

A cidadania como um problema de justiça global: uma análise preliminar a partir do ponto de vista cosmopolita¹

Raissa Wihby Ventura

¹Preparado para o II Seminário Discente da Pós-Graduação em Ciência Política da USP, para apresentação na mesa **Justiça Internacional e Direitos Humanos**, em 25 de abril.

Resumo: A moderna cidadania de base nacional reflete a relação entre direitos dos indivíduos e Estado territorial, que é concebido, em boa parte das teorias políticas tradicionais, como a personificação política da nação e representa uma associação de compatriotas dotados de poder soberano. De acordo com esse paradigma, cidadãos livres e iguais *qua nationals* estão unidos por valores compartilhados e alianças patrióticas; mostram preferências para o bem-estar de seus co-nacionais que partilham do mesmo território e juntos representam o *nós* e reconhecem os não-nacionais como o *outro*. Ao analisar especificamente a relação entre cidadania de base territorial e Estado-nacional no mundo contemporâneo, argumentar-se-á a favor da necessidade de se questionar o *status* normativo das fronteiras territoriais, tendo como horizonte a existência do movimento de pessoas através das fronteiras nacionais que compõe um cenário maior marcado pelo ritmo acelerado de mudanças sociais e econômicas, por demandas por autonomia regional, reivindicações por cidadania plena de cidadãos marginalizados e não-cidadãos mas residentes, pela internacionalização da economia e pela aceleração da mobilidade de capitais. Desse modo, o objetivo deste trabalho será de elaborar um argumento a favor de uma justificação cosmopolita para a cidadania, a partir da delimitação da seguinte questão: diante dos problemas contemporâneos que se põe diante das teorias normativas é possível formular bases normativas em virtude das quais instituições e práticas políticas poderiam ser justificadas ou criticadas de acordo com a necessidade de tratar todos os seres humanos como pessoas morais livres e iguais?

Palavras-chave: Cidadania; justiça global; liberalismo igualitário; cosmopolitismo.

Estado, território, cidadania, nação e migração, a simples justaposição desses termos suscita perguntas importantes que impõem desenvolvimentos analíticos e normativos múltiplos. O movimento de pessoas através das fronteiras, foco desse trabalho, é um fenômeno dinâmico e em expansão. Como indicado pelas estimativas de estudos realizados pela *UN - Population Division* (2008), o número de migrantes internacionais dobrou nos últimos vinte e cinco anos. Isso representa duzentos e quatorze milhões de migrantes internacionais o que equivale a 3,1% da população mundial, dos quais apenas 37% são migrantes de países em desenvolvimento para países desenvolvidos. A maior parte das migrações ocorre entre países com o mesmo nível de desenvolvimento: cerca de 60% dos migrantes deslocam-se ou entre países em desenvolvimento, ou entre países desenvolvidos – os 3% restantes são migrantes que se deslocam de países desenvolvidos para países em desenvolvimento.

A migração, em seu duplo componente: emigração e imigração está fundamentalmente ligada à ordem nacional. E se isso é ainda mais verdadeiro hoje do que era no passado, se deve principalmente à generalização ou mesmo à universalização do *fato nacional* e, correlativamente, da emigração e da imigração como fatos nacionais: como a descolonização (ao menos estatal) terminou, não existem mais atualmente, ao

contrário do que existia nos impérios coloniais, emigrações que não sejam provenientes, com raras exceções, de um estado (ou de uma ordem nacional independente).

O movimento de pessoas através das fronteiras dos estados-nacionais ganhou características que o distinguem. Não se trata somente de sua escala, dificilmente ela será comparável ao acúmulo de pessoas que se deslocaram ao longo do comércio atlântico de escravos, na colonização europeia do Canadá, Austrália e África do Sul ou das desnaturalizações em massa operadas pelos estados-nacionais, durante a Segunda Guerra Mundial (Phillips,2001:276). Contudo, alguns de seus padrões estão em transformação, Stephen Castles e Mark Miller, em um estudo da década de 90 , já haviam identificado quatro características que tornam o fenômeno merecedor de atenção especial: a globalização (extensão) da migração – mais países são afetados, e por migrantes originados das mais diversas áreas; a diferenciação da migração- cada país pode atrair simultaneamente refugiados, pessoas em busca de oportunidades de emprego por curto período e pessoas que procuram residência permanente; e a feminização da migração – o que diferencia os desenvolvimentos correntes do que antes era um movimento dominado por homens (Castles. Muller:1993:273).

O ator central desse movimento, o imigrante, deflagra a necessidade de analisar os fundamentos legítimos da cidadania entre o estado e a nacionalidade, ou entre a língua e a cultura delimitada pela comunidade de pertença. A presença do imigrante que é ao mesmo tempo ausência, principalmente no caso dos ilegais, esbarra nos limites dos fundamentos da consideração da cidadania como vinculada ao nascimento em determinado território. E ainda, a razão pela qual as fronteiras e o movimento de pessoas através destas precisa de um escrutínio normativo explica-se pelo fato de que constituem uma expressão visível de distribuição desigual de oportunidades.

Considerada a partir desse ponto de vista, ou seja, do ponto de vista do pertencimento nacional ou da relação entre a nação, as fronteiras territorialmente estabelecidas dos estados nacionais e a filiação política, a imigração pode então ser definida como a pertença no seio do território nacional de indivíduos não-nacionais, não cidadãos, e a emigração, por simetria, como a ausência na ordem nacional de nacionais pertencentes e essa ordem, ou seja, a ausência de cidadãos; o imigrante é aquele que realiza a presença estrangeira e, por contraste, o emigrante é aquele ausente que se encontra no estrangeiro. Assim, as duas faces da migração e a ordem nacional territorialmente delimitada, estão substancialmente relacionadas. Essa afirmação não se deve a um jogo fácil da dialética entre o nacional e o estrangeiro, entre a identidade do *cidadão* e a alteridade do *outro* estrangeiro, e sim ao fato de que “a imigração e seu

duplo, a emigração, são o lugar em que se realiza praticamente, no modo da experiência, o confronto com a ordem nacional, ou seja, com a distinção entre ‘nacional’ e ‘não-nacional’”²(Sayad, 1989:266).

Tendo como horizonte a existência dos movimentos de pessoas através das fronteiras dos estados-nacionais e a possibilidade consequente de questionamentos do *status* normativo das fronteiras territoriais, o objetivo deste trabalho será de elaborar um argumento a favor de uma justificação cosmopolita para a cidadania, a partir da delimitação da seguinte questão: É possível formular bases normativas em virtude das quais instituições e práticas políticas poderiam ser justificadas ou criticadas de acordo com a necessidade de tratar todos os seres humanos como pessoas morais livres e iguais?

Dito de outro modo, em linhas gerais, buscar-se-á argumentar a favor da defesa na qual se argumenta que: a resposta mais adequada normativamente para a necessidade de garantir institucionalmente certa inviolabilidade individual fundada na justiça que nem o bem-estar de todas as sociedades pode desconsiderar (Rawls,2008:4), - necessidade esta que se relaciona com a garantia do acesso ao *status* de cidadão/cidadã - pode ser fornecida pelo cosmopolitismo moral de acordo com o liberalismo igualitário.

Essas são perguntas direcionadas às instituições e práticas sociais – incluindo-se aquelas que obstam principalmente ao acesso à cidadania, às fronteiras nacionais e aos movimentos migratórios - que poderiam ser formuladas por quaisquer teorias que se pretendem liberal igualitária (Carens,1992:25).

A formulação mais completa desse ideal político normativo – o liberalismo igualitário - é aquela construída por John Rawls em seu *Uma teoria da Justiça* e em outros de seus principais textos³. Por “liberalismo igualitário” entende-se a posição normativa segundo a qual uma sociedade democrática justa é aquela comprometida com a garantia de direitos básicos iguais e com uma parcela equitativa dos recursos sociais escassos a todos os cidadãos. Esse ideal normativo apoia-se em uma ideia central: uma divisão moral do trabalho entre a sociedade e seus membros individuais. À sociedade - ou os cidadãos entendidos como membros de um corpo coletivo - cabe a

² Completa Sayad, páginas adiante, de modo persuasivo: “O imigrante põe em ‘risco’ a ordem nacional forçado a pensar o que é impensável, a pensar o que não deve ser pensado ou o que não deve ser pensado para poder existir; forçando-a a revelar seu caráter arbitrário (não necessário), a desmascarar seus pressupostos; forçando-a a revelar a verdade de suas instituições e a expor suas regras de funcionamento”(Sayad,1988:274).

