
O Debate entre Comunitaristas e Cosmopolitas e as Teorias de Relações Internacionais: Rawls como uma Via Média*

Feliciano de Sá Guimarães**

O objetivo do presente artigo é revisar as principais abordagens de comunitaristas e cosmopolitas acerca da justiça distributiva internacional no intuito de problematizá-las dentro das teorias contemporâneas de Relações Internacionais, notadamente do construtivismo e do racionalismo (institucionalismo). Acreditamos que é possível estabelecer aproximações importantes entre cosmopolitas e racionalistas, de um lado, e construtivistas e comunitaristas, de outro, de modo a facilitar o debate sobre a justiça distributiva em meio às teorias de Relações Internacionais mais recentes.

* Artigo recebido em março de 2007 e aprovado para publicação em junho de 2007. O autor agradece as críticas do professor Álvaro de Vita (USP) e Nizar Messari (PUC-Rio).

** Doutorando em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP) e professor de Relações Internacionais da Fundação Armando Álvares Penteado (FAAP) e das Faculdades Belas Artes de São Paulo (Febasp). E-mail: felicianosa@yahoo.com.br.

Além disso, o artigo pretende reclassificar a proposta de Rawls para a arena internacional em meio a tal debate. Acreditamos que a obra **O direito dos povos** (RAWLS, 2004), embora geralmente caracterizada como cosmopolita e em certa medida racionalista, guarda semelhanças importantes com algumas noções do comunitarismo e do construtivismo. Apontamos que Rawls, ao se aproximar de alguns pontos dos comunitaristas, não deixa de levar em consideração aspectos centrais do cosmopolitismo e que, portanto, deveria ser classificado como uma via média entre as duas correntes.

É necessário lembrarmos que vinte anos após a publicação de **A theory of justice** (RAWLS, 1971), Rawls reformou algumas de suas visões sobre a justiça distributiva doméstica, principalmente na obra **O liberalismo político** (RAWLS, 2000). Essa reforma pode ser lida como resultado de algumas críticas dos comunitaristas (MORRICE, 2000, p. 234). E como **O direito dos povos** é normalmente visto como mais ligado às idéias colocadas em **O liberalismo político** do que àquelas defendidas em **A theory of justice** (BEITZ, 2000, p. 671) não seria estranho pensarmos que algumas propostas rawlsianas para o âmbito internacional também sejam resultado das críticas comunitaristas. Entretanto, Rawls não pode ser classificado como um autor comunitarista *stricto sensu* para as Relações Internacionais. Conforme afirmamos, o autor deveria ser visto como uma proposta intermediária entre o cosmopolitismo de Charles Beitz (1979; 2000; 2001) e Thomas Pogge (1989; 2002; 2005) e o comunitarismo culturalista de Michael Walzer (1983; 1990; 2006) e David Miller (1988; 1999; 2006).¹

Desse modo, sustentamos que Rawls pode ser interpretado como uma via média por conta de três razões: a) por sua posição intermediária sobre os direitos humanos, permanecendo entre o direito natural e o direito positivo; b) pela defesa da tolerância às culturas nacionais não liberais, porém, com a opção pelo liberalismo político como aspecto positivo em si para todas as sociedades; c) em virtude da op-

ção pelo nacionalismo explanatório como causa da pobreza, porém, com a possibilidade de pressão internacional bilateral por meio do dever de assistência.

O artigo é dividido em três partes. A primeira trata dos aspectos fundamentais do debate entre comunitarismo e cosmopolitismo. A segunda procura avaliar tal debate à luz dos problemas relacionados à distribuição global de recursos aos mais pobres e estabelece alguns paralelos com as teorias de Relações Internacionais contemporâneas (construtivismo e racionalismo). Por fim, a terceira parte reclassifica a proposta rawlsiana dentro do debate e advoga pela via média.

O Debate entre Comunitaristas e Cosmopolitas

A teoria normativa vista como uma categoria genérica envolve todas as abordagens conceituais cujo foco principal é o estabelecimento de padrões de conduta e recomendações de certos modos de vida e estruturas institucionais. Esse é o reino da ética e de suas implicações para o comportamento humano.

Como sabemos, o mundo da política coloca ao teórico uma série de problemas a serem resolvidos. Uma teoria explicativa provém os instrumentos necessários à compreensão e fornece possíveis soluções aos problemas. Já uma teoria normativa sugere qual dessas soluções é a mais desejável (BROWN, 2002, p. 12). Nesse sentido, a controvérsia sobre questões éticas está ligada, por um lado, às discussões sobre regras universais preexistentes para a ação individual e, por outro, a uma natureza humana condicionada pelas circunstâncias comuns dos indivíduos (VINCENT, 2004, p. 22-23). Esse dois campos aparentemente incompatíveis marcam o debate contemporâneo entre cosmopolitas e comunitaristas.

Para que possamos compreender a questão da justiça distributiva internacional e sua relação com as teorias de Relações Internacionais contemporâneas, é necessário discorrermos a respeito de algumas noções centrais de ambas as correntes. Começemos pelos cosmopolitas.

O cosmopolitismo é uma perspectiva moral cujos componentes básicos são a imparcialidade, a universalidade, o individualismo e o igualitarismo. A idéia fundamental é que cada pessoa afetada por um arranjo institucional deve receber um tratamento igualitário e imparcial. Os indivíduos são as unidades básicas da análise moral e seus interesses devem ser levados em conta por um ponto de vista imparcial de avaliação institucional. Isso representa a percepção kantiana da moralidade segundo a qual todos os seres humanos fazem parte de um universo moral único em virtude de sua capacidade comum de agir e pensar racionalmente. Na medida em que todos os seres humanos são agentes racionais, todos devem ser considerados de maneira igualitária pelas instituições, ficando proibido a alguns indivíduos exigirem exceções para seus casos particulares (JONES, 1999, p. 16, 86).

O paradigma central da ética cosmopolita é o imperativo categórico de Kant (1998, p. 70), o qual pressupõe um distanciamento crítico do indivíduo em relação às normas de sua sociedade. Todo o projeto iluminista se baseia no descentramento em relação aos valores locais e permite ao indivíduo a faculdade de julgar sua própria sociedade à luz de critérios universais (ROUANET, 1990, p. 125). Ato contínuo, isso também abre espaço para o julgamento intercultural, ou seja, indivíduos de determinada comunidade podem julgar, a partir de princípios universais, as ações de indivíduos ou instituições de outras sociedades.

Nesse contexto, Rawls (1971, p. 3-4) afirma que a primeira virtude das instituições sociais é a justiça. O cosmopolitismo defende aberta-

mente a prioridade da justiça sobre os poderes estatais, o bem-estar econômico e as tradições religiosas. O papel central do Estado é proteger as liberdades individuais e não fazer dos indivíduos cidadãos virtuosos. Não cabe ao Estado promover o bem comum baseado em alguma doutrina do bem individual² ou coletiva, mesmo que essa doutrina represente a maioria.

Os defensores do cosmopolitismo argumentam que uma sociedade justa não deve ser governada em nome do bem comum. Pelo contrário, uma sociedade justa é representada por uma estrutura de direitos, deveres e/ou liberdades dentro da qual as pessoas podem perseguir livremente suas doutrinas do bem, seja de maneira individual ou associada. Nesse esquema, não há nenhum bem ou fim justo que seja comum a todos os membros da comunidade.³ Uma sociedade justa é, portanto, governada pela lei e regulada por princípios de direito e/ou justiça, os quais não representam ou pressupõem a superioridade de um modo de vida sobre os demais, ficando vedada qualquer forma de imposição desse modo sobre outro (KUKATHAS; PETTIT, 1990, p. 93-94).

Desta maneira, o cosmopolitismo é universalista porque busca o respeito incondicional à pessoa humana como um fim em si mesmo. A tese central segue a idéia segundo a qual uma visão de direitos humanos amplos (políticos, econômicos, sociais etc.) deve ser aplicada a qualquer pessoa em qualquer lugar do mundo, sem que contingências históricas ou circunstâncias naturais interfiram nessa aplicação. O centro de toda abordagem cosmopolita é o indivíduo universal e abstrato e não os grupos ou as comunidades em que tais indivíduos vivem.

Contrariamente, os comunitaristas duvidam que uma sociedade possa ser governada pela justiça liberal. Para eles, não há princípios universais de moralidade descobertos pela razão como deseja Kant, mas sim um tipo de moralidade baseada nas práticas das comunidades re-

almente existentes. Os comunitaristas optam claramente pelos valores comunitários, o que acarreta em um tipo de sociedade que não é governada pela imparcialidade de instituições, mas sim pelo bem comum.⁴

De acordo com Walzer (1983, p. 313-314), uma sociedade é justa se a vida é fiel aos valores substantivos e compartilhados de seus membros. Não há princípios universais ou eternos que possam substituir os significados sociais. O exercício de justiça distributiva não deve ser global, mas sim local. Segundo o autor, o cidadão de uma sociedade cosmopolita não tem mais acesso a uma única cultura moral com a qual possa aprender os princípios básicos de como se deve viver. Na verdade, o modelo cosmopolita representa o triunfo do capricho privado. Ademais, a sociedade liberal significa a fragmentação da comunidade em indivíduos que mantêm relações exclusivamente auto-interessadas ou meramente baseadas em “amizades de mercado”. Walzer (1990, p. 8-10) deixa claro que, para os comunitaristas, faz parte da natureza da sociedade humana o fato de os indivíduos se encontrarem presos a padrões de relacionamento, redes de poder e comunidades de significados sociais.

Já na visão de Sandel (1982, p. 64-65), o intuito cosmopolita de encontrar princípios de justiça absolutos criou metáforas metafísicas implausíveis que não admitem o peso e importância da comunidade na formação identitária. O autor inclusive sugere o abandono da “política de direitos” pela “política do bem comum” (SANDEL, 1984, p. 17). MacIntyre (1988, p. 3), por sua vez, sustenta que o universalismo exige a abstração das relações sociais realmente existentes. É exigido que o indivíduo se abstraia das mesmas relações sociais particulares a partir das quais tem entendido suas responsabilidades e interesses em nome de princípios universais, imparciais e neutros, ficando livre das ligações de pertencimento e comunidade. Os comunitaristas são enérgicos ao dizer que essa abstração é irreal e fictícia.

