



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Campus de Marília



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora

A paz reexaminada

Luiz Paulo Rouanet

Como citar: ROUANET, Luiz Paulo. A paz reexaminada. *In:* SALATINI, Rafael (org.).
Reflexões sobre a paz. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.
p. 51-68.
DOI: <https://doi.org/10.36311/2014.978-85-7983-512-4.p51-68>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

A PAZ REEXAMINADA

Luiz Paulo Rouanet

INTRODUÇÃO

Neste texto me proponho retomar, ainda que de maneira resumida, algumas das principais teses dos textos de Kant, *Projeto de paz perpétua (Zum ewigen Frieden)* e de Rawls, *Direito dos povos (Law of Peoples)*. Ao final, proporei algumas direções para o pensamento a respeito da questão da paz em uma “constelação pós-nacional” (Habermas).

De fato, parece que hoje nos encontramos em um momento em que deixa de fazer sentido se referir a Estados nacionais, como se eles fossem

isolados uns dos outros, como se os reflexos da economia, da migração social e da poluição não fossem fenômenos globais, que afetam a todos os países envolvidos. Isto é verdade, mesmo para regimes fechados, como a China, a Coreia do Norte e Cuba, para tomar apenas três exemplos. Ao mesmo tempo, estamos longe de ter uma Federação de Povos, como queria Kant. Se, por um lado, não é desejável que haja uma só governança global, o que obviamente conferiria ao país ou países-sede dessa governança um poder que dificilmente poderia ser aceito pelos demais países, por outro, algum tipo de unidade é preciso haver, para que decisões importantes sobre o futuro, ameaçado, do planeta, possam ser tomadas, após a devida deliberação. Temos hoje reuniões de grupos de países, como G-8, Brics e outras denominações similares, mas não possuímos efetivamente um governo federativo abrangente. As considerações seguintes visam trazer luz para esse debate.

|

Não se trata, aqui, de reexaminar o *Projeto de paz perpétua* como um todo.¹ Os textos que nos interessam aqui, tendo em vista as considerações introdutórias, são o Primeiro Suplemento: “Da garantia da paz perpétua” e o Segundo Apêndice: “Sobre o acordo entre a política e a moral segundo o conceito transcendental do direito público”. No primeiro texto, Kant efetua uma exposição acerca dos motivos das guerras, de seu caráter às vezes inevitável e sobre aquilo que o homem precisa fazer para realizar sua disposição natural, enquanto espécie, do ponto de vista do *direito civil*, do *direito das gentes* (direito internacional) e do *direito cosmo-político*.

O raciocínio de Kant é conduzido pela ideia da força da Providência ou da Natureza.² Logo no primeiro parágrafo do Primeiro suplemento – “Da garantia da paz perpétua”, ela é afirmada:

O que nos oferece essa garantia [da paz perpétua] não é nada menos que a grande artista que é a *natureza* (*natura dedala rerum*) sob cujo curso mecânico transparece manifestamente o fim de suscitar entre

¹ O que foi objeto de minha Dissertação de Mestrado (ROUANET, 1995).

² Quanto à importância da ideia de natureza no pensamento de Kant, isto merece estudo à parte. Seria preciso pensá-la tanto em sentido teórico, quanto prático. No que se refere ao primeiro, cf. ROUANET, 2010.

os homens, mesmo de encontro à sua vontade, a harmonia de suas discórdias.³

Essa ideia da força da natureza/Providência e sua influência sobre os homens já fora tratada, por Kant, mais notadamente, em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Não irei tratar desse texto aqui, mas basta lembrar a ideia de “insociável sociabilidade do homem” e do cosmopolitismo presente no próprio título, como que a lembrar que é somente nessa esfera mais abrangente que se pode razoavelmente esperar uma realização dos fins da espécie humana, ou da paz perpétua, como é o caso aqui.

A questão geral relativa ao tema da paz perpétua é por ele colocada nestes termos:

o que faz a natureza nesse desígnio [de perseguir a paz perpétua] para conduzir o homem ao fim a que é obrigado, por dever, por sua própria razão, e por conseguinte, para favorecer sua *intenção moral*, e como garante ela a execução daquilo que o homem *deveria* fazer, mas não faz, segundo as leis de sua liberdade, de tal modo que ele seja *forçado* a fazê-lo, sem prejuízo dessa liberdade, mesmo por uma coerção da natureza [*einen Zwang der Natur*], e conforme às três relações do direito público: o *direito civil*, o *direito das gentes* e o *direito cosmopolita* [*werltbürgerlichen Rechts*]:⁴

No que concerne à primeira perspectiva, a do direito civil, Kant considera que os povos são forçados a se submeter às leis públicas, seja devido a suas divisões internas, seja pela pressão de Estados vizinhos. É preciso estabelecer limites, e estes precisam ser defendidos, quer pela força das armas, quer pelas leis públicas. Como não se pode permanecer por tempo indeterminado em estado de guerra com seus vizinhos, é forçoso que se chegue a um acordo, pelo menos temporário, no que respeita ao estabelecimento de fronteiras e à sua defesa.⁵

³ KANT, *Zef*, BA 48.

