls entre “justiça distributiva” e “justiça

²⁷ Ver a nota 4 acima.

alocativa”²⁸, é sempre de natureza relacional: ela não pergunta por estados de coisas, nem (diretamente) pela distribuição de bens ou de qualidade de vida entre as pessoas, mas por relações entre pessoas e por aquilo que cada um deve aos demais e por que razões. As exigências da justiça são acionadas por contextos nos quais o que está em questão são relações entre pessoas que necessitam de justificação, nos quais aqueles que estão envolvidos encontram-se vinculados por relações que envolvem coerção e cooperação na produção e distribuição de bens. O que a justiça requer, sustenta Forst de uma forma que parece muito próxima do enfoque institucional rawlsiano, é a erradicação da dominação social (Forst, 2014: 27). É dessa perspectiva relacional, e não como princípio pré-institucional de justiça (como um princípio de “igualitarismo de fortuna”) que o argumento de Rawls da arbitrariedade moral deve ser entendido.

É porque a estrutura básica da sociedade, da qual (normalmente) não existe a opção de “saída”, é colocada em prática de forma coercitiva e tem efeitos “profundos e desde o início” sobre as perspectivas socioeconômicas de todos aqueles que estão sujeitos a suas normas, que nos perguntamos pelo que seria preciso para que esse sistema institucional pudesse ser justificado. Os nexos institucionais entre os cidadãos de uma sociedade democrática, que resultam do emprego da coerção coletiva e determinam a distribuição de bens – direitos e liberdades fundamentais, oportunidades educacionais e ocupacionais, renda e riqueza – que são essenciais para que cada pessoa possa fazer algo de valioso de sua vida, não podem ser justificados a todos se são moldados para beneficiar os que levam a melhor na “loteria genética” e na “loteria social”. Os dois princípios da teoria de Rawls são propostos como um ideal de justiça igualitária que objetiva mitigar os efeitos de fatores moralmente arbitrários na distribuição institucional de direitos e deveres fundamentais, dos benefícios e encargos da cooperação social e, desse modo, tornar essa distribuição justificável a cidadãos considerados livres e iguais. Esse é o “papel social” ou o “papel prático” que uma concepção publicamente aceitável de justiça desempenha: o de proporcionar “a publicly recognized point of view from which all citizens can examine before one another whether their political and social institutions are just” (Rawls, 2005: 9).²⁹ Para

²⁸ Enquanto a “justiça alocativa”, que Rawls associa ao consequencialismo utilitarista, objetiva garantir certo padrão de distribuição de bens entre pessoas, independentemente de nexos institucionais e das relações cooperativas existentes entre elas, a “justiça distributiva”, para a “justiça como equidade”, ocupa-se dos termos equitativos de cooperação que devem se aplicar ao sistema público de normas sob o qual as pessoas produzem e distribuem esses bens entre elas (Rawls, 1971: 88-89).

²⁹ Ver Rawls (1971: 3-6 e 58) para a formulação da mesma ideia em *Uma teoria da justiça*.

ser publicamente aceitável, é essencial que uma concepção de justiça seja capaz de desempenhar esse papel prático.

Duas implicações importantes para a teorização sobre a justiça social seguem-se do que acabo de afirmar: por um lado, leva-se em conta que os arranjos institucionais existentes, políticos e sociais, apoiados na coerção coletiva que os cidadãos de uma sociedade democrática exercem uns sobre os outros, têm efeitos decisivos sobre as perspectivas socioeconômicas de cada pessoa; de outro, ao especificar que exigências esses arranjos institucionais devem idealmente satisfazer para que sejam justificáveis a todos, uma concepção de justiça que é capaz de desempenhar esse papel prático não é contaminada, como Tan parece temer, pelas injustiças das instituições existentes. Trata-se de uma concepção formulada no âmbito do que Rawls denomina “teoria ideal” da justiça. Mas, como observa Michael Blake (2001) em importante ensaio sobre essa temática, uma teoria ideal de tipo institucional “is the most likely to give us guidance in the real world; it does this not by accepting nonideal conditions, but by showing us how our institutions might be justified under ideal circumstances” (Blake, 2001: 264, nota 7). Isso corresponde ao propósito central da filosofia política tal como concebida por Rawls, que é o de formular o que ele denominou uma “utopia realista”.³⁰ E uma das condições para que uma concepção de justiça seja realisticamente utópica é a de que “seus princípios e preceitos fundamentais sejam praticáveis e aplicáveis a arranjos sociais e políticos existentes” (Rawls, 1999: 13).

O cosmopolitismo baseado na humanidade, como já vimos, deriva uma concepção de justiça igualitária de alcance global, mediante uma versão globalizada do argumento da arbitrariedade moral, de uma norma pré-política e pré-institucional de respeito e consideração iguais devidos a todos globalmente. Podemos nos perguntar como uma estrutura básica global deveria ser para satisfazer as exigências de uma teoria ideal da justiça dessa natureza. Embora pareça difícil saber até por onde se deveria começar para responder a essa questão,³¹ a questão fundamental, da ótica de uma perspectiva relacional,

³⁰ Para Rawls, “a filosofia política é realisticamente utópica quando estende aquilo que ordinariamente se tomam como os limites da possibilidade política praticável e, ao fazer isso, nos reconcilia com nossa condição social e política” (Rawls, 1999: 11).