³ A ideia do “liberalismo igualitário” seguirá a definição formulada por Álvaro de Vita. De acordo com essa defesa, algo semelhante à formulação rawlsiana pode ser encontrada em inúmeros escritos teóricos liberal-igualitários, e Declarações de Direitos da ONU e em vários textos constitucionais. Trata-se, em linhas gerais, da mesma concepção de cidadania expressa por T.H. Marshal em seu *Citizenship and Social Class* (1992).

responsabilidade de garantir aos cidadãos uma estrutura institucional que propicie direitos e oportunidades para todos, sem distinção de qualquer tipo; enquanto aos cidadãos, individualmente, cabe decidir que usos farão dos recursos institucionalmente garantidos⁴ (Vita,2002:5; cf. Vita,2007).

A justiça é, segundo Rawls, a virtude primeira das instituições sociais. Por essa razão as leis e instituições, por mais organizadas e eficientes que sejam, devem ser reformuladas ou abolidas, se forem injustas. Pelo fato de cada pessoa possuir uma inviolabilidade fundada na justiça não seria razoável supor que a perda da liberdade de alguns possa ser justificada por um bem maior desfrutado por outros. Por conseguinte, em uma sociedade justa, as liberdades da cidadania igual são consideradas irrevogáveis; os direitos garantidos pela justiça não estão sujeitos a negociações políticas nem ao cálculo de interesses sociais.

Essas são proposições, continua Rawls, que parecem expressar nossas convicções intuitivas da primazia da justiça. Tendo como horizonte essas visões compartilhadas, Rawls, em seu *Uma Teoria da Justiça*, propôs investigar se essas alegações, ou outras semelhantes, se sustentariam e, em caso positivo, como poderiam ser interpretadas adequadamente. Para a realização de tal fim, construiu uma teoria da justiça à luz da qual essas alegações poderiam ser interpretadas e avaliadas. É necessário ressaltar que essa teoria está limitada ao tema da justiça social⁵. Ou seja, o objeto

⁴ Estar de acordo com a perspectiva normativa do “liberalismo igualitário” implica, como sugere Vita (2008:2), ora subscrever inteiramente pontos de vista de Rawls, ora aceitar as alterações de pontos de vista de Rawls pelas contribuições de outros participantes desse campo de discussão teórica, ora ainda, abandonar inteiramente posições aceitas e adotadas por Rawls. Desse modo, é necessário ressaltar que Rawls, em suas formulações sobre a justiça internacional, apresenta considerações contra uma defesa cosmopolita. Algumas observações ilustram os contrastes entre o Direito dos Povos, de acordo com a concepção rawlsiana, e uma visão cosmopolita: “The Law of Peoples assumes that every society has in its population a sufficient array of human capabilities, each in sufficient number so that the society has enough potential human resources to realize just institutions. The final political end of society is to become fully just and stable for the right reasons. The final political end of society is to become fully just and stable for the right reasons. Once that end is reached, the Law of Peoples prescribes no further target such as, for example, to raise the standard of living beyond what is necessary to sustain those institutions.(...) These remarks illustrate the contrast between the Law of Peoples and a cosmopolitan view. The ultimate concern of a cosmopolitan view is the well-being of individuals and not the justice of societies. According to that view there is still a question concerning the need for further global distribution, even after each domestic society has achieved internally just institutions. (...)The cosmopolitan view, on the other hand, is not indifferent. It is concerned with the well-being of individuals, and hence with whether the well-being of the globally worst-off person can be improved. What is important to the Law of Peoples is the justice and stability for the right reasons of liberal and decent societies, living as members of a Society of well-ordered Peoples” (Rawls,1999:156-157).

⁵ É válido lembrar, seguindo a interpretação de Thomas Pogge (2008:102), que Rawls estabeleceu que as instituições sociais são uma esfera separada da valoração moral e marcou terminologicamente tal diferença com os conceitos de *justiça* e *justiça social*. Essa inovação terminológica difundiu-se amplamente, principalmente no campo da filosofia de língua inglesa, de modo que o conceito de justiça é utilizado predominantemente em relação à valoração moral das normas sociais (leis, práticas, convenções sociais e instituições), e raras são as vezes que essa valoração moral está conectada com o comportamento de agentes individuais e coletivos. Acompanhando a distinção proposta por Rawls, é possível afirmar que

principal da justiça é a estrutura básica da sociedade ou, ainda, com mais acerto, o modo como as principais instituições sociais⁶ distribuem os direitos e os deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens decorrentes da cooperação social⁷.

A estrutura básica é o principal objeto da justiça social. Aqui está presente a ideia intuitiva segundo a qual essa estrutura contém várias posições sociais e que as pessoas nascidas em posições diferentes têm expectativas diferentes de vida, determinadas, em alguma medida, tanto pelo sistema político quanto pelas circunstâncias econômicas e sociais. Nesse sentido, as instituições da sociedade favorecem alguns pontos de partida mais que outros. É justamente a essas desigualdades que se devem aplicar, primeiramente, os princípios da justiça social. Desse modo, esses princípios devem reger a escolha de uma constituição política e os principais elementos do sistema econômico e social. A justiça de um arranjo social depende, define Rawls, essencialmente, “de como se atribuem os direitos e os deveres fundamentais e também das oportunidades econômicas e das condições sociais dos diversos setores da sociedade” (Rawls,2008:9).

O âmbito da investigação rawlsiana está limitado de duas maneiras. Em primeiro lugar, o escopo da teoria limita-se a um caso especial do problema da justiça. Isto é, Rawls não se compromete a tratar da justiça das instituições e dos costumes sociais em geral nem, a não ser de passagem, da justiça do Direito dos Povos e das relações entre estados. Não há motivos para supor que os mesmos princípios que são satisfatórios para a estrutura básica sejam também válidos para todos os casos possíveis. Podem não ter importância para as diversas convenções sociais e costumes informais da vida cotidiana, como podem não elucidar adequadamente os arranjos cooperativos voluntários ou os procedimentos para realizar acordos contratuais. E, também, as

em *Uma teoria da justiça* o autor constrói uma análise moral institucional aplicada à organização interna do estado.

⁶ Por instituições sociais mais importantes Rawls entende a constituição política e os arranjos econômicos e sociais mais importantes. Em conjunto, essas instituições definem os direitos e os deveres das pessoas e repercutem em suas possibilidades de ter um projeto de vida – no que podem esperar vir a ser e no grau de bem-estar que podem almejar (Rawls,2008:8).

⁷ Nesse sentido, seguindo o argumento de Laura Valentini, a teoria da justiça formulada por Rawls é um exemplo de teoria ideal sensível aos fatos – terminologia usada por G. Cohen em seu *Facts and Principles* – ou seja, “the point of ideal theory is to guide action in non-ideal circumstances”(Valentini,2009:337). Tal defesa apoia-se na interpretação segundo a qual Rawls entende os princípios de justiça como um critério de justificação das regras básicas que governam o exercício do poder político nas democracias liberais contemporâneas. Assim, princípios de justiça seriam a expressão das razões e valores que deveriam informar a moralidade apropriada para a distribuição de recursos em determinadas sociedades e nas relações de poder entre os cidadãos. Esse comentário faz-se necessário para diferenciar o modelo teórico construído por Rawls relativo à justiça interna e aquele referente à justiça internacional.

condições dos direitos dos povos podem exigir outros princípios inferidos de maneira diferente.

Rawls define seus objetivos explicitamente: “Ficarei satisfeito se for possível formular uma concepção razoável de justiça para a estrutura básica da sociedade, concebida, por ora, como um sistema fechado, isolado das outras sociedades”(Rawls,2008:9).

A segunda limitação é que, na maioria dos casos, Rawls (2008:10) examina os princípios de justiça que regeriam uma sociedade bem-ordenda. Está suposta a ideia de acordo com a qual nessa sociedade todos agiriam de forma justa e fariam sua parte na sustentação das instituições justas.

Fica evidente, até aqui, que questões que envolvem a justiça social, tal como formulado por Rawls, estão diretamente relacionadas com os significados e as implicações do princípio de pertença plena. Isto é, para haver justiça social deve haver cidadãos. Desse modo, quais as bases de justificação mais adequadas⁸ para o acesso a cidadania em um mundo marcado pelos traços fortes dos movimentos migratórios?

A tentativa de delimitar respostas para as questões até aqui formuladas estará amparada pela perspectiva normativa liberal igualitária, como já afirmado. Nesse sentido, duas premissas serão sustentadas: *o igualitarismo* e *o universalismo*. De acordo com Robert Goodin, o igualitarismo “holds that distributions of life prospects ought to be roughly equal, or at least substantially more equal than they now are”, o universalismo “holds that our focus, in making those comparisons, ought to be upon people in general rather than merely upon people living within some particular political jurisdiction” (Goodin,1992:7).