Com efeito, Bell (1993, p. 13) sugere que os cosmopolitas procuram resguardar a autonomia individual mesmo ao custo do rompimento dos laços sociais. Para aqueles preocupados com a dissolução das comunidades no mundo moderno, o cosmopolitismo precisa ser “comunitarizado”, se não em relação aos princípios, certamente ao nível das práticas políticas. O autor é claro em sua crítica à neutralidade e/ou imparcialidade do Estado cosmopolita e advoga um Estado que persiga o bem comum decidido pelos valores sociais.

Outro aspecto relevante defendido pelos comunitaristas, e com imensas implicações para a idéia de democracia, é o fato de em alguns casos eles defenderem que as maiorias locais possam banir certas atividades ofensivas, principalmente aquelas racionais e auto-interessadas, em nome da preservação do modo de vida predominante da comunidade. Esse ponto parece atingir diretamente o princípio do direito das minorias de se manifestarem e perseguirem suas doutrinas específicas do bem (GUTMANN, 2002, p. 121).

De modo geral, portanto, os comunitaristas opõem-se ao suposto comprometimento cosmopolita ao “indivíduo desimpedido” ou à sua falta de atenção às origens comunais dos princípios de justiça (SANDEL, 1984). A fonte ética central dos comunitaristas é a comunidade e seus valores e não o indivíduo racional e universal como querem os cosmopolitas. Isso não significa, contudo, que os comunitaristas não acreditem no valor moral do indivíduo, mas a prioridade encontra-se em certo tipo de indivíduo (co-nacionais) sobre outros (estrangeiros). Por conseguinte, as comunidades em que os princípios de justiça podem e devem ser aplicados são os Estados-nação e não todo o sistema de nações (JONES, 1999, p. 16).

Resumindo, a crítica comunitarista em relação ao cosmopolitismo tem pelos menos cinco pontos centrais. Primeiro, o cosmopolitismo desvaloriza ou negligencia a comunidade, o *locus* fundamental e insubstituível da vida para os indivíduos. Segundo, desvaloriza a vida

política ao vê-la apenas como um bem instrumental, esquecendo que a plena participação política do indivíduo na comunidade é um bem em si. Terceiro, não se preocupa com a importância de certos tipos de obrigações e comprometimentos explicitamente estabelecidos por contrato ou promessa, tais como obrigações com a família, comunidade e/ou país. Quarto, esquece que o indivíduo não é abstrato e sim um ser *embedded* na comunidade. Por fim, os cosmopolitas, ao exaltarem que a justiça é a primeira virtude das instituições, não percebem que a justiça é necessária apenas quando a virtude social é quebrada (BUCHANAN, 1989, p. 852-853).

É importante lembrarmos, contudo, que o debate cosmopolitas *versus* comunitaristas gerou pelo menos dois tipos de críticas que até o momento não foram respondidas a contento pela literatura. Da parte dos comunitaristas, é recorrente a crítica ao seu conservadorismo excessivo, uma vez que a defesa intransigente das especificidades comunais não abre espaço para o questionamento do *status quo* e impede as vias da mudança, notadamente em sociedades consideradas opressoras. Já da parte dos cosmopolitas, a crítica mais direta está ligada a certa intolerância às culturas não ocidentais na medida em que a abstração de um indivíduo racional e universal tem como base um modo de pensar exclusivamente ocidental. Desse modo, se de um lado o comunitarismo tem que lidar com suas atitudes muitas vezes complacentes com o desrespeito aos direitos humanos básicos em nome do respeito à cultura local, de outro o cosmopolitismo tem que dar conta de um tipo de etnocentrismo que dificulta a discussão sobre como assegurar a todas as populações do mundo os direitos humanos mínimos de liberdade e respeito à vida sem que haja violação dos valores locais. Os cosmopolitas mais exaltados que miram os estudos culturalistas dizem que os comunitaristas são defensores da opressão de valores antiliberais. Já os comunitaristas mais indignados sustentam que os cosmopolitas são imperialistas preocupados apenas com a expansão desenfreada de um modo de vida específico. A

discussão que faremos sobre a proposta rawlsiana toca mais detalhadamente nessas questões.

A esta altura, parece-nos claro que a intensa discussão entre cosmopolitas e comunitaristas inevitavelmente envolveria concepções diferenciadas acerca da política global e dos mecanismos de combate à pobreza e ampliação ou restrição dos direitos humanos em escala mundial. Nesse sentido, é natural que cada corrente tenha partido de seus pressupostos básicos para analisar os problemas internacionais.

De um lado, os comunitaristas estão preocupados em proporcionar uma justificativa moral de justiça distributiva para um mundo separado em unidades culturais específicas (povos, nações, Estados, Estados-nação etc.). E, de outro, os cosmopolitas buscam questionar essa fragmentação ao delinear com mais cuidado o alcance de deveres de justiça distributiva para além das fronteiras nacionais ou culturais. O dever cosmopolita está ligado às necessidades de indivíduos em quaisquer circunstâncias e não apenas às comunidades em que vivem indivíduos particulares (HURRELL, 2003, p. 138).

De acordo com Adler (2005), a questão central entre os cosmopolitas e os comunitaristas nas Relações Internacionais tem a ver com as possibilidades de existência ou não de uma comunidade moral para além do Estado e com as qualidades intrínsecas de uma comunidade específica. Como pudemos observar, no intuito de resolver essa questão, os cosmopolitas olham para o indivíduo que escolhe racionalmente entre princípios neutros e universais de justiça. Há uma tentativa de explicar os fenômenos macrossociais a partir do microsocial e universalizar princípios para todas as comunidades a partir de um indivíduo universal. Assim, a moralidade somente teria sentido dentro das fronteiras de uma comunidade cosmopolita e global em que os indivíduos tomem decisões racionais a fim de alcançarem princípios universais de justiça. Ato contínuo, os Estados seriam livres para perseguirem seus interesses desde que se sujeitassem a tais princípi-

os (ADLER, 2005, p. 7). Fica claro também que tal corrente representa um tipo de individualismo moral que, ao contrário do pensamento realista, defende os indivíduos e não os Estados como aqueles que devem ser reconhecidos como os objetos primários das relações internacionais (AUDARD, 2006, p. 69).

É importante salientarmos, contudo, que os cosmopolitas não são homogêneos. Como bem argumenta Nagel (2005, p. 119), eles podem ser utilitaristas, liberais igualitários ou libertarianos defensores do *laissez faire*. Mas todos sustentam que padrões morais devem ser estendidos a todos os cidadãos e não apenas aos compatriotas. O fundamento dessa visão é a noção de justiça como imparcialidade (*justice as impartiality*) de Brian Barry (1995; 1998). Para o autor, não há qualquer argumento lógico consistente que possa ser sustentado no sentido de limitar a justiça à esfera doméstica. Conseqüentemente, a justiça distributiva deve ser concebida globalmente e de maneira neutra. Para Barry (1995; 1998), a ordem global atualmente existente não pode ser vista como justa a partir de uma perspectiva imparcial. Qualquer pessoa comprometida com o objetivo de alcançar termos mais justos para essa ordem não considerará razoável que haja desigualdades tão dramáticas. A resposta imediata a esse problema é a transferência em larga escala de recursos dos mais ricos para o mais pobres do sistema e, caso o sistema de soberania estatal se torne um obstáculo a essa transferência, é necessário fragilizá-lo por meio de instituições internacionais mais eficientes.

Já entre os comunitaristas, a justiça somente é possível dentro das fronteiras de uma comunidade particular. Eles defendem que a comunidade de interesse ou o bem comum dessa comunidade são maiores que o bem individual. Os indivíduos são constituídos pelo contexto social em que vivem e em meio a valores que só têm sentido dentro do social. A associação de indivíduos é baseada na solidariedade comunal e as subjetividades não existem em isolamento, fora da comunidade. O conhecimento social proposto pelos comunitaristas

ênfatisa a interpretação sobre o determinismo individual (ADLER, 2005, p. 3-4, 8).⁵

É a partir dessa visão que Blake (2001 apud MILNER, 2005, p. 41) também rejeita os argumentos cosmopolitas. Para ele, um princípio de justiça não se estende por meio dos povos a partir de um indivíduo visto como universal. Uma parte central do argumento do autor é que os Estados são valiosos (*valuable*) e a justiça é relevante apenas dentro de Estados, exatamente porque os indivíduos dentro deles consentem ser governados por certos princípios e concordam em sofrer coerção caso seja necessário. Walzer (2006, p. 137) também argumenta nesse sentido ao enfatizar que o pluralismo é necessário moralmente porque as pessoas têm, *a priori*, lealdade com suas identidades culturais e políticas locais. A maioria das pessoas deseja ser governada pelos seus e não pelos estrangeiros (não familiares). Nesse sentido, Blake (2001) e Walzer (2006) enxergam o problema da justiça como decorrente de questões nacionais (domésticas) e relacionado ao Estado. Daí a pregação de Walzer (2006, p. 135-136) no sentido de se fazer justiça, não por meio de reformas em uma eventual estrutura global ou pelo enfraquecimento da soberania como querem Beitz e Pogge, mas sim pelo fortalecimento do *state-making*.

Morrice (2000) tem visão semelhante sobre o debate e sustenta que, para os cosmopolitas, os indivíduos têm identidade e valor anterior e independente da sociedade (indivíduos racionais que deliberam em uma posição original sob o véu da ignorância na visão de Rawls (1971)). Já para os comunitaristas, os indivíduos são constituídos pelas comunidades em que vivem. Os valores que influenciam seus comportamentos e que dão sentido às suas vidas derivam dessa comunidade. Os indivíduos estariam imiscuídos (*embedded*) em seu contexto social e estariam propensos a permanecerem nele (MORRICE, 2000, p. 236). Nesse sentido, em crítica a Rawls, Sandel (1982, p. 179) afirma que imaginar uma pessoa racional sob o véu da ignorância não é conceber um agente idealmente racional e livre,

mas sim uma pessoa totalmente sem caráter e sem profundidade moral.