³¹ Como Miller (2007:62-68) observa, embora seja claramente possível identificar desigualdades gritantes de educação e saúde entre pessoas de diferentes países, parece muito difícil dar um significado preciso, mesmo como uma questão puramente normativa, a uma ideia de igualdade global de oportunidades. É possível conceber reformas institucionais para evitar (ou ao menos reduzir substancialmente) as cerca de 18 milhões de mortes que ocorrem anualmente no mundo em virtude de doenças curáveis e que estão associadas à pobreza severa. Nessa direção, Thomas Pogge (2008: 222-261) propôs a instituição de um regime internacional diferenciado de patentes

é outra. Ao invés de perguntar o que uma concepção pré-institucional de justiça requer dos arranjos institucionais globais, temos de perguntar por aquilo que é preciso para que as instituições da ordem econômica e política global possam ser justificadas. Essa é a pergunta a ser feita se queremos que nossa concepção de justiça global seja capaz de oferecer orientação à ação.

NEM HUMANITARISMO, NEM IGUALITARISMO

Que concepção de justiça é a mais justificável – porque capaz de exercer seu papel prático – para as circunstâncias da ordem política global contemporânea, que se caracteriza, de um lado, por uma combinação de condições de globalização econômica, interdependência e aumento da densidade institucional que dão origem a exigências de justiça, e, de outro, pelo fato de que Estados soberanos e separados seguem sendo a unidade básica da organização política mundial? Este é o problema a ser enfrentado, se o que se tem em vista é contribuir para a formulação de uma teoria da justiça socioeconômica global alternativa tanto ao liberalismo social como ao igualitarismo baseado na humanidade. Com o liberalismo social, essa perspectiva alternativa compartilha da rejeição ao monismo na teoria da justiça. Mas a rejeição ao monismo não implica aceitar a tese do liberalismo social segundo a qual, fora das formas de coerção e de cooperação na produção de bens coletivos que são características das relações associativas que Estados soberanos criam entre seus cidadãos, nada se aplica, em matéria de normas de justiça econômica, que ultrapasse os limites da assistência humanitária. Essa tese do liberalismo social, que é de caráter associativo, foi vigorosamente defendida por Thomas Nagel (2005).

A argumentação de Nagel merece um exame cuidadoso. Mas, para os propósitos do momento, basta dizer o seguinte: uma coisa é sustentar que os vínculos associativos em que as pessoas se colocam umas em relação às outras como membros de um mesmo Estado, na dupla condição de cidadãos que estão sujeitos a normas de cumprimento

para garantir o acesso de pessoas pobres a remédios essenciais (aqueles que são vitais à sobrevivência) e para fomentar o desenvolvimento de novas drogas essenciais, como vacinas contra a AIDS/HIV e a malária (duas epidemias que têm efeitos devastadores em países pobres). Mas é difícil imaginar que reformas institucionais seriam necessárias para garantir, por exemplo, uma *igualdade* de oportunidades educacionais entre pessoas de sociedades diferentes.

obrigatório e que, como Nagel argumenta, são corresponsáveis por essas normas³², justificam princípios de justiça *igualitária*; outra, muito mais discutível, é sustentar que somente o Estado, e os vínculos associativos que cria entre seus cidadãos, pode dar origem a exigências de justiça (Cohen e Sabel, 2006: 163). Contra esta segunda proposição, o argumento é o de que, a despeito de as formas de coerção e de cooperação existentes no plano internacional diferirem daquelas que caracterizam as relações entre os cidadãos de um Estado soberano, é moralmente injustificado restringir as exigências de justiça somente às relações associativas internas ao Estado soberano. Embora não se possa afirmar que caracterizam um sistema de cooperação semelhante à “estrutura básica da sociedade”, no sentido de Rawls, as instituições e regimes da ordem econômica e política global, como as normas do comércio internacional, as normas que regulam (ou que deveriam regular) as condições de trabalho e as normas do sistema financeiro global e do regime internacional de comércio e de direitos de propriedade são suficientemente coercitivos para que nenhum país possa escapar de suas consequências; e seus efeitos distributivos respondem, pelo menos em parte, pelos níveis de desigualdade e pobreza hoje existentes no mundo.³³ Esse argumento, que é tanto normativo como empírico, objetiva demonstrar que, se efeitos distributivos significativos podem ser imputados a instituições e regimes internacionais, então aqueles que hoje são os beneficiários desses arranjos institucionais encontram-se sob uma obrigação de justiça, quer reconheçam isso ou não, de alterá-los no sentido de promover a abolição da pobreza severa no mundo. Não podemos supor – o que é uma implicação do liberalismo social – que organizações e agências internacionais como a OIT, o Banco Mundial, o FMI e a OMC possam tomar decisões altamente consequenciais sobre normas internacionais em um vazio normativo.³⁴ Entre outras considerações que podem

³² Nagel interpreta de modo hobbesiano a condição de que somos “co-autores” das normas do sistema coercitivamente imposto pelo soberano, o que, em determinadas circunstâncias, é uma suposição bastante forte. Mas não é preciso se deter nesse ponto no momento.