Sendo assim, primeiro será discutido os limites da contribuição rawlsiana à justiça internacional. A crítica que merece maior atenção, dado os objetivos desse trabalho, é aquela direcionada ao argumento elaborada por Rawls, em consonância com Michael Walzer, sobre a *parcialidade nacional* e suas consequências para a limitação da imigração. A necessidade de reconstruir tal debate está de acordo com a afirmação de que defender uma visão particular não depende apenas de apresentar as razões e justificativas para aceitá-la, mas requer que se encarem visões e perspectivas contrárias sobre as mesmas questões (C. Jones 1999:17). Em um segundo momento, será apresentada uma defesa preliminar do cosmopolitismo moral, de acordo com o liberalismo igualitário, como a forma mais adequada para responder ao problema da

⁸ Mais adequadas do ponto de vista do tratamento de todos os indivíduos enquanto pessoas morais livres e iguais.

justificação da cidadania a partir da observação de que as fronteiras da nacionalidade são uma forma de arbitrariedade moral que deveriam ser questionadas quando se parte da premissa de que os indivíduos, enquanto pessoas morais livres e iguais, possuem estatura global.

1. Uma breve reconstrução das críticas ao Direito dos Povos rawlsiano

“The history of political philosophy has been largely focused on the problem of justice within borders”(Brooks:2012,1). E, a consequência direta dessa característica é a marginalização de temas e questões referentes às relações internacionais. O cenário de um estado de natureza global, em que estados-nacionais são concebidos como autossuficientes, é desenhado para capturar a suposta falta de normas morais que governariam as relações entre estados soberanos, único ator relevante. Em um extremo da tradição – representada pelos clássicos Maquiavel, Bodin e Hobbes – os teóricos negaram a existência de qualquer controle das relações entre os estados, a partir de regras universalizáveis. No outro, teorias passaram a considerar que regras morais poderiam guiar as relações entre estados – por exemplo, nos escritos pos-grotianos – entretanto, esses laços são enfraquecidos quando comparados com as demandas morais intranacionais, especialmente pela inexistência de autoridades supra-nacionais. Essa forma de abordar problemas que transcendem as fronteiras nacionais elegeu como único problema merecedor de atenção e de grande esforço teórico a guerra e seus termos correlatos⁹ (Beitz,1979:3).

O predomínio desse marco tradicional¹⁰ é ilustrado no livro de Rawls sobre as relações internacionais, *The Law of People*, publicado vinte e oito anos depois de *Uma Teoria da Justiça*, como uma extensão do modelo para o plano doméstico (Pogge,2006:206). Em sua teoria para a esfera doméstica está exemplificado um tipo de análise moral institucional aplicada ao contexto intranacional (habitado por pessoas, famílias, cooperações, associações dentro de uma sociedade territorialmente delimitada) vinculada a uma proposta de valoração moral comparativa de formas alternativas para

⁹ Como lembra Brian Barry (1965:xviii): “In relations between states the problem of establishing a peaceful order overshadows all other”.

¹⁰ Estamos de acordo aqui com a interpretação de que o conteúdo do Direito dos Povos está muito próximo a uma visão tradicional do direito internacional, ainda que a unidade última de análise sejam os povos e não estados, organizada a partir do princípio da soberania nacional e de uma concepção bastante minimalista de direitos humanos. Corrobora a essa afirmação à defesa no modelo de uma sociedade internacional como aquela na qual sociedades bem-ordenadas, entendidas como sistemas mais ou menos fechados de cooperação social, satisfazem as exigências legítimas de justiça de seus membros, e limitam-se a subscrever princípios de coexistência no plano internacional (Vita,2008:235).

desenhos de uma ordem social. Já sua proposta para o plano internacional retrata um tipo de concepção moral interativa aplicada ao âmbito externo, vinculada a uma proposta de como deveriam ser as normas que regem o comportamento dos estados. A análise moral institucional – a ideia da valoração comparativa dos sistemas alternativos a luz dos efeitos moralmente relevantes de cada um – está ausente nas formulações sobre o plano internacional (Pogge, 2008:102).

A assimetria entre as duas teorias é evidente, afirma Pogge (2008:102-103). Seguindo o autor, a teoria internacional de Rawls é composta por dois níveis: um contém o experimento mental da posição original, e o outro, uma lista de normas que se aplicam diretamente ao comportamento dos estados. Sua teoria doméstica, por sua vez, é composta por três níveis: o primeiro é retratado pelo experimento mental da posição original; o segundo é delimitado por um critério público de justiça social (os dois princípios da justiça); o terceiro é composto pelo desenho de uma estrutura básica, ou seja, por arranjos institucionais concretos que não só limitam as regras de conduta dos agentes individuais e coletivos como também inclui regras constitutivas que criam e definem certos agentes e não somente guiam os atores existentes em um espaço de opções anterior.

Desse modo, conclui Pogge, Rawls completa sua teoria doméstica da justiça com uma teoria internacional relativa à ética - mas, não a justiça (Pogge, 2008:102-103. 2006:213). Seguindo o mesmo horizonte crítico Darrel Moellendorf (2002:15) afirma que Rawls “sacrifices full justice for wider agreement”. De acordo com Bruce Ackerman (1994:382), Rawls com sua teoria para o plano internacional teria nos oferecido nada mais que um *modus vivendi* com a presença de estados opressores.

Para melhor apreciar a dinâmica desse debate é necessário expor alguns elementos da teoria rawlsiana em seu *The Law of Peoples*. Com a expressão “Direito dos Povos” Rawls refere-se a uma concepção política particular de direito e justiça que se aplica aos princípios, normas e práticas do direito internacional. O termo “Sociedade dos Povos” é empregado para designar os povos que seguem os princípios do Direito dos Povos em suas relações, esses povos possuem seus governos próprios, que podem ser democracias liberais constitucionais ou governos não-liberais mas decentes. Por sociedade não liberal, mas decente Rawls refere-se a contextos caracterizados por instituições que respeitam certas condições de direito político e de justiça (incluindo o direito de cada cidadão desempenhar um papel substancial em associações e grupos na tomada de decisões políticas) e permite que seus cidadãos cumpram um direito razoavelmente justo para a Sociedade dos Povos.

É válido lembrar que todo o livro está circunscrito, de acordo com o filósofo americano, pela consideração do Direito dos Povos a partir da ideia liberal de justiça similar, ainda que mais geral, da *justiça como equidade*. Essa ideia de justiça, nas palavras no autor: “(...)is based on the familiar idea of the social contract, and the procedure followed before the principles of right and justice are selected and agreed upon is in some ways the same in both the domestic and the international case”(Rawls,1999:4).

Os princípios de justiça para a sociedade internacional bem-ordenada seriam escolhidos em um segundo momento do modelo hipotético de representação que Rawls denominou, em *Uma teoria da justiça* - de “posição original”¹¹, no momento posterior à escolha dos princípios de justiça domésticos. A Sociedade dos Povos concebe como atores os povos democráticos liberais (e povos decentes), assim como os cidadãos são atores nas sociedades domésticas. Partindo de uma concepção política de sociedade, o liberalismo político descreve os cidadãos e os povos – representantes no segundo momento da posição original - pelas concepções políticas que especificam sua natureza, a concepção de cidadão em um caso, e a de povos agindo por meio de seus governos em outro.

A deliberação na posição original composta por povos se desenvolveria em duas etapas: primeiro, (i) o contrato social hipotético seria alcançado por representantes das sociedades liberal-democráticas bem-ordenadas; segundo,(ii) os princípios do direito internacional escolhidos na primeira etapa seriam também aceitos pelos representantes das sociedades hierárquicas bem-ordenadas.Os princípios que resultariam do contrato internacional são os seguintes:

“1. Peoples are free and independent, and their freedom and independence are to be respected by other peoples.

2. Peoples are to observe treaties and undertakings.

¹¹ Sobre o segundo uso da posição original Thomas Pogge (2006a:206-207) explica:”In the international case, the thought experiment of the original position is deployed rather differently. Four divergences spring to mind. The rational deliberators are conceived as representing *peoples* rather than persons, and the international original position is thus said to model the freedom and equality of *peoples*. Representation is granted *selectively*: it is granted only to peoples who are well-ordered by having either a liberal or a decent domestic institutional order, while the remainder are not accepted as equals and are thus denied equal respect and tolerance. The veil of ignorance is *thinner*, allowing the parties to know whether they are representing a liberal or a decent people; and Rawls therefore conducts his international thought experiment twice to show separately that representatives of liberal peoples and representatives of decent peoples would independently join the same agreement. And the task assigned to the parties in the international original position is, importantly, disanalogous; they are *not*, as one might have expected, charged with agreeing on a public criterion for the assessment, design, and reform of the global institutional order, but charged with agreeing on a set of rules of good conduct that cooperating peoples should (expect one another to) obey”.