Entretanto, o cosmopolitismo não pode ser visto apenas como centrado no indivíduo que age racionalmente. Tal afirmação precisa ser qualificada. Como vimos, o cosmopolitismo é baseado em um forte “individualismo ético”, ou seja, tem como pressuposto normativo a idéia de que a fonte última de valor moral são sempre indivíduos e não grupos ou coletividades. Há aqui uma clara rejeição ao “comunitarismo ético” de Walzer (1983), o qual enaltece uma superindividualidade coletiva que tem precedência moral sobre os membros individuais. O próprio argumento de Burke (1791) sobre as virtudes da “constituição britânica” em contraposição aos princípios universais da Revolução Francesa seria desse segundo tipo – de teor comunitarista.

Como pudemos observar, alguns cosmopolitas procuram uma fundamentação neutra e objetiva para princípios políticos a fim de assegurar sua aplicabilidade universal. A própria idéia rawlsiana em **A theory of justice** de indivíduos que escolhem entre princípios neutros de justiça é indicativa dessa visão. E mesmo depois das críticas comunitaristas, Rawls mantém a posição de que a justiça deve se manter neutra entre as doutrinas morais e religiosas (o consenso sobreposto observado em **O liberalismo político** deriva dessa posição).

Já para os comunitaristas, Miller (1988, p. 647-648) em especial, é importante dar prioridade aos valores de uma comunidade sobre todas as outras, sob a argumentação de que julgamentos morais são constituídos pelas sociedades em separado e não universalmente. Ato contínuo, Hurrell (2003, p. 140) sustenta que o lado crítico dessa posição é enfatizar que tanto o método como as preocupações da teoria política são produtos de tradições históricas enraizadas em culturas particulares. A partir dessa perspectiva, análises teóricas abstratas, sejam empíricas ou normativas, nunca poderiam ser divorciadas das circunstâncias históricas a partir das quais foram levantadas.

Outro aspecto interessante ao qual o debate entre comunitaristas e cosmopolitas nos remete diz respeito à histórica dicotomia entre direito natural (*natural law*) e direito positivo.⁶ A impressão que temos é de que, nessa seara, a diferença entre cosmopolitas e comunitaristas gravita, *grosso modo*, ao redor de uma escolha sobre a prevalência ou não do direito da humanidade sobre o direito da nacionalidade. A própria discussão em torno da aplicabilidade dos direitos humanos está ligada ao entendimento alternativo entre direitos absolutos e/ou direitos contingenciais e direitos impositivos e/ou direitos relativos (STEINER; ALSTON, 2000, p. 366). De acordo com Morrice (2000, p. 244), os comunitaristas negam todos os direitos naturais e sustentam que os indivíduos usufruem apenas aqueles direitos civis propiciados pela comunidade. Já alguns cosmopolitas, Rawls (1971; 2000; 2004) entre eles, rejeitam a sociedade política como uma comunidade porque, entre outras coisas, leva a uma negação sistemática das liberdades básicas e dos direitos individuais universais, sem mencionar a possibilidade de ocorrer uma justificativa de governos opressores em nome da defesa de um pretense bem maior que não a própria liberdade.

Desse modo, a resolução dos problemas da desigualdade seria resolvida pela opção quase excludente entre esses dois direitos.⁷ A justificativa de uma distribuição internacional de recursos, para os cosmopolitas, seria baseada em um argumento segundo o qual o valor do indivíduo enquanto tal é precedente em relação ao respeito à soberania absoluta do Estado sobre seus cidadãos. Ao passo que, para os comunitaristas, os direitos civis não seriam necessariamente naturais, e que os compatriotas teriam uma preferência pelos recursos outorgados pelo Estado, uma vez que a resolução de seus problemas somente teria sentido tendo como base seu significado para a cultura local.

Resumindo, o debate entre comunitaristas e cosmopolitas sobre a esfera internacional pode ser colocado como uma aparente incompatibilidade de valores. De um lado, estaria o valor moral dado a coletivi-

dades políticas particulares e a impossibilidade de se pensar uma justiça global exatamente porque representaria a violação de códigos morais locais, o que exigiria o fortalecimento do *state-making* dos países pobres e oprimidos. De outro, estaria o valor moral dado à humanidade em geral e a alegação de que indivíduos são seres humanos antes de serem compatriotas, o que exigiria esforços institucionais no sentido de diminuir as diferenças de renda e direitos entre *todos* os indivíduos do sistema internacional, nem que para isso se enfraquecesse a soberania estatal.

Tendo isso em mente, como poderíamos avaliar comunitaristas e cosmopolitas à luz dos problemas da justiça distributiva internacional? Qual das duas correntes teria contribuições mais importantes para que possamos pensar justificativas morais e reformas políticas no sentido de diminuir a desigualdade de recursos seja em âmbito internacional ou mesmo dentro das diversas unidades nacionais? Seria mais importante pensarmos uma justiça global sistêmica como querem os cosmopolitas? Ou seria decisivo imaginarmos diversas soluções autóctones para os problemas da desigualdade como querem os comunitaristas? É obviamente impossível abarcarmos tais alternativas neste artigo, porém cabe discorrermos sobre algumas críticas e defesas de ambas as correntes e aproximá-las de algumas teorias de Relações Internacionais contemporâneas. Assim, ficará mais fácil classificarmos a proposta de Rawls (2004).

Avaliação do Debate à Luz das Teorias de Relações Internacionais

Um dos trabalhos mais importantes que aproximam o debate entre cosmopolitas e comunitaristas e as teorias em Relações Internacionais é de Molly Cochran (1999). A autora busca problematizar o debate à luz de autores de cunho normativo e/ou pós-estruturalista em Relações Internacionais, a saber, Mervyn Frost, Andrew Linklater,

Richard Ashley, R. B. J. Walker, Richard Rorty etc. Não pretendemos reproduzir a discussão de Cochran, para quem o debate de cosmopolitas e comunitaristas não é o único possível na teoria normativa. A autora argumenta que as questões éticas podem ser pensadas em termos contingenciais, ou seja, os argumentos de ambas as correntes devem ser específicos ao contexto, temporários e provisórios sob pena de não permitir o diálogo entre as abordagens (COCHRAN, 1999, p. 14-18). Pelo contrário, nosso objetivo é dar algumas contribuições para uma lacuna na produção: pensar o debate normativo de cosmopolitas e comunitaristas em meio às teorias de caráter estritamente explicativo em Relações Internacionais. Em outras palavras, buscamos cotejar o debate e teorias que durante um longo tempo rejeitaram explicitamente ou implicitamente julgamentos de caráter moral.⁸ Esses são os casos do institucionalismo de Keohane (KEOHANE, 2002; KEOHANE; BUCHANAN, 2006; KEOHANE; GOLDSTEIN, 1993) e do construtivismo de Wendt (1999) e Adler (2005).⁹

Sabemos que o normativismo significa ir além do simples entendimento do *modus vivendi* do sistema internacional e ilustrar obrigações morais de práticas internacionais. No entanto, a discussão normativa deve ser balizada pela compreensão da realidade. Isso não significa optar por uma interpretação estritamente realista – “o mundo é assim” –, mas desenvolver uma abordagem que permita avaliar as condições reais dos fenômenos com o intuito de sugerir ações de mudança – “sendo o mundo assim, os meios para alterá-lo a partir de certos critérios morais são esses...”.¹⁰

Desse modo, acreditamos que o institucionalismo de Keohane (1984) e o construtivismo de Wendt (1999) e Adler (2005) podem incrementar o debate normativo em pelo menos dois aspectos. O primeiro tem a ver com a real compreensão dos efeitos das instituições internacionais sobre os países pobres. Os trabalhos do institucionalismo de Keohane (KEOHANE, 2002; KEOHANE; BUCHANAN,

2006; KEOHANE; GOLDSTEIN, 1993) caminham nesse sentido na medida em que discorrem a respeito das razões que levam *todos* os países a formarem e manterem instituições internacionais, as quais geram impactos importantes nos seus membros. Por outro lado, é certo que a perspectiva racionalista não pensa as questões morais envolvidas em tais efeitos. Essa é uma lacuna que apenas os cosmopolitas podem preencher. O segundo aspecto está relacionado ao tema da identidade. Veremos adiante que o construtivismo permite a construção de identidades internacionais a partir da inter-relação dos atores no plano internacional. O comunitarismo, por sua vez, não abre espaço para essa possibilidade, uma vez que defende a formação de identidades puramente locais. Dessa forma, o construtivismo permite ao comunitarismo uma saída para as discussões paroquiais em relação aos critérios morais do cidadão. Atualmente, há poucas dúvidas a respeito da existência dessas identidades internacionais. O comunitarismo precisa estar aberto a isso e se reformular.

Um dos grandes debates sobre a justiça distributiva internacional está relacionado à escolha entre diferentes causas da pobreza e qual o tipo de justificativa moral que irá se apresentar para resolvê-las. Os cosmopolitas, principalmente Charles Beitz (1979) e Thomas Pogge (1989), estão interessados em pensar como a distribuição de recursos pode ser resolvida a partir de causas majoritariamente estruturais. Isto é, os cosmopolitas acreditam que a desigualdade continua a se alastrar pelo mundo exatamente porque os efeitos das instituições políticas e econômicas globais – o princípio tradicional de soberania absoluta e instituições como o Fundo Monetário Internacional (FMI), a Organização Mundial do Comércio (OMC), etc. – contribuem para a esse quadro. Ao contrário de Rawls (2004), Pogge (1994) e Beitz (1979) acreditam na existência de uma “estrutura básica global” que é por definição injusta e que favorece a continuidade da desigualdade em níveis alarmantes. É a combinação de níveis extremos de pobreza absoluta com níveis também muito elevados de riqueza

que causa indignação exatamente porque, se os níveis de desigualdade são muito grandes, sacrifícios muito pequenos de renda, riqueza e bem-estar dos mais abastados (os 20% mais ricos do planeta) já seriam suficientes para abolir pelo menos a pobreza extrema do mundo. De modo geral, os cosmopolitas defendem não apenas uma reforma política dessa estrutura, mas sobretudo uma reforma moral que obrigue os mais favorecidos – os governos dos países mais ricos – a contribuir para a melhora das condições de vida do quintil inferior dessa estrutura. É com base nessa visão estrutural que os cosmopolitas advogam princípios de justiça distributiva com alcance global. A comunidade alvo não seria apenas nacional, mas internacional.