³³ Poder-se-ia objetar que o argumento, nesse ponto, deveria evitar se pronunciar sobre a existência de uma estrutura básica global. Essa observação é precisa. De fato, a posição sobre a justiça global aqui sustentada depende da suposição de que já não vivemos em um mundo constituído por comunidades políticas separadas e autossuficientes, nas quais relações associativas gerem deveres de justiça somente entre concidadãos, nem vivemos ainda em um mundo no qual arranjos institucionais globais exerçam formas de coerção (por exemplo, por meio do direito civil ou do direito tributário) que incidam sobre *indivíduos* e forneçam bens coletivos que são necessários para que *indivíduos* possam perseguir um plano de vida e que, por isso, ativem princípios de justiça *igualitária*. De um ponto de vista relacional, só é possível especular, como faz Julius (2006: 190-192), que, se certo limiar de conectividade internacional fosse ultrapassado, fazendo com que a sociedade internacional se aproximasse dessa segunda descrição, o alcance global de uma norma de justiça como o princípio de diferença se justificaria.

³⁴ No contexto de uma discussão sobre a legitimidade de instituições internacionais geradoras de normas, Allan Buchanan (2010a) contesta a visão de que o direito internacional é uma mera

ser relevantes (como as que dizem respeito a normas de governança), exigências de justiça socioeconômica têm de ser levadas em conta. Como já foi mencionado antes, mesmo reformas institucionais de escala relativamente modesta, como a abolição das barreiras tarifárias e não tarifárias que os países ricos impõem à importação de produtos agrícolas, têxteis e outras manufaturas intensivas em trabalho dos países pobres ou a instituição de um regime internacional diferenciado de patentes de remédios essenciais, como proposto por Thomas Pogge³⁵, teriam um impacto significativo sobre a pobreza severa global.³⁶

Mas, em contraste com a posição defendida pelo cosmopolitismo baseado na humanidade, essas exigências de justiça global são mais bem captadas, normativamente falando, por uma concepção de suficiência que tem por componente central certa interpretação dos direitos humanos internacionais. Essa é a segunda parte da argumentação, que aqui formulo de forma preliminar, muito mais como um roteiro para pesquisa e reflexão ulteriores.

Essa argumentação compartilha, com o cosmopolitismo baseado na humanidade, da premissa do cosmopolitismo moral, já mencionada antes, tal como formulada por Thomas Pogge: (1) seres humanos, ou pessoas, são as unidades fundamentais de preocupação moral; (2) o status de unidade fundamental de preocupação moral estende-se igualmente a todos os seres humanos; e (3) esse status especial tem força global (Pogge, 2008: 175). Mas o que se segue dessa premissa do cosmopolitismo moral, quando se trata de especificar uma perspectiva normativa com base na qual é possível lidar com desigualdades e com a pobreza *globais*, é uma concepção não comparativa de justiça e não, como sustenta o cosmopolitismo baseado na humanidade, uma concepção de justiça

criação de Estados, por meio de tratados e do direito costumeiro internacional. Mesmo que Estados tenham voluntariamente consentido à criação de instituições de governança global, como a OMC e regimes internacionais, essas instituições adquirem uma capacidade própria (e crescente) de geração de normas de direito internacional que, por isso, já não podem mais ser entendidas somente como uma expressão do consentimento de Estados. Essa é uma das razões que explicam por que a legitimidade dessas instituições, e a justiça de suas decisões, sejam colocadas em questão. Elas já não dependem exclusivamente do consentimento estatal, não são responsabilizáveis perante públicos democráticos e, a despeito disso, estão se tomando crescentemente consecutivas para o bem-estar individual (Buchanan, 2010a: 93).

³⁵ Ver nota 22 acima.

³⁶ Pogge (2010a: 55) estima que reformas institucionais (como a adoção de um Imposto Tobin ou de um Dividendo Global de Recursos [Pogge, 2008: cap. 8]) que assegurassem 300 bilhões de dólares anualmente (0,8% dos PNBs combinados dos países ricos), não para “despejar dinheiro no problema”, mas para possibilitar ações, tais como o financiamento de serviços de saúde e educação básicas, de programas de vacinação, de moradia básica, de saneamento básico, de infraestrutura física, etc., poderiam garantir a erradicação da pobreza severa no mundo.

global igualitária.³⁷Recordemos que, para uma perspectiva relacional ou associativa, uma concepção de justiça só se justifica se for capaz de desempenhar seu papel prático. E, para cumprir com essa condição, é preciso que a concepção em questão especifique que exigências as instituições existentes devem satisfazer para que possam ser justificadas a todos que estão sujeitos aos seus efeitos. Quando se trata da justificação de uma concepção de justiça global, essa justificação é condicionada por uma ideia de legitimidade internacional que já foi introduzida antes, na discussão da posição de Miller. Somente direitos humanos internacionais podem oferecer um padrão de justificação e de legitimidade internacionais em uma organização política mundial – e isso é um fato sobre os arranjos institucionais existentes, que não pode ser ignorado na justificação de uma concepção de justiça global – na qual Estados soberanos e territoriais ainda constituem a unidade básica. Desse ponto de vista, certos interesses humanos fundamentais só se qualificam como direitos humanos internacionais se a violação ou a não garantia desses direitos, no âmbito doméstico, constituírem razões suficientemente fortes para justificar a imputação de deveres não somente a cada um dos Estados, em âmbito doméstico, mas também à comunidade internacional, entendendo-se por isso os demais Estados (além daquele no qual violações de direitos humanos podem ocorrer), organizações e instituições internacionais (Christiano, 2013: 302). Diversamente do que supõem Miller e, mais ainda, Michael Ignatieff, essa ideia de legitimidade internacional não nos compromete com uma concepção minimalista de direitos humanos.³⁸O que deve contar como direitos humanos internacionais, quando disparidades socioeconômicas e desigualdades profundamente arraigadas (como as de gênero) estão em questão, é parte da discussão.