⁴ KANT, *Zef*, B 59, 60; A 59. Apoio-me também na tradução de Jean Darbellay, KANT, *Vers la paix perpétuelle*. 2. ed. bilingue alemão-francês. Paris: PUF, 1974, com modificações.

⁵ Podemos ser tentados a pensar em alguns casos contemporâneos, onde esse equilíbrio entre a força das armas e a obediência a pactos é bastante evidente, a balança se inclinando ora numa direção, ora n'outra. Penso, particularmente, nas fronteiras entre a China continental e a China nacionalista (Taiwan), por um lado, e no equilíbrio instável entre as duas Coreias, a do Norte e a do Sul.

Para obedecer a essas leis, porém, não é preciso, segundo Kant, pressupor um povo de anjos; bastaria, ainda segundo ele, a existência de uma boa constituição. A única que efetivamente atenderia a esse nome seria a constituição republicana. Porém, “a constituição *republicana*, a única plenamente conforme aos direitos do homem, é também a mais difícil de estabelecer e mais ainda de conservar”,⁶ e isto porque o homem tem dentro de si essas duas tendências contraditórias, a do anjo e a do demônio.⁷ Mas, justamente, lançando mão da oposição entre essas tendências, pode-se fazer que o homem cumpra a constituição. Assim,

[...] a natureza se serve justamente dessas inclinações interessadas para vir em socorro da vontade geral que se funda na razão e que, por mais respeitada que seja, se vê impotente na prática. De modo que basta para a boa organização do Estado (a qual está certamente em poder do homem) para erguer umas contra as outras as forças dessas inclinações, de forma que uma neutralize os efeitos desastrosos das outra ou as aniquile; assim, resulta disto, do ponto de vista racional, que é como se essas duas tendências não existissem, e o homem se vê forçado a ser, senão moralmente bom, pelo menos bom cidadão.⁸

As implicações rousseauianas, como a referência à vontade geral, são bastante evidentes, e não precisam ser mais destacadas. Menos óbvia, porque menos conhecida, é a referência ao problema que Rousseau chamou de “problema da quadratura do círculo em política”, e que consiste em como colocar a lei acima dos homens, e que nos termos de Kant, consiste em como dar uma boa constituição mesmo a um povo de demônios,⁹ problema que Kant julga haver resolvido: “O problema da constituição de um Estado pode ser resolvido mesmo para um povo de demônios, por mais estranho que possa parecer (contanto que sejam dotados de inteligência [*Verstand*])”.¹⁰ Eis como ele coloca o problema:

Ordenar de tal modo uma multidão de seres razoáveis [*vernünftigen Wesen*] que todos desejem, para sua conservação das leis gerais, mas das quais cada um se inclina secretamente a se excetuar, e lhes fornecer

⁶ *Zef*, B 60; A 59; grifos de Kant, exceto quando indicado em contrário.

⁷ Como também mostrará Freud, em *O mal-estar da civilização*.

⁸ *Zef*, B 60, 61; A 59, 60.

⁹ Jean-Jacques Rousseau, OC, t. III, p. 955 (*Projeto de uma reforma projetada para o governo da Polônia*).

¹⁰ *Zef*, B 62; A 61.

uma constituição tal que, a despeito do antagonismo elevado entre eles por suas inclinações pessoais, estes se oponham de tal maneira uns aos outros que, na vida pública dessas pessoas, seu comportamento seja o mesmo que se essas más disposições não existissem.¹¹

E Kant acrescenta, logo em seguida: “Esse problema deve *poder ser resolvido* [*Ein solches Problem muss auflöslich sein*]”.¹² Como? Utilizando, justamente, os mecanismos da natureza para, colocando as inclinações de uns contra as dos outros, melhor controlá-los, mediante uma boa constituição. Assim, a questão que já inquietava os gregos, e em particular, Platão, recebe agora uma resposta por parte de Kant: o caráter de um povo deriva de uma boa constituição, e não o contrário. Ou seja, embora inegavelmente se deva promover, no indivíduo, a realização de sua natureza, que prevê o predomínio da razão sobre as inclinações, é somente no ponto de vista da espécie, e mais especificamente, na constituição republicana, que se realiza a finalidade última do homem. Como diz Kant, “a natureza *quer* de maneira irresistível que a vitória caiba enfim ao direito”.¹³