Nesse contexto, Keohane (2002, p. 78) argumenta que essa estrutura internacional é composta por instituições que coordenam o comportamento dos Estados rumo à cooperação. O relacionamento entre as unidades ocorre por meio das instituições intrínsecas à estrutura sistêmica. Essas instituições internacionais acabam por gerar efeitos *positivos* para todos os países do sistema, os quais estariam em uma situação pior, notadamente os mais pobres, sem as instituições. Além disso, Keohane enfatiza que os atores perseguem racionalmente interesses/preferências previamente estabelecidos, que, em ambiente institucionalizado, tendem a gerar ganhos mais positivos.

É possível, portanto, aproximar esse autor de um aspecto central do cosmopolitismo: a ênfase dada às condicionantes estruturais sobre os atores e a importância da racionalidade individual, embora para Keohane (2002) os aspectos morais estejam claramente fora da análise. Isso não invalida dizermos que o institucionalismo explicativo de Keohane é incompatível com um institucionalismo de tipo moral. Segundo o próprio autor, há vantagens em atingir o apoio coordenado dos atores às instituições internacionais por meio de razões de cunho essencialmente moral, em vez de buscar a coordenação a partir de motivações puramente auto-interessadas (KEOHANE;

BUCHANAN, 2006, p. 410). Mesmo assim, os cosmopolitas têm mais a oferecer nesse ponto.

Buchanan (2000, p. 705-706) utiliza a noção de estrutura básica de Rawls para sustentar que o mesmo pode ser verificado nas Relações Internacionais. O autor sugere que essa estrutura é composta pelos acordos econômicos regionais e internacionais (FMI, Banco Mundial, OMC etc.), por um sistema crescente de propriedade intelectual que assegura uma escassa transferência de tecnologia entre os países e por agências que determinam o caráter dos elementos mais gerais dessa estrutura. Para o autor, há uma literatura crescente que prova a existência de uma estrutura global que gera efeitos nocivos aos mais pobres do sistema; portanto, se existe tal estrutura, é necessário que haja princípios de justiça tão justos quanto aqueles existentes para a sociedade doméstica.

Hurrell (2001, p. 39-40) também acredita na existência de acordos, normas e regras internacionais que dão base para uma comunidade de interesses e valores contra os quais novas normas possam ser julgadas. Nessa ordem solidária, os Estados não seriam mais vistos como soberanos, mas como agentes voltados para os indivíduos, os grupos e as comunidades nacionais que representam, além de intérpretes de alguma noção de bem público internacional. Essa estrutura representaria a expansão e emergência de novas estruturas de governança internacional. A expansão da ambição normativa da sociedade internacional responde a diversos fatores, a saber, ao aumento da interdependência, ao fato de que a legitimidade dos governos se tornou dependente da capacidade de atender as demandas sociais, à visão de que as normas internacionais cada vez mais têm sentido ético e não apenas material, à força dos Estados mais poderosos em expandir seus valores, às instituições internacionais que agem na socialização das normas e, finalmente, à habilidade dos países mais pobres em explorar padrões legais das instituições e promoverem regras ainda mais amplas.

Já para Pogge (2002, p. 33, 133), a existência de um esquema institucional global mostra que os Estados não são separados ou unidades auto-suficientes que podem autonomamente implementar políticas a partir de seus próprios princípios de justiça. Eles são claramente afetados por fatores internacionais. Para o autor, há dois aspectos sistêmicos que têm peso decisivo no plano doméstico dos países pobres: o *international resource privilege* e o *international borrowing privilege*. No atual sistema, qualquer grupo que controlar os meios de coerção em um país é internacionalmente reconhecido como legítimo. Esse governo possui o direito de vender seus recursos e pedir emprestado dinheiro para qualquer finalidade. Isso significa que tais direitos se revertem para os poucos indivíduos no poder e em detrimento da maioria. O autor deixa claro que esses aspectos da ordem internacional são impostos pelas nações mais ricas e acalentados pelas elites corruptas dos países pobres, contribuindo significativamente para a perpetuação da pobreza. Assim, as conexões institucionais do nível internacional tornam obsoleta a idéia de que os países podem discordar pacificamente sobre o conteúdo da justiça. Se todos são afetados pelas pressões internacionais, todos devem aspirar uma base moral única para julgamentos da ordem global. O argumento de que os países ricos não são responsáveis pelos problemas domésticos dos países pobres é impensável.

Com efeito, notamos que, para os cosmopolitas, a noção de estrutura internacional é central para a proposta e análise de qualquer tipo de justiça distributiva. As condicionantes estruturais, ao contrário de Keohane (1984), gerariam efeitos *negativos* sobre os menos privilegiados do sistema que precisam ser remediados por reformas morais e políticas. Essa constatação é normalmente seguida de análises que propiciam um conjunto de justificativa moral a fim de avaliar as responsabilidades e deveres em torno de potenciais princípios de justiça distributiva no plano internacional. Embora Pogge (1994), Hurrell (2001) e Beitz (1979) discorram sobre uma estrutura perversa a partir

de uma argumentação moral, esse tipo de abordagem guarda semelhanças com a teoria racionalista de Keohane (1984) na medida em que enaltece o papel decisivo dos constrangimentos estruturais e enfatiza uma visão que leva em conta aspectos relacionados à racionalidade dos agentes.

Por outro lado, a teoria construtivista de Wendt (1999, p. 20) define a estrutura internacional não como uma estrutura material permeada por instituições encarregadas de constranger os agentes, mas como um fenômeno social cuja base é o compartilhamento do conhecimento entre os atores. A estrutura é vista como uma distribuição de “idéias/conhecimentos” dos atores internacionais, normalmente Estados, e não como uma distribuição exclusiva de capacidades, como querem os neo-realistas. O caráter da vida internacional é determinado pelas crenças e expectativas que os Estados têm uns dos outros. Assim, o foco do construtivismo está ligado aos valores e identidades dos agentes que se reconstroem na medida em que se relacionam entre si, constituindo os distintos tipos de estrutura ou ordem internacional (hobbesiana, lockeana ou kantiana). Outro foco central é dar importância à interpretação dos significados a partir da cultura e valores locais. O construtivismo de Wendt assume, portanto, a existência de identidades múltiplas de agentes em constante redefinição. Para entender o mundo global, é necessário olhar para o mundo das idéias, do conhecimento e das identidades no plural, indicando assim uma clara ênfase no papel do agente e do processo.

Já os comunitaristas não estão preocupados com fatores de ordem sistêmica como Wendt e Keohane, mas sim com as condicionantes de ordem doméstica para explicar as causas fundamentais da pobreza. Isto é, a pobreza seria mais uma consequência dos problemas oriundos da cultura política e econômica doméstica do que resultado de pressões negativas do exterior. A opção normativa dos comunitaristas alega que necessidades locais teriam sempre preferência em relação às necessidades de ordem sistêmica, exatamente porque aquilo

que os cidadãos precisam para prover soluções somente tem sentido se interpretado à luz da cultura nacional. Os compatriotas teriam preferência pelos recursos distribuídos, apontando uma clara distinção, como argumentação de justificativa moral, entre “nós” e “eles”. Nesse sentido, a justiça internacional é ilusória porque assume que todos compartilham princípios e valores, o que seria impensável na visão de autores como Walzer (1983), segundo o qual a mais ampla esfera de justiça é a comunidade política nacional. Os comunitaristas estariam embasados, portanto, naquilo que Thomas Pogge (2005, p. 6-7) chama de “nacionalismo explanatório”, o qual impossibilita qualquer fundamento moral para um princípio de justiça distributiva internacional.

Nesse contexto, é importante lembrarmos que, para Miller (1999, p. 189-190) e os comunitaristas, as formas atualmente existentes de cooperação social no âmbito internacional não são suficientes para constituir uma verdadeira comunidade global, uma vez que ainda não criaram um senso compartilhado de valores e identidades. A idéia segue a noção de que, mesmo com o incremento da interdependência em níveis consideráveis, ainda não se pode defender a existência de uma comunidade internacional baseada em um consenso em torno de princípios distributivos básicos. Nesse ponto, o comunitarismo distancia-se do construtivismo. Se, pelo lado comunitarista, é impossível imaginar a construção de um senso compartilhado de identidades em nível internacional, pelo lado construtivista é plausível pensar atributos dinâmicos de identidades que podem levar à criação de comunidades identitárias de cunho internacional, como as comunidades ambientais e de segurança (ADLER, 2005, p. 14). Porém, ambos se assemelham no que diz respeito à ênfase na interpretação dos significados em vez do determinismo racional e moral.

Além disso, na visão de Adler (2005), a abordagem comunitarista busca fazer do conhecimento um fator ontológico central das relações internacionais. O comunitarismo não significa apenas que as

comunidades políticas e suas transformações potenciais podem ser estudadas dentro de uma perspectiva mais global, mas que é necessário enfatizar os *community-background understandings* e as predisposições práticas das comunidades, sem as quais seria impossível interpretar a ação, entender os significados, legitimar as práticas e dar poder aos agentes. Para Adler (2005, p. 4), o comunitarismo ajuda a introduzir no *mainstream* das Relações Internacionais (teorias de base racionalista) o papel das comunidades de conhecimento, das comunidades de discurso e das comunidades *like-minded* na estruturação da realidade social. Não seria inusitado pensarmos, portanto, em certa semelhança com colocações centrais do comunitarismo acima mencionadas.

Entretanto, as posições do comunitarismo sempre foram alvos de diversas críticas cosmopolitas, notadamente daqueles interessados em pensar princípios de justiça distributiva internacional. Como pudemos observar ao longo do texto, o caráter excessivamente local e culturalista do comunitarismo coloca a discussão sobre as causas da pobreza como algo de responsabilidade exclusiva dos Estados nacionais, impossibilitando qualquer tipo de discussão de responsabilidades que digam respeito à humanidade. Nesse sentido, O'Neill (2000, p. 445-446) sustenta que, se os comunitaristas estiverem corretos, a justiça distributiva global não é realmente factível: os compatriotas têm prioridade legítima dos recursos. Contudo, diz a autora, a justiça distributiva somente seria impensável se as fronteiras nacionais fossem impenetráveis. O problema é que o mundo atual não é composto por comunidades fechadas.