3. Peoples are equal and are parties to the agreements that bind them.
4. Peoples are to observe a duty of non-intervention.
5. Peoples have the right of self-defense but no right to instigate war for reasons other than self-defense.
6. Peoples are to honor human rights.
7. Peoples are to observe certain specified restrictions in the conduct of war.
8. Peoples have a duty to assist other peoples living under unfavorable conditions that prevent their having a just or decent political and social regime”(Rawls,1999:37).

Ao delimitar o ator da Sociedade dos Povos Rawls estaria diferenciando sua teoria daquelas que concebem o estado político com seus poderes de soberania incluindo o direito de declarar a guerra de acordo com seus interesses racionais, e de autonomia em relação aos nacionais (Rawls,1999:25).

Rawls afirma, seguindo o argumento para justificar porque os povos, e não indivíduos, são as unidades que deveriam ter seus interesses representados na posição original global, que a representação de interesses individuais nesse estágio geraria uma concepção de justiça individualista demais para ser aceita por aquelas sociedades que não possuem uma organização política liberal-democrática, mas que preencheriam os requisitos para serem consideradas membros de uma sociedade internacional de povos justa¹². Essa solução, afirma Vita (2008:234), “impõe um ônus pesado para a perspectiva normativa geral que está na base de sua teoria no caso doméstico: a premissa do individualismo ético é abandonada ou pelo menos seriamente comprometida”. Individualismo ético faz referência à defesa de que o bem-estar de indivíduos, e não de identidades coletivas, constituem a unidade última de preocupação moral, tal consideração é uma das características da justiça rawlsiana que, no caso

¹² O caso do Casanistão formulado por Rawls ilustra bem esse argumento. “Imagine an idealized Islamic people named ‘Kazanistan’. Kazanistan's system of law does not institute the separation of church and state. Islam is the favored religion, and only Muslims can hold the upper positions of political authority and influence the government's main decisions and policies, including foreign affairs. Yet other religions are tolerated and may be practiced without fear or loss of most civic rights, except the right to hold the higher political or judicial offices. (This exclusion marks a fundamental difference between Kazanistan and a liberal democratic regime, where all offices and positions are, in principle, open to each citizen.) Other religions and associations are encouraged to have a flourishing cultural life of their own and to take part in the civic culture of the wider society. (...) I do not hold that Kazanistan is perfectly just, but it does seem to me that such a society is decent. Moreover, even though it is only imagined, I do not think it is unreasonable that a society like Kazanistan might exist, especially as it is not without precedent in the real world. Readers might charge me with baseless utopianism, but I disagree. Rather, it seems to me that something like Kazanistan is the best we can realistically—and coherently—hope for. It is an enlightened society in its treatment of religious minorities. I think enlightenment about the limits of liberalism recommends trying to conceive a reasonably just Law of Peoples that liberal and nonliberal peoples could together endorse” (Rawls,1999:77-78).

doméstico, a diferencia de uma concepção comunitaristas da justiça. E, na medida em que a premissa do individualismo ético é abandonada, a forma da igualdade política para a qual o Direito dos Povos está voltada é uma igualdade entre povos, e não entre pessoas. As implicações políticas dessa escolha normativa são importantes: “vastas desigualdades entre indivíduos são em princípio compatíveis com a forma de igualdade que Rawls pensa ser moralmente importante no plano internacional” (Vita,2008:234)

Aliado a essas consequências, a concepção de sociedade internacional que emerge dessa teoria é aquela na qual sociedades domésticas bem-ordenadas, entendidas como sistemas de cooperação social mais ou menos fechados, cada um cumprindo as exigências de satisfação legítimas de justiça de seus membros, estariam limitadas apenas pelos princípios de coexistência no plano internacional. Desse modo, no âmbito internacional, as desigualdades socioeconômicas não deveriam ser reguladas a partir de um princípio de justiça distributiva, como no caso interno, mas por um “dever de assistência mútua” que consiste no dever de ajudar quando a situação é de vulnerabilidade ou perigo. O objetivo de longo prazo das sociedades (relativamente) bem-ordenadas, sugere Rawls (1999:106):

“(...) should be to bring burdened societies, like outlaw states, into the Society of well-ordered Peoples. Well-ordered peoples have a duty to assist burdened societies. It does not follow, however, that the only way, or the best way, to carry out this duty of assistance is by following a principle of distributive justice to regulate economic and social inequalities among societies. Most such principles do not have a defined goal, aim, or cut-off point, beyond which aid may cease”.

Então, de acordo com Rawls, os deveres de assistência não são consequências de qualquer princípio de justiça. A concepção igualitária de justiça distributiva que pode caracterizar a teoria política liberal – o “princípio da diferença”, formulado por Rawls em *Uma Teoria da Justiça*, é um exemplo dessa possibilidade – não tem correspondente internacional, ou seja, embora se espere que o dever de assistência permita alcançar resultados similares, não existe qualquer requisito geral no sentido de redução das desigualdades entre indivíduos que vivam em contextos com diferentes acessos a recursos naturais ou humanos, que possuam diferentes histórias ou culturas diversas. A rigor, argumenta Charles Beitz, na formulação rawlsiana para o plano internacional não existem deveres internacionais de justiça distributiva. Assim, cabe a pergunta: quais as razões oferecidas pelo filósofo para rejeitar qualquer extensão de um princípio liberal-igualitário de justiça distributiva para o plano internacional?

Há pelo menos três movimentos argumentativos importantes para delinear as razões oferecidas por Rawls. Primeiro, segundo o autor, o cenário que marca as relações

internacionais são diferentes daquele típico das sociedades para as quais o princípio da diferença foi formulado, e não existem razões para supor que o princípio da diferença apropriado em um conjunto de circunstâncias também possa ser válido em outro. Em segundo lugar, não seria plausível esperar que todas as sociedades bem-ordenadas aceitariam qualquer princípio distributivo liberal para o caso internacional; por hipótese, pareceria válido esperar que as sociedades hierárquicas decentes e bem-ordenadas rejeitariam quaisquer princípios desse tipo. Por fim, os principais entraves para o desenvolvimento econômico e social de uma sociedade poderiam ser encontrados na cultura pública e nas tradições religiosas e não necessariamente no seu fundo de recursos ou na sua posição em relação à economia política internacional; assim as responsabilidades distributivas dos estrangeiros para com membros de uma sociedade menos favorecida deveriam ser somente complementares às responsabilidades dos membros daquela sociedade.

A atenção se aterá aqui a três ordens de objeções a esses argumentos. Em primeiro lugar, a defesa de um princípio de justiça distributiva global relaciona-se com a ideia de que o plano internacional possui características que compartilha com a esfera doméstica, principalmente naquilo que toca aos traços necessários para a justificação de princípios igualitários de justiça distributiva. Dentre eles podemos lembrar: o aumento das demandas construídas pelo desenvolvimento acelerado do abismo entre países ricos e países pobres; sensibilidade no âmbito doméstico à política, economia e eventos culturais externos; crescimento de centros econômicos de poder para além da regulação dos estados individualmente; aparecimento de problemas referentes ao abastecimento de comida e energia, em grande parte causado por políticas realizadas por estados nacionais; fluxos migratórios que ganharam novas especificidades¹³.

Entretanto, na teoria de Rawls, as características da sociedade nacional – especialmente a existência de um sistema equitativo de cooperação – estendem-se para além dos limites de uma divisão do trabalho inscrita na estrutura legal e social. Dois pontos adicionais são relevantes: as instituições sociais incorporam normas de reciprocidade, tornando razoável a distribuição de benefícios da cooperação considerando-se as contribuições e necessidades daqueles que participam; e a cooperação social é regulada por normas publicamente reconhecidas e aceitas por todos,

¹³ Dito de outro modo, de acordo com Charles Beitz, “the rise of ‘welfare questions’ in international forums, and of ‘low politics’ in diplomacy, parallels the increasing impact of international arrangements and transnational interactions on human well-being. It is not that ‘high politics’ – that is, the threat and avoidance of war – has become unimportant, but rather that it represents only one of many problems for which solutions must now be sought at the international level” (Beitz, 1999:4)

promovendo a estabilidade das instituições e da legislação a partir de uma aceitação compartilhada dos princípios fundamentais. Segundo Rawls nenhum desses critérios encontra-se nas relações internacionais.