O segundo ponto de vista, do “direito das gentes” (direito internacional), trata da relação dos Estados entre si. Consta-se a *separação* entre os Estados, a qual já constitui, por si, estado de guerra, mas que é preferível, aos olhos de Kant, a uma “monarquia universal” que fundiria todos os Estados em um governo só sob o domínio de um deles. Um governo de semelhante extensão não seria nem possível, nem desejável, pois “as leis perdem sempre em vigor o que governo ganha em extensão”.¹⁴ Mas a natureza impede essa tendência que têm uns Estados a dominar sobre os outros, na forma desse governo universal, lançando mão, para tanto, de dois meios: “a diversidade das *línguas* e a das *religiões*”.¹⁵ Esse meio, embora contenha o germe do ódio e possa conduzir a guerras, acaba por conduzir a uma paz que não é produzida pelo enfraquecimento das

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem.

¹³ *Zef*, B 63; A 62.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ *Zef*, B 64; A 63.

forças (como é o caso no despotismo), mas “por seu equilíbrio em meio à mais viva rivalidade”.¹⁶

Em nota a essa passagem, Kant defende não haver, de fato, múltiplas religiões, mas “diversas *espécies de crenças*”, a religião sendo uma só “para todos os homens e todos os tempos”.¹⁷ Não é meu propósito discutir aqui a validade dessa afirmação. O que vale notar é que Kant não considera, por si, ruim a divisão, desde que haja um pacto republicano a reter as tendências mais agressivas de povos e Estados.

Quanto ao direito cosmopolita, por fim, Kant parece depositar suas esperanças, mais do que na própria ideia desse direito, que no “*espírito de comércio*”, o que faz ressaltar o liberalismo de Kant, na veia, por exemplo, de um Benjamin Constant. Pode-se sem sombra de dúvida colocar em questão essa esperança ingênua da solução dos conflitos no comércio, sendo que, pelo contrário, é ele a causa de muitos, se não a maioria dos conflitos atuais. Pode-se parafrasear a frase de Clausewitz, nesse contexto, considerando que “O comércio [e não a política] é a continuação da guerra por outros meios”.¹⁸

||

O segundo texto de Kant que desejo examinar aqui, antes de passar às demais partes, é o Segundo Apêndice à paz perpétua, e que tem por título “Sobre o acordo entre a política e a moral segundo o conceito transcendental de direito público”.¹⁹ Trata-se do célebre texto no qual Kant se posiciona contra o direito de revolta, considerando-o injusto caso só possa alcançar os seus fins de maneira secreta. A fórmula transcendental do direito público, segundo ele, seria: “Todas as ações relativas ao direito de outrem cuja máxima não é suscetível de publicidade, são injustas”.²⁰ Kant

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Kant trata mais extensamente do Direito cosmopolita em sua obra *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Não efetuei essa análise aqui.

¹⁹ No título da tradução de Jean Darbellay, citada, “De l'accord de la politique avec la morale selon le concept transcendant du droit public”, mas o alemão traz “*transzendentalen Begriffe*”, portanto, trata-se de “transcendental”. Trata-se de um lapso, pois no restante do texto, Darbellay traduz por “transcendental”.

²⁰ *Zef*; B 100; A 94. Trad. Jean Darbellay, op. cit., p. 157.

acrescenta, logo depois, que esse princípio é “puramente negativo, isto é, que só serve para reconhecer o que não é *justo* em relação a outrem”.²¹ Ou seja, assim como ocorre em relação ao Imperativo categórico, ele só serve como critério para distinguir o Bem do Mal, ou o Certo do Errado, mas não diz, positivamente, o que deve ser feito, ou no caso do princípio acima formulado, o que é injusto. Kant ainda o considera certo e indemonstrável como um axioma. Vejamos.

Isto é puramente abstrato. Somente em um mundo ideal, a fim de realizar minhas ações, eu daria inteira publicidade a meus fins, sob pena de torná-los irrealizáveis. É contrário a toda prudência política que eu, antes de dispor dos meios necessários, dê publicidade àquilo que pretendo realizar, uma vez que as resistências que fatalmente adviriam contra meu projeto, mesmo, ou porque benéficos à maior parte da sociedade, teriam mais tempo e força para obstar a minhas intenções.