Desse modo, Morrice (2000) argumenta que, ao darem prevalência moral à comunidade sobre a humanidade, os comunitaristas adotam um relativismo excessivo. Negar um *status* universal a princípios políticos impossibilita qualquer avaliação, por exemplo, da conduta dos Estados na arena internacional. Assim, o comunitarismo coloca todos os Estados, ou comunidades, no dilema do relativismo. De um

lado, se o Estado impuser a outros seus próprios valores, não o fará com uma justificativa objetiva e trairá a pluralidade de valores. Se, por outro lado, defender a autodeterminação e diversidade moral dos demais, significará a defesa de princípios elevados a um *status* universal – a própria autodeterminação e a soberania absoluta –, implicando a própria negação do relativismo (MORRICE, 2000, p. 245).

Tendo em vista as fraquezas do comunitarismo e sua incapacidade de dar conta de problemas de ordem global, Milner (2005, p. 36, 45-48) lembra que somente os cosmopolitas, principalmente Beitz (1979) e Pogge (1994), têm algo a dizer sobre os efeitos nem sempre benignos das instituições internacionais, elemento central da estrutura básica global. Como os cosmopolitas analisam as questões sobre o alcance das obrigações morais dos ricos e, sobretudo, acerca de possíveis reformas das instituições internacionais vigentes no sentido de beneficiar os mais pobres, a autora sustenta que, ao renunciar um pouco de seus ganhos, os países ricos, com baixo custo, poderiam construir ou reformar organizações internacionais que trouxessem mais benefícios aos países pobres. Para ela, as instituições internacionais vigentes falharam em pelo menos quatro pontos no que diz respeito às expectativas de participação institucional dos países mais pobres, contrariando as perspectivas teóricas de institucionalistas como Keohane (1984), para o qual a mera existência dessas instituições seria salutar aos desprivilegiados, que veriam dirimidas as diferenças de poder uma vez lá dentro: tais instituições internacionais não conseguiram controlar o comportamento dos mais ricos; também não conseguiram prover as informações sobre as preferências dos atores de maneira simétrica para que se pudesse prever os comportamentos com mais precisão; a reciprocidade não ajudou aqueles países cujas economias são menos diversificadas e, obviamente, têm menos a oferecer em troca de algo; e, finalmente, as instituições internacionais não têm

conseguido alterar as políticas domésticas dos países pobres de maneira sempre benigna (as recomendações do FMI seriam o exemplo mais contundente).

Assim, não seria errôneo pensarmos que o institucionalismo de Keohane (1984), embora não dê conta das necessidades dos pobres em ambientes institucionais, teria uma importante contribuição a dar principalmente na discussão sobre os efeitos dessas instituições, ainda mais se vier acompanhado por uma discussão moral acerca das obrigações de cunho global que os cosmopolitas podem propiciar. Nesse sentido, Vita (2006, p. 231) argumenta que a cooperação internacional não pode ser baseada somente em noções de interesse próprio e benefícios mútuos (teorias racionalistas de Relações Internacionais), mas também em um princípio de justiça internacional que somente pode ser gerado a partir de suposições morais mais fortes de uma concepção de justiça como imparcialidade, conforme Barry (1995; 1998). Com efeito, verificar que as instituições internacionais atuais tiveram efeitos aquém do esperado para os países pobres e sugerir reformas para corrigir esses problemas é um problema de natureza política. Agora, tratar de questões relacionadas aos deveres negativos (parar de lesar os pobres) e positivos (ajudar os pobres) dos países ricos em relação aos mais destituídos requer uma discussão moral cujos fundamentos são internacionalistas por definição.

Adler (2005) argumenta, por sua vez, que somente o comunitarismo pode dar conta dos problemas internacionais, pois é o único capaz de incorporar a questão da identidade e do conhecimento, assim como o construtivismo. Essa é uma argumentação forte. É certo que as teorias racionalistas de Relações Internacionais estiveram pouco preocupadas com o papel das idéias, valores e identidades na explicação dos fenômenos. Mesmo alguns esforços recentes não deram conta do problema, principalmente por conta do método causal utilizado.¹¹ O construtivismo, na medida em que engloba a interpretação dos significados e a construção contínua das identidades e que, portanto, enfa-

tiza o papel dos agentes e do processo, acabou cobrindo uma importante lacuna nas teorias de Relações Internacionais contemporâneas. Em um mundo que se globaliza até mesmo o terrorismo, o peso das identidades e dos valores é variável fundamental, como os próprios racionalistas têm reconhecido recentemente.¹²

Na verdade, para Adler (2005, p. 13-14), o construtivismo poderia complementar algumas limitações importantes do comunitarismo. Primeiro, a preferência entre indivíduos e comunidades não se enquadra na proposta construtivista. A comunidade e o indivíduo são ontologicamente complementares. Segundo, a análise construtivista não dá prioridade do justo sobre o injusto ou vice-versa. Ambos são mutuamente constituídos.¹³ Terceiro, o construtivismo tem conseguido construir instrumentos analíticos (socialização e mecanismos que englobam variáveis discursivas, narrativas e práticas) sem os quais seria difícil imaginar alguma ponte entre o presente injusto e o futuro desejado. Quarto, o construtivismo assume a possibilidade do diálogo moral por meio da comunicação entre os agentes. Assim, as comunidades poderiam ampliar sua filiação (*membership*) em proporções globais. Quinto, o construtivismo enfatiza os aspectos intrinsecamente humanos da confiança, comunicação e aprendizado, assumindo assim a existência de algumas características humanas naturais – e não direitos naturais, como querem os cosmopolitas. Sexto, e bastante relevante nessa discussão, o construtivismo assume a possibilidade de criação de identidades e comunidades globais. Ao enfatizar os aspectos humanos da confiança, da comunicação e do aprendizado, as identidades globais podem ser construídas, abrindo espaço para se pensar uma justiça distributiva mais ampla e inclusiva. O que o construtivismo ainda não resolveu é se as instituições de governança global devem buscar a ordem, como quer Hedley Bull (2002, p. 85, 88-89),¹⁴ ou a justiça distributiva, como querem Pogge (1994) e Beitz (1979). Talvez, nesse ponto, somente os cosmopolitas possam ajudar.

O importante é que a proposta construtivista de Adler (2005) e Wendt (1999) nos permite pensar alguma forma de interseção entre um comunitarismo mais leve, que abra espaço para a existência de uma estrutura global injusta e para a possibilidade de se constituírem identidades internacionais, enfatizando assim seu aspecto comunitário; e um cosmopolitismo também mais leve, que permita levar em consideração os aspectos mais culturalistas dos comunitaristas, notadamente o problema da imposição moral dos poderosos sobre os fracos, e que permita o diálogo entre povos e indivíduos, facilitando a constituição de algum conjunto normativo mínimo e tolerante que responda à necessidade de se estabelecer um objetivo último para a governança global, o qual provavelmente gravitará em torno da ordem (desejo dos ricos) e da justiça distributiva (desejo da periferia). É exatamente nesse ponto que nosso artigo pretende interpretar a proposta rawlsiana para as Relações Internacionais como uma via média entre a estabilidade e a equidade de recursos no sistema internacional.

A Proposta Rawlsiana para as Relações Internacionais como Via Média

Conforme já afirmamos, desde que foi publicada pela primeira vez, em 1999, a obra **O direito dos povos** (RAWLS, 2004) foi cercada de críticas tanto do lado comunitarista quanto do lado cosmopolita. Alguns dizem que Rawls acabou por não agradar ninguém quando abdicou de alguns princípios do cosmopolitismo e contemplou noções dos comunitaristas. É certo que **O direito dos povos** se desligou das três visões tradicionais da justiça internacional: o realismo, que vê a justiça como irrelevante; o relativismo comunitarista, que é descrente de princípios universais de justiça; e o cosmopolitismo, que vê o indivíduo como objeto central das relações internacionais (AUDARD, 2006, p. 59). Antes de discorrermos sobre esse deslocamento, cabe retomar as colocações mais importantes da obra.

Com o intuito de dar continuidade ao projeto kantiano da *foedus pacificum* ou federação pacífica de Estados encontrado na obra **To eternal peace** (À paz perpétua), publicada em 1795 (KANT, 2001), Rawls (2004, p. 30) estabelece os critérios para se pensar uma sociedade de povos justa. Para o autor, tal sociedade seria composta por sociedades liberais e não liberais, porém decentes. Ambas são chamadas de sociedades bem ordenadas e compõem a chamada teoria ideal. Rawls imagina a posição original internacional composta por povos razoáveis e decentes e não por indivíduos razoáveis, embora, segundo o autor, o direito dos povos conceba os povos democráticos liberais e povos decentes como atores na sociedade dos povos exatamente como os cidadãos o são na sociedade nacional. Como afirma Beitz (2000, p. 678), isso demonstra um primado ético dos povos sobre os indivíduos. Ato contínuo, serão os interesses dos povos como entidades coletivas e não os interesses individuais que determinarão a escolha de princípios para a conduta internacional dos Estados. Uma consequência ulterior desse primado é o de que a forma de igualdade a ser realizada na sociedade internacional é, mesmo idealmente, uma igualdade entre povos e não entre indivíduos. E essa igualdade entre povos, ainda que fosse alcançada, seria compatível com vastas desigualdades entre pessoas.

Há ainda a teoria não ideal da proposta rawlsiana. Essa parte abarca as sociedades não ordenadas e não liberais, notadamente as oneradas e os Estados fora-da-lei. As primeiras seriam aquelas que carecem de tradições políticas e culturais, de capital humano e de recursos materiais e tecnológicos e, sobretudo, de instituições políticas liberais para que sejam bem ordenadas (RAWLS, 2004, p. 139). O segundo tipo não é visto como povo. Na verdade, são Estados que não respeitam e/ou fazem parte do direito dos povos. O termo Estado é utilizado exatamente para caracterizar uma entidade coletiva fora da moralidade do direito dos povos da qual participam apenas os povos. Ao contrário da situação dos povos bem ordenados, as sociedades não libe-

rais, com a exceção dos povos hierárquicos decentes, não estão representadas na posição original internacional. E, nesse sentido, para dar conta do objetivo fundamental de ampliar a sociedade dos povos, as sociedades bem ordenadas deveriam, em alguns casos, defender-se contra os Estados fora-da-lei e, em outros, ajudar as sociedades oneradas a desenvolver instituições domésticas liberais e decentes. Assim, o objetivo de longo prazo das sociedades liberais é trazer os Estados fora-da-lei e as sociedades oneradas para dentro da sociedade dos povos bem ordenados (RAWLS, 2004, p. 138).