A questão da reciprocidade¹⁴, sugere Beitz (1999:37) contra a perspectiva rawlsiana, deve ser colocada do seguinte modo: uma reciprocidade razoável poderia existir? Se a resposta é afirmativa no caso nacional, por que não seria no plano internacional? Além disso, naquilo que toca à estabilidade, é preciso considerar *por que* parece menos provável no caso global do que no caso nacional que uma aceitação compartilhada de princípios básicos ocorra. Pode ser verdade que a capacidade de manutenção de instituições justas diminua com a distância. “Mas, por que ver nisso uma condição limite da natureza humana e não dimensão historicamente variável do comportamento social humano – que é o que a experiência no interior do estado sugere?” (Beitz,1999:37)

Em segundo lugar, a afirmação de Rawls de que não haveria possibilidade de concordância com qualquer princípio especificamente liberal de justiça distributiva internacional entre povos bem-ordenados não passa da observação segundo a qual as sociedades hierárquicas decentes podem não reconhecer a natureza desse princípio em suas próprias instituições domésticas. Contudo, o fato de não fazê-lo não as desqualifica como membros plenos de uma sociedade de povos justa.

E, qualquer violação que se caracterize dessa forma vai de encontro com a noção de tolerância que deveria permear as relações em uma sociedade internacional de povos. Uma defesa como essa soa como um argumento de conveniência que pode ser empregado pelos cidadãos mais privilegiados das sociedades liberais para justificar a acumulação de um quinhão desproporcional dos benefícios da cooperação social em escala global.

Especificamente sobre o conceito de tolerância, um debate desenhou-se em torno da seguinte questão: qual a unidade de tolerância apropriada para contemplar o pluralismo moral? Andrew Kuper (2000) argumenta que Rawls, ao optar pelos povos

¹⁴ Deve-se ressaltar que o debate sobre a possibilidade de haver reciprocidade no plano internacional não cria consensos. Rainer Forst, por exemplo, entende que o contexto global é predominantemente marcado por injustiças e, a partir de uma perspectiva realista, não seria possível entender essa esfera a partir da ideia de reciprocidade. Na seguinte passagem o argumento fica explícito: “But in order to come to a realistic global perspective when thinking about transnational justice, one must take a closer, critical look at these phenomena. For once one takes the history and concrete character of these multiple relations into without further qualification, since such terms imply relations of reciprocity that are obviously absent. Rather, what emerges is a complex system of one-sided and largely coerced cooperation and dependency rather than interdependence. In other words, one sees a context of force and domination” (Forst,2001:165-166).

como atores principais, pode até ter levado em conta o pluralismo cultural, mas falhou em contemplar o pluralismo individual. De acordo com Gillian Brock (2009:28-29):

“Decent societies may well contain individuals Who hold liberal ideas. Rawls’s account incorporates the wrong kind of toleration for such societies at the expense of liberal values. Indeed it would seem that Rawls, in defending non-liberal states as he has, would be forced to defend the rights of states to impose inegalitarian policies on its citizens, even if a majority of the citizens were vigorously against such policies”.

Com o terceiro argumento, afirma Pogge(2006b:38), Rawls¹⁵ figura-se entre aqueles que desejam negar que as variações possíveis de um modelo da ordem institucional global têm um peso significativo sobre a evolução da pobreza extrema a partir de uma referência a fatores unicamente nacionais ou locais. É necessário lembrar, sugere Pogge, que os povos existentes chegaram a seus atuais níveis de desenvolvimento social, econômico e cultural por meio de um processo histórico atravessado por escravidão, colonialismo e até genocídio. Apesar de esses crimes estarem no passado, eles deixaram como herança um legado de desigualdade inaceitável, mesmo que os povos fossem agora donos de seu próprio desenvolvimento. Como resposta, é alegado que o colonialismo existiu há muito tempo e, por essa razão, não pode contribuir para explicar a pobreza e as desigualdades de hoje. Soma-se a essa resposta o exemplo de algumas antigas colônias terem se saído bem em relação ao crescimento econômico e à redução da pobreza enquanto outras exibem um agravamento de um quadro de pobreza e declínio da renda per capita. Não seria evidente que essas trajetórias nacionais divergentes se devam a fatores domésticos diferentes nos países envolvidos? E, portanto, a persistência dos contextos de injustiças se deva a causas locais?

Essa é uma afirmação falaciosa, sugere Pogge(2006b:39). Quando trajetórias econômicas nacionais são divergentes, então, de fato, deve haver fatores locais em funcionamento, os quais explicam parte da divergência. Disso não decorre certamente que fatores globais não desempenhem um papel na explicação dessa divergência. Em um mundo marcadas por transações econômicas internacionais e mesmo internas aos

¹⁵ Na seguinte passagem a ideia é resumida: “(...)how to carry out the duty of assistance is to realize that the political culture of a burdened society is all-important; and that, at the same time, there is no recipe, certainly no easy recipe, for well-ordered peoples to help a burdened society to change its political and social culture. I believe that the causes of the wealth of a people and the forms it takes lie in their political culture and in the religious, philosophical, and moral traditions that support the basic structure of their political and social institutions, as well as in the industriousness and cooperative talents of its members, all supported by their political virtues.(...) The crucial elements that make the difference are the political culture, the political virtues and civic society of the country, its members' probity and industriousness, their capacity for innovation, and much else. Crucial also is the country's population policy: it must take care that it does not overburden its lands and economy with a larger population than it can sustain. But one way or the other, the duty of assistance is in no way diminished” (Rawls,1999:108).

estados, profundamente moldado por um sistema complexo de tratados e convenções sobre o comércio, investimentos, empréstimos, direitos autorais, marcas registradas, dupla tributação, normas trabalhistas, proteção ambiental, uso de recursos do fundo do mar e muito mais, é no mínimo complicado advogar pela não influência de fatores institucionais globais na evolução de contextos de injustiças ao redor do mundo.

Paralelamente à crítica dirigida à explicação que parte exclusivamente das causas internas para analisar contextos de injustiça e dominação, soma-se a necessidade de se reconsiderar o *argumento da parcialidade nacional* desenvolvido por Rawls que acompanha as formulações de Michael Walzer em seu livro *Esferas da Justiça* (cf. Vita, 2008:248-249). Rawls (1999:39) afirma explicitamente que um povo tem o direito qualificado de limitar a imigração. As razões disso estão: primeiro na necessidade de cada povo reconhecer que não pode compensar suas irresponsabilidades no cuidado com a sua terra e seus recursos naturais através da conquista ou migrando para outro território sem o consentimento prévio de seu povo; segundo é preciso proteger a cultura política de um povo e seus princípios constitucionais¹⁶.

Seguindo o argumento, o direito que um Estado tem de escolher uma política de admissão está relacionado com o exercício da sua soberania e com o direito que tem de procurar os interesses nacionais. Faz parte, nesse sentido, da ação no mundo desses estados (povos, no caso de Rawls) que são as comunidades/contextos para a justiça. O que está em questão é o formato da comunidade que age no mundo, que exercita a sua soberania. Sendo assim, a *admissão* e a *exclusão* estão no âmago da independência comunitária, indicando o significado mais profundo de sua autodeterminação. Sem essas políticas não haveria, segundo Walzer, *comunidades de caráter*, isto é, associações historicamente estáveis, e contínuas, de pessoas com um compromisso especial umas com as outras e uma noção especial de sua vida em comum. Porém, poderíamos perguntar se a nacionalidade ou o pertencimento a uma determinada

¹⁶ Nem Walzer, nem mesmo Rawls, diferenciam a ficção metodológica de uma comunidade cultural unitária e fechada dos arranjos institucionais políticos concretos. Um ente político democrático com tradições pluralistas é formado por diversos grupos e subgrupos culturais, diversas tradições e contradições culturais; a própria cultura “nacional” é formada por uma multiplicidade de tradições, narrativas e apropriações históricas. As comunidades culturais, explica Seyla Benhabib (2005:91), se construiriam em torno da adesão de seus membros a valores, normas e tradições que possuem um valor prescritivo para a sua identidade; o não-cumprimento dessas condições afetaria o entendimento que cada pessoa tem do que significa ser membro e pertencer a algum grupo. Contudo, indubitavelmente sempre haverá questionamentos e inovações em torno dessas definições e narrativas culturais. As tradições culturais são formadas a partir dessas narrativas de interpretações e reinterpretações, apropriações e subversões; quanto mais viva é uma tradição cultural, tanto mais questionamentos são feitos sobre seus elementos centrais (cf. Benhabib:2005:21-57). Walzer e Rawls, ao invocarem a existência de um *nós* política e culturalmente sugere a existência de uma identidade compartilhada sem conflito, uma unidade sem fissuras.