CONCEPÇÃO ÉTICA E CONCEPÇÃO POLÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS

Nesse ponto, pode ser proveitoso à discussão distinguir duas concepções filosóficas acerca dos direitos humanos: uma “concepção ética” e uma “concepção política”. A doutrina

³⁷ Esse ponto de vista coincidiria com o de Miller, que foi examinado antes, se a posição de Miller não acabasse por colapsar, como procurei mostrar, em uma defesa de obrigações de assistência humanitária.

³⁸ Para Ignatieff, os direitos humanos “propriamente ditos” (para utilizar a expressão de Rawls) não incluem direitos econômicos e sociais, reduzindo-se a um núcleo restrito de direitos civis e políticos que são necessários para proteger os seres humanos da crueldade (Ignatieff, 2001: 89 e 173).

ética dos direitos humanos os concebe, na tradição da doutrina dos direitos naturais de inícios da Era Moderna, como direitos morais que podem ser invocados como fundamento da crítica a leis e práticas sociais existentes e que são fundados em nada mais do que nossa humanidade comum. Em particular, esses direitos podem ser formulados e justificados sem que se faça referência ao sistema de Estados e sem qualquer referência ao fenômeno legal-institucional dos direitos humanos internacionais, embora se possa sustentar que a formulação bem-sucedida de uma teoria dos direitos humanos compreendidos como direitos morais é um passo prévio indispensável à crítica da prática dos direitos humanos. A concepção filosófica contemporânea mais influente dos direitos humanos, nessa vertente, é a formulada por James Griffin em *On Human Rights* (Griffin 2008).³⁹

Para Griffin, os direitos humanos podem ser interpretados como proteções àquilo que denomina nossa “personhood” ou nossa “agência normativa” (Griffin, 2008: 149). “A vida humana”, diz Griffin, “é diferente da vida de outros animais. Nós humanos temos uma concepção de nós mesmos e de nosso passado e futuro. Refletimos e avaliamos (...). E valorizamos nosso status como seres humanos de forma especialmente elevada, muitas vezes acima até mesmo de nossa felicidade. Esse status centra-se na condição de sermos agentes – deliberando, avaliando, escolhendo e agindo para alcançarmos o que entendemos ser a boa vida para nós mesmos” (Griffin, 2008: 32-33). Essa ideia de que somos não somente agentes, mas agentes morais em um sentido específico – é isso que Griffin está entendendo por “agência normativa” – pode ser decomposta em três componentes: (1) autonomia ou a capacidade de “escolher o próprio caminho na vida”; (2) bem-estar mínimo ou provisão mínima ou certo mínimo de educação e informação, bem como certa provisão mínima de recursos e capacidades que são necessários para uma pessoa exercer essa forma de autonomia de forma efetiva; e (3) liberdade, isto é, a condição de não ser impedido de exercer a capacidade de agência normativa em virtude da ação coercitiva de outros (Griffin, 2008: 32-33). Todos os direitos humanos – ou, melhor dizendo, todos aqueles direitos que são candidatos plausíveis a direitos humanos – podem ser derivados, para Griffin, desses três direitos humanos morais (ou naturais) de nível mais elevado. Griffin vê como vantagens de sua teoria as de que permitiria especificar o conteúdo dos direitos humanos e, em conexão com isso, ofereceria uma forma de lidar com o problema da inflação de direitos humanos; ademais disso, ofereceria uma interpretação

³⁹ Ver também Tasioulas (2007).

normativamente apropriada para a ideia, expressa nos principais documentos internacionais de direitos humanos, de que os direitos humanos se fundam na “dignidade” das pessoas. “Adotar a interpretação dos direitos humanos com base na ideia de *personhood* significa adotar a agência normativa como a interpretação da ‘dignidade da pessoa humana’ quando essa expressão é empregada como fundamento dos direitos humanos” (Griffin, 2008: 152).

Há ao menos dois problemas que podem ser apontados com respeito às supostas vantagens de uma teoria que concebe os direitos humanos essencialmente como proteções à agência normativa. Ambos decorrem de uma visão austera dos direitos humanos como direitos morais pré-institucionais e pré-sociais, que especifica o conteúdo dos direitos humanos de uma forma que pode discrepar fortemente da lista de direitos que são efetivamente afirmados pela doutrina internacional dos direitos humanos. Griffin pode ver isso como uma vantagem de sua teoria (perante a doutrina internacional), pois impor limites, com base em uma interpretação normativamente justificada, à proliferação de direitos humanos. Os direitos humanos interpretados com base na ideia de agência normativa “são direitos, não a tudo aquilo que promova o bem ou o florescimento humano, mas somente àquilo que é necessário ao status humano” (Griffin, 2008: 34). Ao interpretar o componente de bem-estar de sua concepção de agência normativa, mencionado acima, Griffin sustenta que aquilo que esse componente requer é somente “provisão mínima”: ter acesso à educação e informação “mínimas” e a uma “provisão mínima de recursos e oportunidades”. Mas, como observa Joseph Raz sobre isso, “se mínimo significa ter alguma informação e alguns recursos e oportunidades, por menores que sejam, trata-se de um padrão fácil de ser satisfeito e quase impossível de ser violado” (Raz, 2009: 326). O que Griffin pode ter em mente, então, é uma concepção expandida da capacidade para a agência normativa, que abarca as proteções, recursos e oportunidades que nos possibilitem ser “um agente, no sentido mais pleno do que somos capazes” (Griffin, 2009: 33). Mas, e esse é o primeiro problema, se uma concepção minimalista das condições necessárias para uma pessoa ser um agente normativo é inócua e não tem como gerar a maior parte dos direitos incluídos na lista convencional de direitos humanos, a concepção expandida incorre justamente na indeterminação que Griffin quer evitar (Buchanan, 2010: 695). Com base na concepção expandida, para a qual não se trata somente de proteger a capacidade para a agência normativa, mas sobretudo condições para o exercício (“razoavelmente efetivo”) dessa capacidade, não é possível estabelecer uma distinção de princípio entre o que os

direitos humanos garantem e o que as condições para ter uma boa vida requerem (Raz, 2009: 327).