Como fez no Primeiro Suplemento, acima examinado, aqui também Kant examina esse princípio segundo o triplo ponto de vista do direito civil, ou público, o direito das gentes e o direito cosmopolita. Na primeira perspectiva, Kant examina o direito de revolta. A questão é assim colocada: “A revolta é para um povo um meio legítimo de derrubar o poder opressor de um pretense tirano (*non titulo, sed exercitio talis*)?”²² E ele responde, aplicando a fórmula transcendental afirma transcrita, em solução puramente formal. O povo cometeria uma injustiça, se rebelando, uma vez que não pode dar publicidade às suas intenções. Além disso, se previsse, antes do contrato social, a possibilidade de derrubar o governante em certos casos, retiraria assim a legitimidade do soberano. Aqui, como aponta Jean Darbellay, Kant confunde “soberano” com “governo”, e não o identifica com o “povo”, como é o caso para a maioria dos contratualistas, Hobbes inclusive. Além disso, é possível limitar o poder do soberano, pela constituição, prevendo sim sua deposição caso não cumpra as exigências legais. Isto é previsto por John Locke, e foi utilizado recentemente, entre nós, para a deposição de Fernando Collor de Mello, que renunciou antes de ter seu Impeachment aprovado. Neste ponto, considero a teoria de Kant simplesmente inaplicável.

²¹ *Zef*, B 101; A 95.

²² *Ibidem*.

O que é pior, é que Kant considera que o governante pode declarar publicamente máximas em si imorais, como reprimir violentamente seu povo, e caso seja derrubado, não deve temer ser condenado por ações praticadas em seu governo. A ideia é tão paradoxal, que é preciso citar aqui o texto de Kant na íntegra. Segundo ele, o governante não precisaria manter em segredo suas ações.

Ele pode declarar livremente que punirá com a morte todos os autores da revolta, mesmo que estes acreditassem ter ele primeiro violado a lei fundamental; pois, se ele tem consciência de possuir um poder *irresistível* [...], ele não precisa temer aniquilar o seu próprio desígnio ao publicar sua máxima. Uma consequência não menos evidente do mesmo princípio é que se o povo têm êxito em sua revolta, o soberano, voltando a fazer parte da classe dos súditos, não deve renovar sua rebelião para voltar ao trono, mas não deveria tampouco temer ter de prestar contas de sua administração anterior.²³

A analogia com a situação presente dos países árabes, e em especial a Síria, é tão evidente que dispensa maiores comentários sobre essa passagem.

O ponto seguinte, sobre o direito das gentes, é algo confuso. Nos casos em que surge um conflito entre a moral e a política, Kant recorre, em cada caso, à formula transcendental acima transcrita. Remeto o leitor ao texto. Finalmente, no que concerne ao direito cosmopolita, Kant mesmo se poupa do trabalho de demonstrá-lo, considerando que é possível deduzir sua aplicação a partir da analogia com o direito das gentes. Antes de deixar esse texto controverso, gostaria de salientar um ponto, que pode, se não salvar a intenção do texto de Kant, pelo menos amenizar o absurdo a que conduz o formalismo. Kant afirma, em suas considerações conclusivas, que “a condição para que um direito das gentes seja possível, de maneira geral, é que exista primeiramente um Estado de direito”.²⁴ Em que medida isto ameniza o impacto das afirmações anteriores de Kant? Na medida em que, se considerarmos como pressuposto um Estado de Direito, não se admite de fato a existência de uma tirania, e não se coloca, então, o direito de rebelião. Aquilo de que o texto de Kant não dá conta é,

²³ *Zef*, B 103; A 97.

²⁴ *Zef*, B 108; A 102.

justamente, nos casos em que a democracia está ameaçada. E ela pode estar ameaçada inclusive com o princípio da publicidade, acima enunciado, pois um governante autocrático pode muito bem recorrer à propaganda como meio de influenciar a opinião pública. Além disso, nada garante que a opinião pública seja sempre correta, do ponto de vista moral, ou justa. Os exemplos, desde a Antiguidade, o atestam. Existe uma falácia formal, há muito identificada, e que se aplica neste caso: trata-se do *argumentum ad populum*. Ao invés de se demonstrar a veracidade, ou a correção de uma tese, recorre-se ao juízo público.