comunidade de caráter não seria uma contingência arbitrária, tanto quanto a família em que uma pessoa nasceu, a classe social que pertence, suas características naturais, que influencia diretamente a distribuição de recursos e oportunidades de vida no mundo todo?¹⁷

A defesa da parcialidade nacional sustentada por Rawls, ligada à formulação de Walzer, se ajusta ao foco do autor aos povos e ao comunismo de sua perspectiva em relação à justiça internacional (Vita,2008:250). Existe, nesse modelo, uma divisão de tarefas entre os níveis interno e internacional, sendo dos estados a responsabilidade primária pelo bem-estar do seu povo, e para a comunidade internacional resta à manutenção das condições de fundo que permitem a cada sociedade desenvolver-se. Disso deriva-se que a responsabilidade internacional consiste em encorajar o florescimento de *sociedades*, não de *indivíduos*. Ainda que a ideia de direitos humanos represente padrões mínimos transculturais para instituições nacionais, mesmo em um mundo ideal provavelmente existiriam especificidades entre sociedades nos níveis efetivos de bem-estar e na extensão da desigualdade interna. Nesse sentido, a igualdade a que aspira a teoria rawlsiana no plano internacional é uma igualdade política entre povos organizados em estados, não é em sentido algum uma igualdade entre pessoas (Beitz,1999:39-40).

A perspectiva cosmopolita que será defendida aqui por não aceitar a existência de uma diferença moral que fundamente a separações entre esses dois níveis¹⁸ e por delimitar como foco de preocupação indivíduos entendidos como possuidores de uma estatura global, questiona o valor moral e o papel definidor das fronteiras na vida e expectativa das pessoas.

2. **Cosmopolitismo moral *humanity-centered*: uma defesa preliminar**

Três elementos são compartilhados por toda posição cosmopolita, como bem definiu Thomas Pogge:

“ First, *individualism*: the ultimate units of concern are human beings, or persons – rather than say, family lines, tribes, ethnic, cultural, or religious

¹⁷ O argumento que será desenvolvido a seguir intenta oferecer uma fundamentação normativa mais robusta para responder essa questão a partir de uma perspectiva cosmopolita liberal e igualitária.

¹⁸ Tal afirmação apoia-se no argumento histórico que entende as fronteiras como parte de um tipo específico de organização do poder, os estados, que dependeu historicamente da demarcação territorial para delimitar uma área de jurisdição exclusiva. Dentro dos limites do estado territorial diferencia-se um âmbito interno composto por cidadãos entendidos como sujeitos, destinatários e até autores, no caso de uma ordem democrática, de um âmbito externo regido por premissas e relações diferentes.

communities, nations, or states. The latter may be units of concern only indirectly, in virtue of their individual members or citizens. Second, *universality*¹⁹: the status of ultimate unit of concern attaches to *every* living human being *equally* – not merely to some sub-set, such as men, aristocrats, Aryans, whites, or Muslims. Third, *generality*: this special status has global force. Persons are ultimate units of concern for everyone – not only for their compatriots, fellow religionists, or such like (Pogge,1994a:89).

A ideia abstrata que começa com a afirmação de que somos todos cidadãos/cidadãs do mundo, sugere um olhar sobre o mundo como uma única entidade e cada parte como ocupante de uma proporção relativa, ou seja, essa ideia sugere que indivíduos e não coletividades devem ser a unidade última de preocupação moral e, por isso o bem-estar e as escolhas de cada sujeito devem ser levadas em conta igualmente²⁰. É válido ressaltar que dessa afirmação não é possível derivar necessariamente um ideal de cidadania global. Mas é possível articular argumentos na direção de mostrar que aquele que “puts right before country and universal reason before the symbols of national belonging” (Nussbaum,1996:4) pode afirmar este ideal como o mais adequado para responder a problemas contemporâneos, como objetiva-se aqui. Martha Nussbaum ao pensar o patriotismo norte-americano, frente aos atentados de 11/setembro, afirma que os ideais da cidadania cosmopolitas seriam mais adequados para responder as demandas colocadas pela “nova” agenda política.

A defesa cosmopolita apresenta-se no pensamento internacional em pelo menos dois sentidos, classifica Charles Beitz (1999:47-48), que podem ser denominados cosmopolitismo *institucional* e *moral*. O primeiro tipo de cosmopolitismo – institucional - faz referência ao modo como as instituições políticas no mundo devem

¹⁹Merece menção a definição da concepção de universalismo elaborada por Simon Caney vinculada a sua defesa de justiça cosmopolita. Segundo Caney a ideia de universalismo pode ser expressa em um argumento geral resumido na seguinte formulação: “moral principles should apply to all if all persons are similar in morally relevant ways and that persons throughout the world share common morally relevant properties” (Caney,2005:57). Dessa formulação geral o autor deriva a defesa de um cosmopolitismo liberal igualitário cujas bases podem ser identificadas em dois princípios gerais: primeiro, defende um “pacote” de direitos civis e políticos, justificado pela necessidade de tratar igualmente os modos de vida que as pessoas entendem como adequados; segundo, defende um programa distributivo igualitário que abarca direitos substantivos, um princípio de igualdade de oportunidade global, regras de salários justos, e o comprometimento com a priorização dos menos favorecidos.

²⁰No sentido mais geral, o cosmopolitismo afirma que pessoas são “cidadãs do mundo”. Essa ideia tem linhagem antiga que remonta a Diógenes o cínico; perguntado sobre de onde vinha, respondeu que era cidadão do mundo. Para Diógenes, “the only true commonwealth was, he said, that which is as wide as the universe” (Diogenes Laërtius, 1931:75). Cícero, Sêneca, Plutarco, Epicuro, e o imperador romano Marco Aurélio também afirmaram o ideal segundo o qual pessoas não são simplesmente cidadãs de suas cidades-estado – “their country is the whole world” (indeed the cosmos) (Caney,2005:388). Esse ideal cosmopolita foi invocado durante o Iluminismo por teóricos das mais variadas matizes. Jeremy Bentham e Immanuel Kant, por exemplo, adotaram uma perspectiva cosmopolita. Bentham começa seu ensaio “Objects of International Law” perguntando o que um cidadão do mundo espera: “If a citizen of the world had to prepare an universal international code, what would he propose to himself as his object? It would be the common and equal utility of all nations” (1843: 537).

ser construídas, ou seja, sustenta uma reformulação da estrutura política do mundo para a submissão dos estados e de outras unidades políticas à autoridade de agências supranacionais de algum tipo. Por exemplo, parte do argumento a favor de um cosmopolitismo liberal igualitário construído por Simon Caney em seu livro *Justice Beyond Borders* passa pela crítica de uma ordem estadocêntrica e pela defesa de um sistema de autoridades políticas globais. De acordo com Caney (2005:264):

“The latter includes a reformed United Nations incorporating a democratic procedures to be put in place which enable people to hold powerful international institutions (such as the WTO, IMF, and World Bank) to account. It also comprises a UN volunteer force charged with ensuring that people’s civil and political rights are upheld.”

O segundo tipo de cosmopolitismo, o moral, não se refere exatamente às instituições, mas às bases segundo as quais as instituições deveriam ser justificadas ou criticadas. Pogge, define o cosmopolitismo moral como a noção de cada ser humano como possuidor de uma estatura global como a unidade última de cuidado moral. Tal definição é resultado natural do igualitarismo moral individualista associado frequentemente ao liberalismo da Ilustração. Essa visão aplica ao mundo a máxima de que escolhas sobre como e quais instituições deveriam ser estabelecidas teriam de ter como base uma consideração imparcial dos direitos de cada pessoa considerada como fonte de preocupação moral. Cabe aqui a definição de Kok-Chor Tan:

“Cosmopolitanism, as a normative idea, takes the individual to be the ultimate unit of moral concern and to be entitled to equal consideration regardless of nationality and citizenship. From the cosmopolitan perspective, principles of justice ought to transcend nationality and citizenship, and ought to apply equally to all individuals of the world as a whole. In short, cosmopolitan justice is justice without borders” (Tan,2004:1).