O segundo problema (no que se refere às supostas vantagens da teoria naturalista de Griffin) diz respeito à suposição de que uma visão centrada na noção de “personhood”, ou de capacidade de agência normativa, ofereceria uma interpretação para a ideia de dignidade humana expressa nos documentos internacionais de direitos humanos. Mas, como sustentam Beitz (2009: 67) e Buchanan (2010: 702-703; 2013: 101-102), a noção de dignidade invocada nos documentos internacionais tem um componente social-comparativo que não é captado pela interpretação de Griffin. O direito a um padrão adequado de vida, que é enunciado pelo Artigo 25 da Declaração Universal e, especialmente, pelos direitos proclamados pelo Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, pode ir além da “provisão mínima” que Griffin concebe como uma das condições para que uma pessoa seja capaz de exercer de forma efetiva sua autonomia ou agência normativa. A dignidade, pode-se sustentar, não se reduz à garantia de um limiar mínimo de bem-estar, e sim tem uma dimensão social que envolve a posição de uma pessoa em relação às outras na sociedade (Beitz, 2009: 67). Desigualdades econômicas e sociais severas podem comprometer o reconhecimento público do status moral igual – e, por isso, é plausível se sustentar, também a “dignidade inerente” – daqueles que se encontram na posição mais desprivilegiada de uma sociedade.

Podemos concordar com James Nickel que o foco apropriado para uma moralidade política que pretende ter alcance internacional é um padrão mínimo de decência ou de vida humana “minimamente boa”. Os direitos humanos “bloqueiam ameaças comuns a uma vida humana minimamente boa ou decente” (Nickel, 2007: 36). Dessa ótica, os direitos humanos internacionais, entendidos como o componente central de uma ideia de justiça global, não devem ser confundidos com condições para o florescimento humano ou para o bem-estar máximo, e nem mesmo – e este é um dos argumentos centrais deste trabalho – com os direitos que decorrem de uma visão de justiça igualitária. Mas é possível dar um sentido mais preciso a essa ideia vaga de garantir “uma vida humana minimamente boa”, não com base em uma concepção não comparativa das condições para a agência normativa e de dignidade humana, mas com base em uma concepção social-comparativa de *suficiência*. Essa ideia será retomada adiante.

Em contraste com a concepção ética, a concepção “política” dos direitos humanos não os interpreta e os justifica como direitos morais pré-institucionais, e sim com base no papel

que os direitos humanos desempenham no direito e na política internacionais. O foco da teorização filosófica, nesse caso, desloca-se da interpretação dos direitos humanos com base em uma noção de agência normativa ou de autonomia, que pode ser formulada independentemente do sistema de direitos humanos internacionais existente, e independentemente de um sistema internacional no qual Estados soberanos ainda constituem a unidade básica, para uma interpretação que enfatiza o papel que os direitos humanos desempenham na “prática discursiva da vida política global” (Beitz, 2009: 105). Para autores como James Nickel (2007), Charles Beitz (2009), Joseph Raz (2010) e mesmo Allan Buchanan (2010; 2013), o foco dessa teorização recai na prática global dos direitos humanos, levando-se em conta o papel público que se espera que direitos humanos internacionais desempenhem, acima de tudo o de impor *constraints* à soberania no sistema de Estados.

Embora só tenha dedicado algumas poucas páginas a esse tópico, a interpretação de Rawls dos direitos humanos, em *O direito dos povos* (Rawls, 1999), tornou-se uma versão influente do que aqui está sendo denominado “concepção política”. “Os direitos humanos”, diz Rawls (1999: 78-79), “expressam uma categoria especial de direitos urgentes, como o de estar livre da escravidão e da servidão, a liberdade (mas não uma liberdade igual) de consciência e a segurança de grupos étnicos contra assassinatos em massa e genocídio”. Essa categoria especial de direitos é definida pelo “papel especial” que desempenham na razão pública de um “Direito dos povos razoável”: o de estabelecer limites à soberania dos Estados (Rawls, 1999: 79). O cumprimento desses direitos é suficiente para que um Estado, mesmo que não se qualifique nem como um “povo liberal razoavelmente justo”, nem como um “povo hierárquico decente”, esteja insulado de sofrer intervenção externa de natureza diplomática, econômica ou militar; ao passo que um Estado que os viole “deve ser condenado e, em casos graves, pode estar sujeito a sanções coercitivas e mesmo a sofrer intervenção” (Rawls, 1999: 80-81). Direitos humanos são aqueles direitos que impõem limites à soberania dos Estados, no sentido de que graves violações desses direitos oferecem uma razão *prima facie* para que a comunidade internacional tome medidas contra o violador, mesmo que essas medidas infrinjam a soberania do Estado.