III

No que respeita a John Rawls, seu principal trabalho referente ao direito internacional é o *Direito dos povos*. Também o texto “Cinquenta anos após Hiroshima” deve ser consultado para tratar da questão da guerra justa (somente é justa aquela guerra travada em defesa). Aqui, procurarei me ater ao tema do direito de intervenção. Em que casos, segundo Rawls, seria possível e legítima uma intervenção nos assuntos de outros países? Recorde-se, primeiramente, os princípios tradicionais de justiça entre os povos, enumerados por Rawls:

1. Os povos são livres e independentes, e sua liberdade e independência devem ser respeitados por outros povos.
2. Os povos devem observar tratados e compromissos.
3. Os povos são iguais e partes nos acordos entre si.
4. Os povos devem observar um dever de não-intervenção.
5. Os povos têm o direito de auto-defesa, mas não o direito de instigar a guerra por razões outras que não as de auto-defesa.
6. Os povos devem respeitar os direitos humanos.
7. Os povos devem observar certas restrições específicas na condução da guerra.
8. Os povos têm o dever de auxiliar a outros povos vivendo sob condições desfavoráveis que impedem que elas possuam um regime político justo ou decente. (RAWLS, 1999, p. 37, tradução nossa).²⁵

Aqui, os pontos que nos interessam são os de número 4 e 8. Antes de comentá-los, é importante lembrar a distinção, efetuada por

²⁵ Existe tradução brasileira disponível pela Editora Martins Fontes.

Rawls, entre a parte da teoria “ideal” do Direito dos povos, que abrange os Estados democráticos bem-ordenados e os Povos hierárquicos decentes (não discutirei aqui a adequação desse vocabulário, que é o de Rawls) e a teoria “não-ideal”, que abrange as sociedades imperfeitamente ordenadas e os Estados “fora-da-lei”. Ao se levar em conta essa distinção, fica claro que alguns princípios só se aplicam no âmbito da teoria ideal, não se aplicando a Estados fora-da-lei. É o caso do quarto princípio, como diz expressamente Rawls:

Um princípio como o quarto – o de não-intervenção – terá obviamente de ser qualificado no caso geral de Estados fora-da-lei e graves violações de direitos humanos. Embora adequado para povos bem-ordenados, ele fracassa no caso de uma sociedade de povos desordenados nos quais guerras e sérias violações de direitos humanos são endêmicas. (1999, p. 37-38).

O princípio 8 é tratado em detalhe nos §§ 15-16. O § 15, “Sociedades sobrecarregadas” [*Burdened societies*], trata do caso de países que, no âmbito da teoria não-ideal, são sobrecarregadas, isto é, que não atingem as condições para participação plena na Sociedade dos povos por motivo de falta de recursos, corrupção, catástrofes naturais etc. Nas palavras de Rawls, “Sociedades sobrecarregadas, embora não sejam expansivas ou agressivas, carece das tradições políticas e culturais, o capital humano e o *know-how* e, com frequência, dos recursos materiais e tecnológicos requeridos para serem bem-ordenadas” (1999, p. 106). Segundo ele, “Os povos bem-ordenados têm um *dever* de assistir às sociedades sobrecarregadas” (1999, p. 106). Porém, essa ajuda não deve ser exclusivamente, ou mesmo principalmente, monetária. Essa assistência deve se dar, sim, na forma de transferência de recursos financeiros e matérias, mas também em termos de transferência de tecnologia, de investimentos diversos em infra-estrutura etc. Excluem o uso da força, o que é vedado pelo quarto princípio, acima descrito, o dever de não-intervenção.²⁶

Por que não se deve priorizar a transferência de recursos financeiros? Porque, segundo Rawls, os fatores culturais e políticos ajudam a explicar, embora não o façam de maneira exclusiva, as causas da pobreza.

²⁶ “Despejar fundos é geralmente indesejável, e o uso da força é excluído pelo Direito dos Povos” (RAWLS, 1999, p. 110).

O raciocínio de Rawls, em grande parte, foi motivador e esteve por trás do desenvolvimento do Índice de Desenvolvimento Humano, elaborado por Amartya Sen e equipe, e que granjeou a este último o Prêmio Nobel de Economia, em 1998.