O cosmopolitismo sobre moral não implica necessariamente um cosmopolitismo sobre instituições. É de todo condizente com o cosmopolitismo moral defender que algo, como o sistema de estados, está de acordo com o princípio de que cada ser humano é possuidor de uma estatura global que representa a unidade última de cuidado moral – talvez, considera Beitz, que os interesses humanos são mais bem servidos em um mundo dividido em sociedades separadas cujos membros reconheçam responsabilidades comunais e vínculos especiais pelo o que definem como o bem-estar comum. Mais do que saber especificamente como deveriam ser os arranjos políticos do mundo, o cosmopolitismo moral diferencia-se por construir uma visão da base moral sobre a qual deveriam ser decididas questões tais como: quais arranjos institucionais

seriam mais justos de acordo com o respeito de cada indivíduo como possuidor de uma estatura moral igual? (Cf. O'Neill, 1996: 172).

Desse modo, o escopo das preocupações cosmopolitas, de um ponto de vista moral, é circunscrito por uma concepção universalista da personalidade moral que, segundo Caney (2005:266), “ascribes entitlements to people not in virtue of their membership of any national or state-level political community (a wholly ‘domestic’ property) but rather in virtue of some universal (that is, ‘global’) property”. Dito de outro modo, seguindo uma visão cosmopolita, todos os indivíduos tem direito à igual consideração independente de sua nacionalidade (cf. Beitz, 1979; Nussbaum, 1996; Pogge, 1989, 1998).

Entender todos os seres humanos - unidades da preocupação moral - como possuidores de uma estatura global apoia a defesa de acordo com a qual não existe nenhuma diferença moral fundamental entre demandas globais e demandas domésticas. De um ponto de vista cosmopolita, princípios de justiça que informam o nível doméstico também devem informar o nível global. Além disso, obrigações derivadas de princípios de justiça devem transcender os arranjos institucionais domésticos/locais (Caney,398. Moellendorf,2002). Ou, em outras palavras, princípios aplicados no âmbito global devem ser “*continuous*” em relação aos princípios considerados mais adequados para o âmbito doméstico (Beitz, 1999a:288; Jones,2000).

É complementar a esse argumento a defesa de que uma concepção de justiça global deve romper com a separação tradicional entre relações intranacionais e internacionais. Parte da motivação para o rompimento da demarcação dessa fronteira passa pela compreensão de que a concepção tradicional do mundo das relações internacionais habitada unicamente por estados é incompleta. Afirmar que os estados são os únicos atores relevantes no âmbito externo estaria perdendo sua adequação explicativa com a aparição e aumento crescente de outros agentes: companhias multinacionais, organizações internacionais e associações regionais. E ainda, essa concepção tradicional careceria de uma adequação moral, ou seja, não estão claros os motivos que embasam a afirmação segundo a qual os estados – mais detidamente os interesses dos governos – devem proporcionar as únicas considerações moralmente relevantes sobre as relações internacionais.

Se não há nenhuma diferença moral que fundamente a separação entre reivindicações globais e reivindicações domésticas qual o *status* moral das fronteiras

nacionais que, em última instância, cria essas separações? Como discutido na primeira sessão, se as fronteiras que circunscrevem os estados são instituições construídas historicamente, faz sentido questionar, de um ponto de vista normativo, por que o princípio territorial que delimita as fronteiras nacionais deve ter peso incondicional na vida dos indivíduos (cf. Vita,2008:259).

Questionar o estatuto das fronteiras nacionais vincula-se diretamente ao fato de acordo com o qual pessoas ao nascerem se encontram em determinadas situações em alguma sociedade específica, e a natureza dessa situação repercute de maneira substancial em suas perspectivas de vida (Rawls,2008:16). As pessoas nascidas em condições diferentes têm expectativas diferentes de vida, determinadas, em parte, tanto pelo sistema político quanto pelas circunstâncias sociais e econômicas. Desse modo, as instituições da sociedade favorecem certos pontos de partida mais que outros. Essas são desigualdades profundas que, além de universais, atingem as oportunidades iniciais de vida, mas não podem ser justificadas recorrendo-se à ideia de mérito.

Entretanto, de acordo com a perspectiva liberal igualitária, as oportunidades de uma pessoa fazer da sua própria vida aquilo que entende como bom, ou que valha a pena ser vivido, não deve ser regida por fatores moralmente arbitrários – ou seja, fatores que estejam relacionados com as circunstâncias e não com as próprias escolhas, tais como etnia, gênero, classe social. É, no entanto, desafiador encontrar um fator moralmente arbitrário que tenha um peso tão grande quanto o local onde se tenha nascido.

Conforme Pogge (1994b:198), as razões para conceber um *status* moral às fronteiras nacionais, distintos do *status* de outros fatores moralmente arbitrários, como o gênero, por exemplo, não são nem um pouco autoevidentes; “nationality is just one further deep contingency (like genetic endowment, rise, gender and social class)” (Pogge,1989:247). Seguindo o mesmo argumento Darrel Moellendorf nota que “since one’s place of birth is morally arbitrary it should not affect one’s access to opportunities” (Moellendorf, 2002:55).

Então, na medida em que as fronteiras nacionais são compreendidas como moralmente arbitrária e por isso não deveriam afetar diretamente o acesso às liberdades e necessidades que garantem a possibilidade de cada um escolher o modo de vida que compreende como mais adequado, estamos diante de um contexto de injustiça quando nos deparamos com uma realidade marcada por políticas migratórias que excluem com

algum grau de arbitrariedade indivíduos de exercerem o livre movimento e a nacionalidade como um fator determinante na vida das pessoas. Se alguém é impedido de acessar seus direitos básicos e suas liberdades fundamentais não são protegidas, não estaria em uma situação melhor se pudesse mudar para lugares com realidades diferentes? A existência desses contextos de injustiça não deveria resultar, quando o objetivo é estabelecer padrões de justiça global, no direito de livre movimento pra que cada um pudesse alcançar as oportunidades de uma vida decente? (Brock,2009:190)

A partir de um ponto de vista cosmopolita é possível responder a essa pergunta afirmando, como faz Brock(2009:191), que remover as restrições dos movimentos através das fronteiras sem dar atenção suficiente aos passos que devem ser cumpridos para garantir um cenário que possibilite que cada um tenha uma vida decente, de acordo com suas escolhas, pode representar um retrocesso em direção à justiça global²¹. Porém, seguindo uma concepção liberal igualitária, também a partir de um ponto de vista cosmopolita, é também plausível defender o direito ao movimento livre. Joseph H. Carens em um artigo intitulado “*Migration and morality: a liberal egalitarian perspective*” busca justamente defender que um olhar liberal igualitário sobre as demandas construídas pelo movimento de pessoas através das fronteiras resulta em um comprometimento com a liberdade de movimento como uma liberdade importante por ela mesmo e como um pré-requisito para outras. De acordo com o autor:

“(...)liberal egalitarians care about human freedoms. People should be free to pursue their own projects and to make their own choices about how they live their lives so long as this does not interfere with egalitarians are committed to equal opportunity. Access to social positions should be determined by an individual’s actual talents and capacities, not limited on the basis of arbitrary native characteristics (such as class, race, or sex). Finally, liberal egalitarians want to keep actual economic, social and political inequalities as small as possible, partly as a means or realizing equal freedom and equal opportunity and partly as a desirable end in itself” (Carens,1992:26).

Em virtude dos limites desse trabalho não será discutido o tema da necessidade (ou não) de garantia de um direito ao movimento livre. O ponto central para os nossos propósitos é argumentar em favor da justificação da cidadania partindo do entendimento das fronteiras nacionais como uma forma de arbitrariedade moral que deveria ser questionada quando se entende os indivíduos como livres e iguais,e possuidores de uma estatura global. Esse tipo de tratamento faz parte das reivindicações de uma teoria da justiça no marco liberal igualitário (Barry,2001:71)

²¹ Parte central desse argumento passa por uma análise das consequências para as sociedades de origem dos movimentos migratórios. Brock descreve mais detidamente o caso dos profissionais da saúde nos países africanos (cf. 2009:194-198).

Desse modo cosmopolitismo é aqui entendido como uma resposta à necessidade de se formular uma concepção de justiça que é global e que se preocupa com os direitos garantidos aos indivíduos, e sustenta que estes possuem o direito a instituições que lhes assegurem igual consideração. Isso quer dizer que não está preocupado diretamente com o modo como as pessoas veem a si mesmas e com os fins que elas adotam, isto é, não existe uma preocupação direta com a questão da autoidentificação individual e suas concepções de bem (Tan,2010:64).