No que tange à justiça distributiva internacional, tema deste artigo, Rawls prega o dever de assistência, isto é, uma assistência material das sociedades ricas (bem ordenadas e liberais) às sociedades oneradas. O dever de assistência tem alvo específico (determinado país) e é temporário, ao contrário do princípio da diferença para o plano doméstico, que não tem alvo e é perene. Na realidade, serve para incentivar as sociedades oneradas a desenvolverem domesticamente instituições liberais e, assim, serem admitidas na sociedade dos povos bem ordenados, o que em si é visto de maneira positiva. Como para o autor o fim político último da sociedade nacional é tornar-se plenamente justa pelas razões certas, uma vez atingido esse objetivo, **O direito dos povos** não prescreve mais nenhum alvo a ser atacado, como, por exemplo, elevar o padrão de vida dos povos bem ordenados. Rawls (2004, p. 150, 156) sustenta que a estrutura básica da sociedade dos povos não terá nenhuma nova razão para diminuir a distância entre a riqueza média dos diferentes povos assim que o dever de assistência (princípio de transição) for satisfeito e todos os governos atingirem o liberalismo decente.

O autor parece acreditar que apenas uma sociedade de povos bem ordenados é suficiente para que haja uma verdadeira justiça distributiva internacional. A própria diferença de renda entre sociedades bem ordenadas não é, *per se*, passível de um eventual princípio da diferença para a esfera internacional. Seria como fazer uma comparação com a

sociedade doméstica no seguinte sentido: existem cidadãos razoáveis e racionais, e cidadãos onerados, que precisam de uma assistência dos demais a fim de alcançarem a razoabilidade e a racionalidade. Uma vez isso atingido, a justiça distributiva estaria garantida entre eles e não haveria necessidade de um esforço adicional para redistribuir recursos para o quintil em situação mais desfavorável. A transferência de recursos cessa quando determinado povo adentra a sociedade dos povos bem ordenados. A justificativa para isso gira em torno da injustiça para com as sociedades ricas em arcar, para sempre, com os custos da melhora dos padrões de vida das sociedades oneradas e/ou das sociedades decentes menos ricas.

Rawls (2004) acredita, portanto, que as causas da pobreza e da injustiça residem no nível doméstico. Quando a sociedade onerada é caracterizada como falida, fica claro que a pobreza é resultante da cultura política e econômica nacional.¹⁵ Como o autor não corrobora as idéias de Pogge (1994) e Beitz (1979) segundo as quais há uma estrutura básica internacional que gera efeitos nocivos aos mais desfavorecidos, não há em **O direito dos povos** nenhuma referência sobre possíveis condicionantes estruturais que contribuam para a pobreza das sociedades oneradas.

Na realidade, apenas o dever de assistência para os pobres e o mimetismo dos pobres em relação aos ricos fariam com que essas sociedades migrassem para o seio da sociedade de povos bem ordenados. Isso demonstra que, pelo menos do ponto de vista do dever de assistência, há apenas uma condicionante internacional de caráter bilateral (do povo mais rico para os mais pobres ou do grupo de povos mais ricos para os mais pobres) e negativa (cessar o mal). Com efeito, na visão de Miller (2006, p. 198), Rawls não aplica o princípio da fraternidade no plano internacional. Não há afinidade suficiente entre os povos para sequer existir um apoio decisivo ao dever de assistência. Rawls espera uma ambiente de cooperação mútua e vantajosa e até mesmo um *mutual caring* entre os povos.

Outro ponto relevante para nossa discussão tem a ver com a precedência ou não do direito natural sobre o direito positivo. De acordo com Beitz (2000, p. 673-676), **O direito dos povos** é um corpo de princípios para as relações exteriores de sociedades liberais democráticas: é uma extensão da moralidade liberal para a política externa. Não há razão para pensar, contudo, que sociedades não liberais, decentes ou não, terão interesse nesse direito. Segundo o autor, **O direito dos povos** não pode ser confundido com o *ius gentium* (direito das gentes ou natural), pois não é um corpo de princípios universalmente aceito pelos Estados e não se propõe a constituir uma base razoável de cooperação entre todos os Estados existentes. O limite da aceitação de **O direito dos povos** seriam as fronteiras entre as sociedades decentes e a teoria não ideal.

Para Rawls (2004, p. 136), ao contrário do direito natural, que tem uma natureza divina ou está fundado em uma natureza humana universal, **O direito dos povos** cai no domínio do político como concepção política. Isto é, embora possam ser apoiados pelo direito natural, seus princípios são expressos unicamente em função de uma concepção política e de seus valores políticos. Já a visão de Beitz, diz Rawls (2004, p. 157), não está apenas preocupada com a justiça e a estabilidade pelas razões certas da sociedade nacional como quer **O direito dos povos**. Pelo contrário, os cosmopolitas preocupam-se com o bem-estar da pessoa e com a possibilidade de suas condições serem melhoradas em quaisquer circunstâncias e não com a justiça das sociedades. Além disso, o cosmopolitismo prega a necessidade de mais distribuição global, mesmo depois de cada sociedade ter alcançado instituições internamente justas, contrariando assim o dever de assistência. O que importa para essa corrente é o bem-estar do indivíduo representativo – aquele que ocupa o quintil inferior de renda e riqueza – que se encontra na posição mais desfavorável globalmente, ao passo que **O direito dos povos** toma como importante a justiça e a estabilidade, pelas razões certas, de sociedades liberais e decentes.

Na visão de Wenar (2006, p. 103), a abordagem rawlsiana não pressupõe a existência de cidadãos globais que se vêem como iguais e livres – muitos se vêem de acordo com suas imagens nacionais – que devem se relacionar de maneira justa através das fronteiras. Desse modo, não pode ser legítimo construir instituições sociais coercitivas no plano internacional que pressupõe cidadãos globais. Uma estrutura básica cosmopolita para a esfera global não pode possuir os princípios fundamentais de legitimidade nesses termos. Apenas uma posição original construída a partir de ideais colocados publicamente a todos irá produzir princípios legítimos para uma ordem internacional, e como Rawls (2004) constrói essa estrutura a partir da noção de povos, e não de indivíduos, a legitimidade é alcançada no nível da representação coletiva.

Segundo Beitz (2000, p. 681), **O direito dos povos** veria o cosmopolitismo como necessariamente menos tolerante com a diversidade de tradições políticas e culturais: o cosmopolitismo simplesmente assumiria que apenas uma sociedade liberal democrática seria aceitável, quando para Rawls é possível sustentar que alguns tipos de sociedades não liberais poderiam ser suficientemente sensíveis aos direitos humanos individuais. Nesse sentido, Braga argumenta que Rawls procura não insistir em princípios liberais para todos os povos, uma vez que, baseado em um liberalismo pluralista, isto seria ferir o importante aspecto da tolerância (BRAGA, 2008, p. 156-157). Nesse ponto, encontramos a visão de Rawls (2004) sobre os direitos humanos para a arena internacional.

Beitz (2001, p. 272) coloca que a evidente partidarização dos direitos humanos tem levado os filósofos a sugerirem que se deve distinguir entre um conjunto completo de direitos humanos e um conjunto restrito de valores básicos. Rawls (2004) tem uma visão *thin* ou *human rights proper* dos direitos humanos para a arena internacional. A visão rawlsiana inclui um direito econômico e social básico (direito à subsistência) e exclui alguns direitos civis e políticos, sobretudo os

direitos políticos da Declaração Universal dos Direitos Humanos, os quais estão associados ao processo democrático. O “direito à subsistência” está em concordância com o dever de assistência às sociedades oneradas. Isso demonstra que Rawls não está preocupado em entender direitos econômicos, sociais e políticos mais amplos a todos os povos do sistema internacional. Como coloca o autor, os direitos humanos em **O direito dos povos** expressam uma classe especial de direitos urgentes, tais como a liberdade que impede a escravidão ou a servidão, a liberdade de consciência e a segurança de grupos étnicos contra o genocídio (RAWLS, 2004, p. 103). No entanto, os direitos humanos rawlsianos não podem ser vistos como paroquiais e, embora oriundos da tradição ocidental, podem ser neutros em relação às divisões políticas e econômicas do mundo exatamente por se tratar de algo mínimo e menos polêmico à luz das culturas locais.

Para **O direito dos povos**, o rol de direitos humanos honrados por regimes liberais e decentes deve ser compreendido como direitos universais no seguinte sentido: eles são intrínsecos a **O direito dos povos** e têm um efeito moral sendo ou não sustentados localmente. Isto é, sua força política e moral estende-se a todas as sociedades e são obrigatórios para todos os povos e sociedades, inclusive os Estados fora-da-lei (RAWLS, 2004, p. 105). Entretanto, acreditamos que essa visão rawlsiana tem seus limites nas fronteiras das sociedades decentes. Os direitos humanos devem ser estendidos a todos no sentido de trazer os desgarrados para dentro das fronteiras liberais. Isso não significa que os direitos humanos são, por definição, universais e direcionados aos indivíduos, como querem os cosmopolitas. Rawls (2004, p. 107-108) sustenta que isso exigiria dos povos liberais uma política externa voltada a alterar a política doméstica de todos os povos não liberais, o que seria contra a noção de tolerância para com os povos decentes não liberais e contra o direito dos povos razoáveis, embora o autor admita a intervenção em Estados fora-da-lei.

Para Beitz (2000), **O direito dos povos** é um desafio aos cosmopolitas por produzir uma teoria com tal nível de detalhamento sobre as diferentes concepções políticas existentes no mundo. O mais importante dilema que essa obra coloca aos cosmopolitas, diz o autor, tem a ver com a idéia de tolerância. Rawls (2004) assume graus variados acerca da concepção de bem social como um fato constante da vida internacional, enquanto os cosmopolitas estão preocupados com a justificativa de arranjos sociais com conseqüências para os indivíduos (doutrina individualista de justificativa política). Rawls parece ter um princípio da tolerância para o plano internacional que os cosmopolitas não têm (BEITZ, 2000, p. 695).