Somente duas categorias de direitos se qualificam a desempenhar esse papel. Os direitos humanos “propriamente ditos” (Rawls, 1999: 80, nota 23) incluem “o direito à vida (aos meios de subsistência e de segurança); à liberdade (de estar livre da escravidão, da servidão e da ocupação compulsória e de ter uma medida de liberdade de consciência que

seja suficiente para garantir a liberdade de pensamento e de religião); à propriedade (à propriedade pessoal); e à igualdade formal tal como expressa pelas normas de justiça natural (isto é, as de que casos similares devem ser tratados de forma similar)” (Rawls, 1999: 65). Além desses direitos, que correspondem àqueles que são enunciados nos Artigos de 3 a 18 da Declaração Universal, a segunda categoria abarca os direitos que são enunciados nas convenções contra o genocídio (1948) e contra o apartheid (1973), “que são implicações óbvias da primeira categoria de direitos” (Rawls, 1999: 80, nota 23). Outros direitos não se qualificam como direitos humanos, de acordo com a visão de Rawls, porque são mais bem entendidos como direitos constitucionais ou como direitos de cidadania liberal-democrática (como os direitos políticos associados à democracia política) ou então, como é o caso dos direitos enunciados no Artigo 25 da Declaração Universal e no Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, pressupõem a existência de instituições específicas, como as de um welfare state (Rawls, 1999: 79-80).

Uma coisa é sustentar que os direitos humanos internacionais, como componente central de uma concepção de justiça global, são um subconjunto dos direitos que derivam de uma concepção de justiça política e social liberal-igualitária. É precisamente uma posição desse tipo que aqui é sustentada. Outra, muito diferente, é delimitar esse subconjunto da forma tão restritiva como Rawls o faz. Rawls não está distante, nesse ponto, da interpretação minimalista de Michael Ignatieff dos direitos humanos, para quem “os direitos humanos constituem somente uma agenda sistemática de ‘liberdade negativa’, um kit de ferramentas contra a opressão, um kit de ferramentas que agentes individuais devem ser livres para utilizar como julgarem adequado no contexto mais amplo das crenças religiosas e culturais de acordo com as quais vivem” (Ignatieff, 2001: 57).⁴⁰ As preocupações que realmente acionam preocupações com direitos humanos são aquelas com a segurança pessoal, tortura, genocídio e outras formas de crueldade. Não se está colocando em questão, obviamente, que essas são preocupações centrais e urgentes que guiaram a construção do sistema de direitos humanos internacionais após a Segunda Guerra Mundial, e sim que somente essas preocupações sejam invocadas para delimitar o subconjunto de direitos que se qualificam como direitos humanos internacionais. Por que

⁴⁰ Rawls só discrepa dessa interpretação do conteúdo dos direitos humanos ao admitir um “direito à subsistência” nos termos de Henry Shue (1996). Mas, como foi visto antes, o que isso justifica (para Rawls), no que se refere às obrigações que as sociedades e as pessoas mais privilegiadas do mundo têm para com as pessoas pobres que se concentram em sociedades “sobrecarregadas por circunstâncias desfavoráveis”, é somente um dever de assistência, não obrigações de justiça distributiva.

adotar essa visão restritiva, que exclui desse subconjunto parte significativa dos direitos proclamados nos documentos internacionais de direitos humanos⁴¹, como os direitos a um padrão de vida adequado, à educação, à saúde e aos direitos garantidos pela democracia política? Uma das razões, apontada tanto por Rawls como por Ignatieff, apela a certa noção de tolerância internacional. Ignatieff escreve que

Os compromissos universais implicados pelos direitos humanos só podem ser compatíveis com uma ampla diversidade de formas de vida se o universalismo envolvido é, de forma autoconsciente, minimalista. Direitos humanos só podem demandar assentimento universal como uma teoria decididamente ‘fraca’ [‘thin’] do que é justo, uma definição da condição mínima para qualquer vida que seja. (Ignatieff, 2000: 56)

[Desenvolver argumento com o objetivo de mostrar que uma noção de tolerância internacional não se presta a justificar um minimalismo substantivo sobre direitos humanos internacionais.]

Cohen e Sabel sustentam que os direitos humanos devem ser interpretados com base em uma ideia de inclusão: “human rights as such are not confined to negative rights that can be specified apart from institutions, but may include claims for institutionally defined goods and opportunities required for inclusion or membership in an organized political society” (Cohen e Sabel, 2006: 173). Conceber os direitos humanos básicos como “condições para a inclusão” parece promissor como ideia norteadora. Isso está de acordo, acredito, com a posição de Allen Buchanan (2010b), para quem qualquer reconstrução crítica plausível tem de levar em conta o componente de igualitarismo dos direitos humanos internacionais. Esse componente manifesta-se de forma clara nos direitos econômicos e sociais, que prescrevem um padrão adequado de vida, tendo-se em vista não somente a satisfação de necessidades relacionadas à subsistência, mas sobretudo as condições que possibilitam a uma pessoa tornar-se um membro pleno da sociedade, e em fortes direitos antidiscriminação racial e de gênero. Mas esse componente de igualitarismo, embora

⁴¹ Além da Declaração Universal e dos dois pactos, o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos e o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Políticos, que constituem a “Carta Internacional de Direitos”, há quatro outros tratados que constituem documentos centrais do sistema de direitos humanos internacionais: a Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial; a Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres; a Convenção contra a Tortura e outros Tratamentos ou Punições Cruéis, Degradantes ou Desumanos; e a Convenção Internacional sobre os Direitos das Crianças.

imponha restrição às desigualdades distributivas admissíveis, deve ser interpretado, como Buchanan (2010b: 685-686) ressalta, não com base em princípios igualitários de justiça distributiva, e sim com base em uma noção de igualdade de status. Nada do que foi dito antes sobre os direitos humanos internacionais restringirem-se a direitos básicos exclui a possibilidade de interpretá-los recorrendo-se a uma ideia de inclusão em uma sociedade política organizada ou com base em uma ideia de igualdade de status.