Segundo Rawls, esse dever de assistência deve seguir as três orientações principais: 1º. Uma sociedade bem-ordenada não precisa ser rica. Existem sociedades pobres com bom índice de desenvolvimento humano, assim como há sociedades ricas com índices baixos de IDH; 2º. A cultura política das sociedades sobrecarregadas é um fator importante no que concerne à questão da desigualdade e da pobreza dessas sociedades. Não existe uma receita para acabar com isso, mas certamente, a transferência de recursos, nesse caso, correria facilmente o risco de ser desviada, sem ajudar a diminuir de fato a pobreza e a desigualdade de suas populações. A questão, mais uma vez, não tem a ver, necessariamente, com a disponibilidade de recursos, mas com sua distribuição: “O principal problema [no caso de países que enfrentaram crises de fome] foi o fracasso dos governos respectivos em distribuir (e suplementar) a comida existente” (RAWLS, 1999, p. 109).²⁷

Rawls afirma que não existe receita segura para acabar ou diminuir essa causa de desigualdade que é a cultura política de um povo, mas recomenda fortemente a implementação de uma política de direitos para as mulheres. Considera que esta é a melhor forma de ajudar a mudar semelhante cultura política: “A mais simples, mais eficaz e mais aceitável política consiste em estabelecer os elementos de justiça igual para as mulheres” (1999, p. 110). Cita o caso de alguns países, incluindo o Brasil, no qual semelhantes políticas foram implementadas, com bons resultados. Efetivamente, a ênfase dos programas assistenciais do Governo Federal, na última década, incluindo o atual governo de Dilma Rousseff, se dá na mulher como principal receptora dos recursos sociais. Essa ênfase, acrescenta Rawls, não é exclusiva dos povos liberais, mas “comum a todos os povos decentes” (1999, p. 110).

A terceira orientação, por fim, estabelece limites e alvos para o dever de assistência, após os quais as sociedades devem ser deixadas a seus

²⁷ Cf. SEN, 1981 citado por RAWLS.

próprios recursos – resguardando-se, é claro, embora isto não seja dito, que elas voltem a se encontrar em condições de vulnerabilidade tais que não consigam se manter sozinhas. “Assim, as sociedades bem-ordenadas que fornecem assistência não devem agir de maneira paternalista, mas de maneira ponderada, de modo a não entrar em conflito com o objetivo final da assistência: liberdade e igualdade para as sociedades anteriormente sobrecarregadas” (1999, p. 111).

Nesse contexto, é importante lembrar a distinção efetuada por Jeffrey Sachs, segundo o qual algumas sociedades precisam ser ajudadas a alcançar a “escada do desenvolvimento”, isto é, aquele patamar a partir do qual podem se desenvolver sozinhas (SACHS, 2005).

Uma vez atingido esse patamar, as sociedades podem se integrar à Sociedade dos Povos, como membros plenos, e devem ter sua soberania respeitada. A Sociedade dos Povos funcionará assim como uma espécie de Confederação fraca [*loose*], no sentido, de que não se encontrará sob o domínio de uma nação ou grupo de nações poderosas, mas será efetivamente uma união de países iguais. Dessa forma, poderá contribuir para o objetivo de alcançar um mundo com menos ódio e diferenças de classe, étnicas, de gênero ou outras. Como diz Rawls, “Buscamos um mundo no qual ódios étnicos conduzindo a guerras nacionalistas tenham cessado” (RAWLS, 1999, p. 111).

Um último tópico diz respeito à questão de afinidades entre povos ou culturas. Embora seja ingênuo imaginar que não existam tais laços entre países, povos e governantes, o objetivo, em uma Sociedade dos Povos, é que semelhantes elementos tenham cada vez menos importância. O objetivo dos estadistas seria então aproximar os povos, diminuindo efetivamente as diferenças entre eles. “O que encoraja o trabalho do estadista é que as relações de afinidade não são fixas, mas podem ficar cada vez mais fortes com o tempo, à medida em os povos passam a trabalhar juntos em instituições cooperativas que eles desenvolveram” (RAWLS, 1999, p. 112-113).

O § 16 de *O direito dos povos*, “Sobre a justiça distributiva entre os povos”, discute duas visões a respeito da igualdade entre os povos: uma salientando que a igualdade é boa e um fim em si, e outra, defendida

por Rawls e pela Teoria da justiça como equidade, que a eliminação da desigualdade não é o objetivo, pois a desigualdade não é injusta em si, mas apenas nas relações que dela decorrem. Melhor dizendo, a questão reside em se a desigualdade remanescente pode ou não ser aceita pelos povos (assim como pelos cidadãos, no âmbito doméstico) que se encontram na parte mais baixa da relação. Ele discute, aqui, as teses de Charles Beitz (BEITZ, 1979) e de Thomas Pogge (POGGE, 1994; e 1999)²⁸. De modo resumido, Beitz defende uma espécie de “princípio de distribuição global”, no qual estende o Princípio da Diferença, de *Uma teoria da justiça*, ao plano global. Rawls se opõe a isso, pois acredita que se corra o risco de transferência unilateral de recursos, sem garantias de contrapartida dos países beneficiados, contrapartidas na forma de mudança da cultura política que leva à corrupção, principalmente.²⁹