Tendo em vista os aspectos mencionados acima, como poderíamos pensar a proposta rawlsiana como uma via média entre o cosmopolitismo e o comunitarismo? Conforme salientado na introdução, **O direito dos povos** reflete parte das críticas que Rawls sofreu dos comunitaristas. Nesse sentido, podemos afirmar que Rawls procurou desenvolver um corpo teórico que representasse os aspectos mais importantes do cosmopolitismo, notadamente a noção dos direitos humanos básicos, e características centrais do comunitarismo, principalmente a noção de tolerância às culturas alheias.

Sustentamos que Rawls pode ser lido como uma via média em pelo menos três aspectos: a) na posição intermediária sobre os direitos humanos, permanecendo entre o direito natural e o direito positivo; b) na defesa da tolerância às culturas nacionais não liberais, porém com a opção pelo liberalismo político como aspecto positivo em si para todas as sociedades; c) na opção pelo nacionalismo explanatório como causa da pobreza, porém com a possibilidade de pressão internacional bilateral por meio do dever de assistência.

Com efeito, o autor transita do direito natural para o direito positivo (nacional) no caso da justiça distributiva, daí sua negação de um princípio da diferença para o plano internacional, e talvez nesse ponto se

aproxime dos comunitaristas. Nesse sentido, o dever de assistência não pode ser visto como um instrumento exclusivamente cosmopolita, como quer Braga (2008, p. 158). Um cosmopolitismo *tout court* deveria construir mecanismos perenes de transferência de recursos entre as nações (das ricas para as pobres), o que para Rawls (2004) representaria uma injustiça com os povos mais ricos. Acreditamos que o dever de assistência é mais uma concessão às críticas comunitaristas, porém com cores cosmopolitas. Contudo, Rawls não transita do direito natural para o positivo na questão mais geral dos direitos humanos, permanecendo assim com o fulcro das propostas cosmopolitas, embora tenha obviamente uma visão bastante restrita do conjunto de direitos possíveis para os povos.

É importante lembrarmos que, na visão rawlsiana da estrutura básica da sociedade doméstica, o princípio da liberdade tem prevalência moral sobre o princípio da fraternidade, base da justificativa do princípio da diferença. Em **O direito dos povos**, Rawls (2004) não abdica dessa hierarquia. Desse modo, pode-se criticá-lo ao dizer que isso é insuficiente para se pensar uma justiça distributiva internacional, mas não se pode acusá-lo, como querem alguns, de ser excessivamente condescendente com sociedades que não respeitam os direitos humanos, permitindo até mesmo limpeza étnica, exclusão das minorias e discriminação racial (TÉSON, 1998; CANEY, 2002, p. 102).¹⁶ A questão central da moralidade liberal é como equilibrar a proteção da liberdade individual com a tolerância e diversidade (TAN, 2006, p. 76). Nesse sentido, o objetivo maior da sociedade dos povos é trazer a teoria não ideal para dentro de suas fronteiras, porém com tolerância.

É fato que Rawls (2004) cede excessivamente aos comunitaristas quando afirma que as causas da pobreza são essencialmente domésticas. Há uma extensa bibliografia que aponta o contrário. Por outro lado, essa opção pelo nacionalismo explanatório, nos termos de Pogge (1994), não significa que os povos liberais não tenham obrigações

morais para com os mais pobres. O bilateralismo do dever de assistência mostra-se como uma tentativa, ainda que insuficiente, de dar conta desse problema de obrigação moral que é central às teorias cosmopolitas: como justificar moralmente a transferência constante de recursos para os povos mais pobres? Porém, demonstra certa capacidade de compreender que algumas atitudes sistêmicas têm efeito decisivo no futuro das populações carentes.

Entender a obra de Rawls como uma proposta intermediária entre o cosmopolitismo estrutural e o comunitarismo nacionalista corrobora a noção segundo a qual o autor não agrada nenhum dos lados. Por outro lado, assim como sustenta Braga (2008, p. 163), Rawls pode ser visto como uma alternativa entre os extremos. É certo que as colocações rawlsianas sobre a tolerância abrem espaço para uma maior interlocução não só entre Rawls e o comunitarismo, mas entre **O direito dos povos** e o construtivismo. A ênfase de Wendt (1999) e Adler (2005) dada à noção do diálogo como mecanismo de construção de identidades e comunidades internacionais é baseada, em grande medida, em uma noção de tolerância que se assemelha à colocada por Rawls (2004).

Com efeito, o maior problema de **O direito dos povos** não é tanto a negação da estrutura internacional injusta, que pode ser remediada com Pogge (1994), Beitz (1979) e Keohane (1984), mas a abdicação do individualismo ético, base moral das obras anteriores, em nome de um nacionalismo ético pouco preciso (a própria idéia de povos representados na posição original internacional). Isso afeta diretamente a noção dos direitos humanos, o que pode ter levado Rawls a limitá-la a um grupo restrito de direitos. É realmente complicado pensar os direitos humanos em termos de povos, e não de indivíduos, exatamente porque toda sua construção histórica está ligada à defesa dos direitos individuais. Nesse ponto, os cosmopolitas estão mais seguros. Por outro lado, a introdução da noção de tolerância, conforme afirmamos, aproxima a proposta rawlsiana do comunitarismo e in-

troduz uma categoria importante para qualquer análise contemporânea das Relações Internacionais: o respeito às localidades sem olvidar os direitos naturais invioláveis (liberdade, igualdade e prosperidade). É necessário lembrarmos que uma concepção de tolerância internacional não é melhor simplesmente porque faz mais concessões aos valores políticos e morais de sociedades não liberais, mas porque, ao fazê-lo, não deixa de avocar princípios minimamente aceitáveis. Essa perspectiva parece gravitar entre o conservadorismo excessivo do comunitarismo e o imperialismo dogmático dos cosmopolitas mais radicais.

Notas

1. Como veremos adiante, essa divisão é complicada, mas os principais nomes são os seguintes: John Rawls (1971; 2000; 2004), Thomas Pogge (1989; 2002; 2005), Charles Beitz (1979; 2000; 2001), Robert Nozick (1974) e Onora O’Neill (2000) pelo lado dos cosmopolitas; e Michael Walzer (1983; 1990; 2006), Alasdair MacIntyre (1988), Michael Sandel (1982; 1984) e Charles Taylor (1995) pelo lado dos comunitaristas.

2. Doutrina do bem ou concepção do bem significa a capacidade de formar, revisar e procurar concretizar racionalmente uma concepção de vantagem racional pessoal, ou do bem. Uma concepção do bem normalmente consiste em um projeto mais ou menos determinado de fins últimos, isto é, fins que os indivíduos desejam realizar por si mesmos. Essas ligações e lealdades dão origem a devoções e afetos e, por conseguinte, ao florescimento das pessoas e associações que são objeto desse sentimento. Vinculam ainda a essa concepção uma visão da relação do indivíduo com o mundo religioso, filosófico e moral (RAWLS, 2000, p. 62).

3. A aplicação mais famosa desse método de avaliação é de Rawls (1971). Para o autor, os princípios de justiça são escolhidos por indivíduos hipotéticos em uma “posição original” sob o “véu da ignorância”, uma situação cuja virtude especial permite a todos os indivíduos olharem para a situação humana a partir de uma perspectiva de eternidade e, portanto, longe de pontos de vista sociais e temporais.

O Debate entre Comunitaristas e Cosmopolitas e as Teorias de Relações...

- 4.** Os escritos do jovem Marx aparecem como uma das primeiras críticas comunitaristas. A obra mais próxima dessa visão é **A questão judaica** (MARX, 1969), de 1840.
- 5.** É interessante notar que um comunitarismo que “interpreta fenômenos políticos”, como deseja Adler (2005), parece ser uma afirmação fraca demais para sustentar uma posição normativa, essência de qualquer tipo de comunitarismo.
- 6.** O cosmopolita clássico seria Francisco de Vitoria (1995), considerado autor central sobre a doutrina do direito natural. Os comunitaristas clássicos seriam Samuel Pufendorf (2002) e Hugo Grotius (2003), para quem os direitos nacionais teriam prevalência sobre o direito universal.
- 7.** Entretanto, há alguns cosmopolitas, principalmente Beitz (1979; 2000; 2001), que vêem os direitos humanos como construtos políticos e não como algo fundamentado em uma natureza humana essencial. Nesse caso, há certa proximidade com a noção comunitarista, porém tal semelhança cessa no alcance dos direitos.
- 8.** Frost (1996, p. 12-13) sustenta duas razões para essa separação: o *bias* explicativo das teorias racionalistas e o ceticismo em relação a argumentos morais.
- 9.** A própria Cochran (1999, p. 1) argumenta, contudo, que todas as teorias em Relações Internacionais são normativas. Mesmo aquelas engajadas no projeto positivista cujo objetivo é se aproximar ao máximo das ciências naturais na busca pela objetividade não conseguem se desvencilhar de pressupostos normativos na seleção e interpretação dos dados. Críticas não faltam à pretensa objetividade científica do racionalismo em Relações Internacionais. Como argumenta Murrey (1996), por que a defesa do interesse nacional e a busca pelo poder de Morgenthau não podem ser lidas como pressupostos normativos?
- 10.** Carr (2001, p. 15) argumentava em seu clássico que “o realismo em determinado estágio serve de corretivo para a exuberância da utopia, assim como a utopia pode ser invocada para contra-atacar a esterilidade do realismo. O pensamento maduro combina objetivos com análise, mescla utopia com realismo”. A discussão normativa contemporânea não pode ser lida, obviamente, como a utopia no sentido dado por Carr, mesmo porque as normas nascem da observação do real, mas devem mostrar em que medida a compreensão da realidade permite à reflexão moral não caminhar nas nuvens.
- 11.** Com base em Weber, Keohane e Goldstein (1993, p. 4) sustentam que as idéias, ao lado dos interesses, têm peso causal equivalente na explicação da ação humana.