Como quer que sejam concebidos, direitos humanos internacionais não podem ser equiparados aos direitos especificados por uma teoria da justiça tal como, por exemplo, uma teoria liberal-igualitária de justiça distributiva, porque, como observa Charles Beitz, “human rights are matters of international concern and it is not plausible that the international community should take responsibility for the justice of its component societies” (Beitz, 2009: 142). Especificamente, direitos humanos antipobreza, como os direitos à alimentação, vestuário, moradia, assistência médica e à educação básica, somente estabelecem o direito a um padrão adequado de vida, cujas exigências devem ser compatíveis com uma diversidade de concepções mais exigentes de justiça social que podem ser realizadas em âmbito doméstico. E realizá-las, em âmbito doméstico, desde que o patamar básico seja garantido, só pode ficar por conta, enquanto o mundo for dividido em Estados soberanos, da autodeterminação política nacional.

Em suma, contra o liberalismo social, o argumento é o de que o de que o esquema institucional da ordem global impõe obrigações internacionais que vão além da assistência humanitária; mas, contra o cosmopolitismo baseado na humanidade, argumenta-se que aquilo que é distintivo do critério de justiça aplicável a essa ordem não é o igualitarismo, e sim, se queremos que seja justificável, um padrão de adequação especificado por certo rol de direitos humanos básicos. Como “utopia realista” para a estrutura básica de uma sociedade democrática, as exigências da justiça expressam-se em uma ideia de “consideração igual, status igual e oportunidades iguais”. Como “utopia realista” para a sociedade internacional, as exigências da justiça expressam-se em uma posição de “suficiência, não igualitarismo”. Como esse padrão de suficiência deve ser entendido é uma questão que permanece altamente controversa, mas que vincula, de acordo com a argumentação que aqui foi desenvolvida, a teoria da justiça socioeconômica global à teoria dos direitos humanos internacionais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEITZ, C. (1979), *Political Theory and International Relations*, Princeton: Princeton University Press.
- BEITZ, C. (1994), "Cosmopolitan Liberalism and the States System", in Chris Brown (org.). *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives*, Londres: Routledge. pp. 119-133.
- BEITZ, C. (1999a), "Social and Cosmopolitan Liberalism", *International Affairs*, vol. 75, no. 3, pp. 515-529.
- BEITZ, C. (1999b), "International Liberalism and Distributive Justice", *World Politics*, vol. 51, no. 2. pp. 269-96.
- BEITZ, C. (2001), "Human Rights as a Common Concern", *American Political Science Review*, vol. 95, no. 2, pp. 269-282.
- BEITZ, C. (2009), *The Idea of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- BLAKE, M. (2001), "Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 30, no. 3. pp. 257-296.
- BUCHANAN, A. (1999), "Recognition Legitimacy and the State System", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 28, no. 1. pp. 46-78.
- BUCHANAN, A. (2010a), "The Legitimacy of International Law", en Samantha Besson y John Tasioulas (coord.), *The Philosophy of International Law*, Oxford: Oxford University Press. pp. 79-96.
- BUCHANAN, A. (2010b), "The Egalitarianism of Human Rights", *Ethics*, vol. 120, no. 4. pp. 679-710.
- BUCHANAN, A. (2013), *The Heart of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- CANEY, S. (2005), *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory*, Kindle Editon, Oxford: Oxford University Press.
- CANEY, S. (2009), "Cosmopolitanism and Justice", in Thomas Christiano y John Christman (eds.), *Contemporary Debates in Political Philosophy*, Oxford: Wiley-Blackwell. pp. 387-407.
- CHRISTIANO, T. (2013), "Egalitarianism and the Human Right to Democracy", in C. Holder e D. Heidi (orgs.). *Human Rights: The Hard Questions*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 301-325.

- COHEN, G. A. (1992), "Incentives, Inequality, and Community", en G. B. Peterson (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values 13*, Salt Lake City: University of Utah Press. pp. 263-329.
- COHEN, G. A. (1997), "Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 26, núm. 1. pp. 3-30.
- COHEN, J. y SABEL, C. (2006), "Extra Rempublicam Nulla Justitia?", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 34, núm. 2. pp. 147-175.
- COHEN, J. (2004), "Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For". *The Journal of Political Philosophy*, vol. 12, no. 2, pp. 190-213.
- CRISP, R. (2003), "Equality, Priority, and Compassion", en *Ethics*, vol. 113, no. 4. pp. 745-763.
- FORST, R. (2014), "Two Pictures of Justice", in *Justification and Critique*, Cambridge: Polity Press. pp. 17-37.
- FRANKFURT, H. (1987), "Equality as a Moral Ideal", *Ethics*, vol. 98, no. 1, pp. 21-43.
- GEWIRTH, A. (1982), *Human Rights: Essays on Justification and Applications*. Chicago: Chicago University Press.
- GRIFFIN, J. (2008), *On Human Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- IGNATIEFF, M. (2001), *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton: Princeton University Press.
- JULIUS, A. J. (2006), "Nagel's Atlas", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 34, no. 2, pp. 176-192.
- MILANOVIC, B. (2011), *The Haves and the Have-Nots*, New York: Basic Books.
- MILLER, D. (1998), "The Limits of Cosmopolitan Justice", in David Mapel y Terry Nardin (coords.), *International Society*, Princeton: Princeton University Press. pp. 164-181.
- MILLER, D. (1999), "Justice and Global Inequality", in Andrew Hurrell, A. e Ngairé Woods (coords.), *Inequality, Globalization, and World Politics*, Oxford: Oxford University Press. pp. 164-181.
- MILLER, D. (2000), *Citizenship and National Identity*, Cambridge: Polity Press.
- MILLER, D. (2007), *National Responsibility and Global Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- MOLLENDORF, D. (2002), *Cosmopolitan Justice*, Boulder, CO: Westview Press.
- MURPHY, L. (1998), "Institutions and the Demands of Justice", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 27, no. 4. pp. 251-291.