No caso de Thomas Pogge, Rawls parece mais disposto a aceitar o *General Resource Dividend* [GRD]. Seria um princípio igualitário global com alvo (RAWLS, 1999, p. 119). Infelizmente, Rawls não discutiu mais esse ponto, e na época, o artigo de Pogge estava no prelo.³⁰ Rawls se opõe a uma concepção cosmopolita de justiça, por considerar que isto seria desconhecer as diferenças específicas entre os povos. Para quem acusa Rawls de querer simplesmente estender os princípios liberais a todo o mundo, este ponto deve ser levado em consideração. Rawls discorda de alguns de seus mais próximos discípulos, como Brian Barry, Charles Beitz e Thomas Pogge, considerando que semelhante concepção cosmopolita de justiça ignoraria essas diferenças (RAWLS, 1999, p. 82 et seq.).

Já é hora de passar a nosso último tópico, antes da conclusão.

IV

De fato, hoje já não se pode falar em Estados nacionais, em sentido estrito, embora seja importante manter as fronteiras nacionais, a fim de preservar os interesses, e os direitos, das populações que vivem nos

²⁸ Ambos publicados, mais tarde, em POGGE, 2008.

²⁹ Já defendi essa posição, em ROUANET, 2002. Remeto ao livro para maior discussão deste ponto.

³⁰ Tive a oportunidade de discutir, com Pogge, o texto, sobre o qual apresentei seminário, em Curso oferecido conjuntamente por Álvaro de Vita e Thomas Pogge, em meados de 1998-1999.

países. Simplesmente abolir as fronteiras, como de certo modo aconteceu na Comunidade Europeia, parece ser a receita para se permitir a devastação do capitalismo global em suas formas mais agressivas. É o que Boaventura dos Santos chama de hegemonia, e contra a qual convoca uma “contra-homogenia” (SANTOS, 2005, p. 75 e passim). Santos define a globalização como “conjuntos de relações sociais que se traduzem na intensificação das interações transnacionais, sejam elas práticas interestatais, práticas capitalistas globais ou práticas sociais e culturais transnacionais” (2005, p. 85). Para o mesmo autor, ainda, “pode estar a ser forjada uma nova forma política: o ‘Estado transnacional’” (2005, p. 92).

Habermas aborda exatamente o mesmo problema, em perspectiva muito similar à que adoto aqui. Para ele,

As nossas sociedades compostas com base no Estado nacional, mas atropeladas pelos impulsos de desnacionalização, “abrem-se” hoje diante de uma sociedade mundial inaugurada pelo âmbito econômico. Interessa-me saber se é desejável um novo “fechamento” dessa sociedade global, e como, nesse caso, ele seria possível. Onde poderíamos encontrar uma resposta *política* ao desafio da constelação pós-nacional? (HABERMAS, 2001, p. 79, grifo do autor).

Habermas mostra que as fronteiras de tornam porosas, em mais de um sentido. Entre eles, o risco, e a realidade, de acidentes nucleares, cataclismos globais, poluição, destruição da camada de ozônio, entre outros fatores ambientais, mostram a fragilidade dessas antigas demarcações territoriais. Outro fator que aponta para a mesma fragilidade é a “globalização” do tráfico de drogas (2001, p. 87). Estes e outros fatores apontam para o possível esgotamento do modelo de Estado-nação. Assim,

Apesar de a soberania e o monopólio da violência da autoridade pública terem permanecido formalmente intactos, a crescente interdependência da sociedade mundial coloca em questão a premissa segundo a qual a política nacional – de um modo geral ainda territorial, nos limites do domínio do Estado – pode ser conciliada com o destino efetivo da sociedade nacional. (2001, p. 89).

Outra questão surgida com a revelação da fragilidade das fronteiras, ou antes, talvez fosse o caso de falar, de seu caráter imaginário,

se dá no fenômeno contemporâneo da migração em massa. Cada vez mais, os cidadãos de todo o mundo se veem forçados a procurar outros lugares nos quais acreditam terem melhores condições de vida, o que força os países seja a adotar políticas isolacionistas e segregacionistas, seja a se abrirem, assimilando os custos dessa transformação populacional. Nesse contexto, contrapõem-se exclusão e inclusão, esta última significando “que a coletividade política permanece aberta para abarcar os cidadãos de qualquer origem sem fechar esse *outro* na uniformidade de uma nação homogênea” (2001, p. 94). Diante desse quadro, a hipótese do fechamento, ou da exclusão, revela-se como cada vez mais irrealista. Como diz Habermas, “Sob as condições cambiantes da constelação pós-nacional, o Estado nacional não pode recuperar a sua força anterior com base em uma política de fechamento *a la* ‘porco-espinho’” (2001, p. 103).