- 12.** Keohane (2002, p. 7) sustenta que as teorias de Relações Internacionais contemporâneas devem dar conta de dois problemas não trabalhados pelas teorias racionalistas: a formação das preferências no nível doméstico e o papel das idéias nas relações internacionais.
- 13.** Não é preciso dizer que essa visão deixa ainda mais obscura a eventual construção de um objetivo internacional único de justiça distributiva.
- 14.** Em seu clássico **A sociedade anárquica**, de 1977, Bull (2002, p. 85, 88-89) sustenta que o objetivo das instituições da sociedade internacional (diplomacia, grandes potências, guerra, direito internacional e o equilíbrio de poder) é sustentar a ordem.
- 15.** É importante lembrar que Rawls (2004) usa como referência para justificar a afirmação normativa de que a causa da pobreza reside na cultura e política local a polêmica obra de David Landes (1999) **The wealth and poverty of nations**. Miller (2006, p. 195) sustenta que a obra de Landes não é monocausal e que o autor trabalha até mesmo com razões climáticas para explicar a pobreza de muitos e riqueza de poucos.
- 16.** Tanto Tésou (1998) como Caney (2002) defendem que Rawls traiu os ideais liberais em **O direito dos povos** (RAWLS, 2004).

Referências Bibliográficas

- ADLER, Emanuel. **Communitarian International Relations: the epistemic foundations of International Relations**. Oxford: Routledge, 2005.
- AUDARD, Catherine. Cultural imperialism and “democratic peace”. In: MARTIN, R.; REIDY, D. (Ed.). **Rawls’s Law of People: a realistic utopia?** Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- BARRY, Brian. **Justice as impartiality**. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- . International society from a cosmopolitan perspective. In: MAPEL, D.; NARDIN, T. (Ed.). **International society**. Princeton: Princeton University Press, 1998.

**O Debate entre Comunitaristas e
Cosmopolitas e as Teorias de Relações...**

BEITZ, Charles. **Political theory and International Relations**. Princeton: Princeton University Press, 1979.

———. Rawls's Law of People. **Ethics**, v. 10, n. 4, 2000.

———. Human rights as a common concern. **APSR**, v. 95, n. 2, 2001.

BELL, Daniel. **Communitarianism and its Critics**. Oxford: Oxford University Press, 1993.

BLAKE, Michael. Distributive justice, State coercion and autonomy. **Philosophy and Public Affairs**, v. 30, n. 3, 2001.

BRAGA, Leonardo. O debate cosmopolitismo x comunitarismo sobre direitos humanos e a esquizofrenia das Relações Internacionais. **Contexto Internacional**, v. 30, n. 1, 2008.

BROWN, Chris. **Sovereignty, rights and justice: international political theory today**. Oxford: Blackwell Publishing, 2002.

BUCHANAN, Allen. Assessing the communitarian critique of liberalism. **Ethics**, v. 99, n. 4, 1989.

———. Rawls's Law of People: rules for a vanished westphalian world. **Ethics**, v. 10, n. 4, 2000.

BULL, Hedley. **A sociedade anárquica: um estudo da ordem política mundial**. São Paulo: IOESP, 2002.

BURKE, Edmund. **Reflections on the Revolution in France**. 1791. Disponível em: <<http://www.econlib.org/library/LFBooks/Burke/brkSWv2c0.html>>. Acesso em: 25 set. 2008.

CANEY, Simon. Cosmopolitanism and the Law of People. **The Journal of Political Philosophy**, v. 10, n. 1, 2002.

CARR, Edward. **Vinte anos de crise: 1919-1939**. Brasília: Editora da UnB, 2001.

COCHRAN, Molly. **Normative theory in International Relations: a pragmatic approach**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

FROST, Mervyn. **Ethics in International Relations**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

GROTIUS, Hugo. **Do direito da guerra e da paz**. São Paulo: Imprensa Oficial, 2003.

GUTMANN, Amy. Communitarian critics of liberalism. In: AVINERI, S.; DE-SHALIT, A. (Ed.). **Communitarianism and individualism**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

HURRELL, Andrew. Global inequality and international institutions. In: POGGE, T. (Ed.). **Global justice**. Oxford: Blackwell Publishing, 2001.

_____. Norms and ethics in International Relations. In: CARLSNAES, W.; RISSE, T.; SIMMONS, B. (Ed.). **Handbook of International Relations**. London: SAGE Publications, 2003.

JONES, Charles. **Global justice: defending cosmopolitanism**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

KANT, Immanuel. **Fundamentos da metafísica dos costumes**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1998.

_____. To eternal peace. In: WOOD, A. (Ed.). **Basic writings of Kant**. New York: The Modern Library, 2001.

KEOHANE, Robert. **After hegemony: cooperation and discord in the world political economy**. Princeton: Princeton University Press, 1984.

_____. **Power and governance in a partially globalized world**. London: Routledge, 2002.

_____; BUCHANAN, Allen. The legitimacy of global governance institutions. **Ethics & International Affairs**, v. 20, n. 4, 2006.

KEOHANE, Robert; GOLDSTEIN, Judith (Ed.). **Ideas and foreign policy: beliefs, institutions, and political change**. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

KUKATHAS, Chandran; PETTIT, Philip. **Rawls: a theory of justice and its critics**. Cambridge: Blackwell Publishers, 1990.

LANDES, David. **The wealth and poverty of nations: why some are so rich and some so poor**. New York: Norton, 1999.

MACINTYRE, Alasdair. **Liberalism and the limits of justice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

MARX, Karl. **A questão judaica**. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969.

MILLER, David. The ethical significance of nationality. **Ethics**, v. 98, n. 4, 1988.

———. Justice and global inequality. In: HURRELL, A.; WOODS, N. (Ed.). **Inequality, globalization, and world politics**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

———. Collective responsibility and international inequality. In: MARTIN, R.; REIDY, D. (Ed.). **Rawls's Law of People: a realistic utopia?** Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

MILNER, Helen. Globalization, development, and international institutions: normative and positive perspectives. 14 set. 2005. Disponível em: <<http://www.princeton.edu/~hmilner/forthcoming%20papers/Review%20Essay%20v5.pdf>>. Acesso em: 01 out. 2008.

MORRICE, David. The liberal-communitarian debate in contemporary political philosophy and its significance for International Relations. **Review of International Studies**, v. 26, 2000.

MURREY, Alastair. The moral politics of Hans Morgenthau. **The Review of Politics**, v. 58, n. 1, 1996.

NAGEL, Thomas. The problem of global justice. **Philosophy and Public Affairs**, v. 33, n. 2, 2005.

NOZICK, Robert. **Anarchy, State and utopia**. New York: Basic Books, 1974.

O'NEILL, Onora. Transnational justice. In: HELD, D.; MCGREW, A. (Ed.). **The global transformation reader: an introduction to globalization debate**. Oxford: Blackwell Publishing 2000.

POGGE, Thomas. **Realizing Rawls**. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

———. **World poverty and human rights**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

———. World poverty and human rights. **Ethics and International Affairs**, v. 19, n. 1, 2005.

PUFENDORF, Samuel. **Do direito natural e das gentes**. Brasília: IPRI, 2002.

RAWLS, John. **A theory of justice**. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

———. **O liberalismo político**. São Paulo: Editora Ática, 2000.

———. **O direito dos povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ROUANET, Sérgio. Ética e antropologia. **Estudos Avançados**, v. 4, n. 10, 1990.

SANDEL, Michael. **Liberalism and the limits of justice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

———. Morality and the liberal ideal. **The New Republic**, May 7, 1984.

STEINER, Henry; ALSTON, Philip. **International humans rights in context**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

TAN, Kok-Chor. The problem of decent peoples. In: MARTIN, R.; REIDY, D. (Ed.). **Rawls's Law of People: a realistic utopia?** Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

TAYLOR, Charles. **Philosophical arguments**. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

TÉSON, Fernando. **A philosophy of international law**. Boulder: Westview, 1998.

VINCENT, Andrew. **The nature of political theory**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

VITA, Álvaro. **O liberalismo igualitário em perspectiva doméstica e internacional**. Tese (Livre-docência em Ciência Política) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

VITORIA, Francisco de. **De Indis et de Jure Belli**. Búfalo, NY: W.S. Hein, 1995.

WALZER, Michael. **Spheres of Justice**. Oxford: Blackwell, 1983.

———. The communitarian critique of liberalism. **Political Theory**, v. 18, n. 1, 1990.

———. **Politics and passion: toward a more egalitarian liberalism**. New Haven: Yale University Press, 2006.

**O Debate entre Comunitaristas e
Cosmopolitas e as Teorias de Relações...**

WENAR, Leif. Why Rawls is not a cosmopolitan egalitarian. In: MARTIN, R.; REIDY, D. (Ed.). **Rawls's Law of People: a realistic utopia?** Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

WENDT, Alexander. **Theory of international politics.** Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Resumo

**O Debate entre Comunitaristas e
Cosmopolitas e as Teorias de
Relações Internacionais: Rawls
como uma Via Média**

O artigo revisa as principais abordagens de comunitaristas e cosmopolitas acerca da justiça distributiva internacional no intuito de problematizá-las dentro das teorias contemporâneas de Relações Internacionais, notadamente do construtivismo e do racionalismo (institucionalismo). Além disso, o trabalho pretende reclassificar a proposta de Rawls para a arena internacional em meio a tal debate. Acredita-se que a obra **O direito dos povos** (RAWLS, 2004), embora geralmente caracterizada como cosmopolita e em certa medida racionalista, guarde semelhanças importantes com algumas noções do comunitarismo e do construtivismo.

Palavras-chave: Cosmopolitismo – Comunitarismo – Justiça Distributiva Internacional – John Rawls

Abstract

The Cosmopolitan-Communitarian Debate and the International Relations Theory: The Rawls's Law of People as a Middle Ground Theory

The article debates the main communitarian and cosmopolitan perspectives in terms of international distributive justice in order to rethink the international relations theory, especially the constructivism and the neo-liberalism. Moreover, the article intends to analyze the John Rawls's Law of People for the international arena as a middle ground theory between the communitarism and the cosmopolitanism.

Keywords: Cosmopolitanism – Communitarism – International Distributive Justice – John Rawls