- NAGEL, T. (2005), "The Problem of Global Justice", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 33, no. 2. pp. 113-147.
- NICKEL, J. (2007), *Making Sense of Human Rights*, segunda edição. Oxford: Blackwell.
- O'NEILL, O. (2009), "The Dark Side of Human Rights", in T. Christiano e J. Christman (orgs.). *Contemporary Debates in Political Philosophy*. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 424-436.
- NUSSBAUM, M. (1997), "Human Rights Theory: Capabilities and Human Rights". *Fordham Law Review* 66, pp. 273-300.
- NUSSBAUM, M. (2002), "Capabilities and Human Rights", in Pablo De Greiff e Ciaran Cronin (orgs.), *Global Justice and Transnational Politics*. Cambridge-Mass.: MIT Press, pp. 117-49.
- PAUER-STUDER, H. (2009), "Global Justice: Problems of a Cosmopolitan Account", in Lukas Meyer (ed.). *Legitimacy, Justice and Public International Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 207-231.
- POGGE, T. (1989), *Realizing Rawls*, Ithaca and London: Cornell University Press.
- POGGE, T. (2000), "On the Site of Distributive Justice: Reflections on Cohen and Murphy", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 29, 2, pp. 137-169.
- POGGE, T. (2007), "Introduction", in Thomas Pogge (coord.), *Freedom from Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor?*, Oxford: Oxford University Press. pp. 1-11.
- POGGE, T. (2008), *World Poverty and Human Rights*, Second Edition, Cambridge: Polity Press.
- POGGE, T. (2010a), *Politics as Usual. What Lies Behind the Pro-Poor Rhetoric*, Cambridge: Polity Press.
- POGGE, T. (2010b), "The Role of International Law in Reproducing Massive Poverty", in S. Besson e J. Tasioulas (orgs.). *The Philosophy of International Law*. Oxford: Oxford University Press, 417-436.
- RAWLS, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge-Mass.: Harvard University Press.
- RAWLS, J. (1999). *The Law of Peoples*, Cambridge-Mass.: Harvard University Press.
- RAWLS, J. (2005), *Political Liberalism*, Expanded Edition, New York: Columbia University Press.
- RAZ, J. (2010), "Human Rights Without Foundations", in S. Besson e J. Tasioulas (orgs.). *The Philosophy of International Law*. Oxford: Oxford University Press, pp. 321-338.
- SANGIOVANNI, A. (2007), "Global Justice, Reciprocity, and the State", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 35, no.1. pp. 3-39.

SANGIOVANNI, A. (2008), "Justice and the Priority of Politics to Morality", *The Journal of Political Philosophy*, vol. 16, no. 2. pp. 137-164.

SANGIOVANNI, A. (2011), "Global Justice and the Moral Arbitrariness of Birth", *The Monist*, vol. 94, no. 4. pp. 571-583.

SHUE, H. (1996), *Basic Rights. Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*, Second Edition, Princeton: Princeton University Press.

SINGER, P. (1985), "Famine, Affluence, and Morality", in C. Beitz, M. Cohen, T. Scanlon e J. A. Simmons (orgs.). *International Ethics*. Princeton: Princeton University Press.

TAN, K. C. (2004), *Justice without Borders*, Cambridge: Cambridge University Press.

TASIOULAS, J. (2007), "The Moral Reality of Human Rights", in T. Pogge (org.). *Freedom from Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor?* Oxford: Oxford University Press, pp. 75-101.

UNDP (2010), *Human Development Report 2010*, disponível em http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2010_EN_Complete_reprint.pdf.

VALENTINI, L. (2009), "On the Apparent Paradox of Ideal Theory", *The Journal of Political Philosophy*, vol. 17, no.3. pp. 332-355.

VITA, Á. de (2008), *O liberalismo igualitário. Sociedade democrática e justiça internacional*, São Paulo: WMF Martins Fontes.

VITA, Á. de (2012). "Liberalism, Social Justice, and Individual Responsibility", *World Political Science Review*, vol. 8, no. 1. pp. 297-329.

Vita, Á de (2015). "A justiça internacional entre o humanitarismo e o igualitarismo global". In A. G. Lavallo, Á. de Vita e C. Araujo (orgs.). *O papel da teoria política contemporânea. Justiça, constituição, democracia e representação*. São Paulo, Alameda, pp. 45-74.

WALZER, M. (1983), *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, Oxford: Basil Blackwell.