Ao mesmo tempo, não é recomendável, pelo menos na visão de Habermas, abandonar simplesmente as identidades nacionais em seu sentido cultural, étnico ou mesmo religioso. Abrir mão das diferenças em nome da globalização é justamente ceder a uma mundialização do capital que tende a destruir as individualidades. Aceitá-lo é se render ao caos, no que ele tem de pior, e isto os seres humanos não podem aceitar, como mostrou Cornélio Castoriadis (CASTORIADIS apud BAUMAN, 2011, p. 26).

Como colocou, ainda, Boaventura dos Santos, “temos o direito de ser iguais quando a diferença nos inferioriza e a ser diferentes quando a igualdade nos desacaracteriza” (SANTOS, 2005, p. 75). Em outros termos, trata-se de um equilíbrio complexo entre preservar nossas identidades ao mesmo tempo que aspiramos a maior igualdade com a população de todo o mundo. Este o desafio do século XXI.

CONCLUSÃO

Este texto teve por título “a paz reexaminada”. Não me limitei, porém, ao tema da paz estritamente falando, pois, quando ela ocorre, ela é resulta de um conjunto de fatores favoráveis, de medidas que foram tomadas, sim, em países e continentes, mas que possuem reflexos no mundo inteiro. Vivemos em uma sociedade global, no que isto tem de ruim e de bom, como se procurou mostrar acima. Este é o “fato da globalização”. Se

esta será “hegemônica” ou “contra-hegemônica”, cabe aos povos decidir. As experiências da chamada “Primavera árabe” suscitaram alguma esperança. Por outro lado, a violenta repressão à população na Síria, cujo desfecho ainda não parece visível no curto prazo, levanta ceticismo sobre a extensão e a efetividade dessa primavera. Agora, o governo da Síria começa a perder apoio de seus aliados, entre eles a Rússia, e mesmo o Brasil já se dispõe a assinar declarações brandas. Mas é uma questão de tempo. A população síria não vai mais aceitar o tipo de domínio autocrático e violento protagonizado por Assad ou por outro que o suceda no mesmo espírito. Este é um fenômeno global. A vitória é questão de tempo e, infelizmente, muitas vidas.

Não podemos prever o efeito de nossas ações, mas se procurarmos agir corretamente, do ponto de vista moral – e isto, aqui, significa no melhor interesse dos povos – essa ação irá se difundir no globo e, sucessivamente, derrubar as ditaduras restantes. Pode ser que isto não ocorra jamais, mas este não é um motivo para não continuar tentando.

Campinas, 26 de março de 2012

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zygmunt. *Vida em fragmentos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- BEITZ, Charles. *Political theory and international relations*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- HABERMAS, Jürgen. A constelação pós-nacional e o futuro da democracia. In: _____. *A constelação pós-nacional*. São Paulo: Littera Mundi, 2001.
- KANT, I. *Werkausgabe*. 12 Bd. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977.
- POGGE, Thomas. An egalitarian law of peoples. *Philosophy and Public Affairs*, Baltimore, v. 23, n. 3, p. 195-224, Summer 1994.
- POGGE, Thomas. Human flourishing and universal justice. *Social Philosophy and Policy*, Oxford, v. 16, n. 1, p. 333-361, Winter 1999.
- POGGE, Thomas. *World poverty and human rights*. 2. ed. Oxford: John Wiley Professional, 2008.
- RAWLS, John. *The law of peoples*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

ROUANET, Luiz Paulo. *À paz perpétua: estudo sobre o pensamento político de Kant*. 1995. Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

_____. *Rawls e o enigma da justiça*. São Paulo: Marco, 2002.

_____. A filosofia da natureza de Kant. *Kant e-Prints*, Campinas, série 2, v. 5, n. 1, p. 1-13, jan./jun. 2010.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1968. t. III.

SACHS, Jeffrey D. *O fim da pobreza: como acabar com a miséria mundial nos próximos vinte anos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SANTOS, Boaventura de Souza (Org.). *A globalização e as ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 2005.