Uma das características do marco intelectual associado à expressão “justiça global” é a centralidade da análise causal e moral da ordem global institucional, em comparação às alternativas factíveis, com respeito aos interesses humanos fundamentais que importam desde o ponto de vista moral. Esse tipo de questão estende a análise moral institucional para além das fronteiras do estado nacional e centra a atenção nos modos de aliviar contextos de injustiças. Os meios não são contemplados simplesmente pela especificação de qual comportamento seria mais adequado esperar dos governos, mas, de modo mais efetivo, oferece parâmetros mediante os quais as instituições poderiam ser julgadas e reformadas (Pogge,2006:109-110). Os limites desse marco intelectual estão de acordo com uma concepção de cosmopolitismo entendido como uma resposta possível a formas de injustiça global que não está limitado às fronteiras dos estados, além de estar de acordo com o tratamento igual de cada indivíduo entendido como unidade de preocupação moral.

Na medida em que se entende o cosmopolitismo como uma tentativa de se responder problemas referentes à justiça, cabe questionar: quais princípios de justiça estão de acordo com os fundamentos cosmopolitas? Porque as abordagens cosmopolitas estão comprometidas com o tratamento igual a todos os seres humanos, deverá endossar princípios de justiça que (de alguma forma) se preocupa com todo e cada indivíduo (independente de seu pertencimento a algum grupo específico). Porém, mais especificamente, o que pode ser dito a respeito do conteúdo desses princípios?

Duas respostas são recorrentes quando a questão é a formulação de princípio, argumenta-se em favor de um princípio de diferença global e de um princípio de igualdade de oportunidade²². Alguns autores que se debruçaram sobre o problema do movimento de pessoas através das fronteiras a partir de um ponto de vista cosmopolita formularam uma concepção de justiça global *humanity-centered*. Neste argumento

²² Essas são respostas que não estão necessariamente separadas. Para uma versão que une os dois princípios cf. Darrel Moellendorf, 2002.

defende-se uma forte convicção de que as pessoas não deveriam ser consideradas ou receber um tratamento pior, ou melhor, por causa de arbitrariedades morais tais como a nacionalidade, a etnia, o gênero, a classe social, etc. Princípios de justiça deveriam ser cegos a essas características, no sentido de que fatores arbitrários não poderiam determinar o acesso às oportunidades que se apresentam as pessoas. Tal defesa fica evidente na necessidade da garantia da igualdade de oportunidade a cada indivíduo independente das contingências e arbitrariedades. E, esta de acordo, com o argumento de que posição liberal deve defender os direitos daqueles que buscam perseguir objetivos individuais em prol do seu autodesenvolvimento (Barry, 2001:66).

O cosmopolitismo *humanity-centered* parte essencialmente de duas premissas: (a) “a person’s nationality is a property for which she cannot be held morally responsible (arbitrariness)” (b) “if a property is one for which person is nor morally responsible then it is wrong that they possess different entitlements because of this property”. E, conclui que: é moralmente errado que pessoas possuam *entitlements* diferentes por causa de sua nacionalidade (Caney, 2009:396).

Afirmar esse argumento significa aceitar o fato de acordo com o qual pessoas não são responsáveis pela sua nacionalidade e, por isso, sua condição nacional não deveria afetar e, na maioria dos casos definir, seus projetos e oportunidades de vida, nem, tampouco, mapear qualquer critério de justiça distributiva ²³. Uma defesa cosmopolita *humanity-centered* pode afirmar que o estado deve oferecer um tratamento diferenciado aos indivíduos por causa de características moralmente arbitrárias.

Têm-se aqui duas ordens de argumentos referentes à justiça cosmopolita inspirados na ideia de arbitrariedade moral. É amplamente aceito que classe e etnia, por exemplo, são fatores moralmente arbitrários e por isso não deveriam informar direitos ou deveres das pessoas. A nacionalidade de cada pessoa deveria ser encarada de modo análogo. A razão que sustenta a irrelevância, nesse sentido, tanto da classe quanto da etnia, por um lado, e da nacionalidade, por outro, ancora-se no entendimento das pessoas como não moralmente responsáveis por possuir certas propriedades (i), bem como por essas propriedades não traçarem nenhum critério distributivo moralmente

²³ Para um argumento que se baseia na linguagem do mérito, Friedrich Hayek em sua discussão sobre *The Constitution of Liberty* (1960) oferece uma saída. Segundo Hayek: “there is clearly no merit in being born into a particular community, and no argument of justice can be based on the accident of a particular individual’s being born in one place rather than another” (1960:100).

relevante e justo (ii)²⁴. Em qualquer das versões adotadas, o ponto a ser ressaltado é que, quando consideramos a nacionalidade como diretamente análoga a essas duas outras categorias, classe, etnicidade ou até mesmo gênero, podemos compreendê-la como um tipo de arbitrariedade moral a ser interpretada pelas teorias da justiça que buscam lidar com contextos de injustiças nacionais e/ou globais.

Assim, o cosmopolitismo *humanity-centered* não está de acordo com uma defesa segundo a qual as identidades particulares não dependem do pertencimento a uma comunidade política específica definidora das identidades sociais e da condição para a autonomia individual. Suas preocupações estão limitadas pelo escopo das questões sobre justiça vinculadas com a necessidade de garantir tratamento igual a todos os indivíduos, o que quer dizer, basicamente que fronteiras sociais (tais como aquelas que definem a nacionalidade) não impõem “principled restrictions on the scope of an adequate conception of justice” (Scheffler,2001:112).

Entender as fronteiras estatais e a condição nacional como arbitrárias, do ponto de vista moral, e pretender garantir a igualdade de oportunidades a cada um e a todos os indivíduos em um mundo dividido por estados-nacionais e marcado pelo movimento de pessoas através das fronteiras, implicam, quando a questão é encontrar bases de justificação adequadas para o acesso à cidadania, afirmar um direito cosmopolita de pertencimento pleno de acordo com a consideração de todos os seres humanos como pessoas morais livres e iguais. Dito de outro modo, se estamos de acordo com o princípio liberal básico segundo o qual todos devem receber respeito e igual tratamento, e se entendemos que tal princípio depende da garantia das instituições estatais para ser efetivo. Devemos afirmar que a cidadania, divorciada de qualquer laço necessário ao nascimento em determinado país, deveria estar disponível para todos os residentes permanentes de um determinado país (Barry,2001:66-67).

Tal garantia está de acordo com as ideias de respeito e dignidade humana, que significam, entre outras coisas, tratar as pessoas de maneira que elas possam perceber como justificadas. Desse modo, respeitar as pessoas é reconhecer que possuem uma inviolabilidade fundamentada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode sobrepujar. Significa afirmar que a perda de liberdade por alguns não se justifica em virtude do maior bem-estar usufruído por outros (Rawls, 2008:725).

²⁴ Kok-Chor Tan, por exemplo, defende uma visão cosmopolita de justiça imparcial com respeito à nacionalidade particular de cada indivíduo. A consequência dessa defesa para o ponto de vista da justiça distributiva defendido pelo autor é que “what counts as a just global distribution of resources and goods is to be determined independently of the actual national allegiances that people have”(Tan,2005:164).

É importante ressaltar que defender um direito universal à cidadania com base em certo cosmopolitismo moral - *humanity-centered* - não significa afirmar a necessidade da construção de arranjos institucionais globais; busca-se, ao contrário, construir uma forma de avaliação dos arranjos institucionais e políticas existentes. Nesse sentido, o cosmopolitismo aqui defendido não é somente um ponto de vista que envolve preocupações com o mundo, mas pretende ser uma doutrina substantiva sobre política e moral do qual se espera que produza prescrições e avaliações.

O que se está afirmando aqui, portanto, é a defesa de que frente aos contextos marcados pela dominação e pela arbitrariedade, nesse caso específico aquele cenário imposto pelas fronteiras nacionais, pela impossibilidade de movimento livre através destas e pela garantia de salvaguarda de direitos quando se está em uma comunidade política diferente daquela de origem, é necessário refletir sobre princípios adequados de justiça que respondam a estes contextos.

É necessário reconhecer que no plano internacional o cosmopolitismo ainda é apenas uma promessa, já que o direito cosmopolita de ser considerado cidadão em qualquer parte é violado pelo que se acredita ser o bem-estar e interesse específicos dos estados-nacionais. É digno de nota que menos de 50% dos imigrantes deportados nos Estados Unidos tenham tido o direito de representação legal, os números chegam a menos de 20% no Texas, por exemplo (Human Rights Watch, 2009; Texas Appleseed, 2010). Esse déficit de proteção legal teve como consequência a intervenção de instituições internacionais, tais como o braço judicial da *Organization of American States* (OAS) e da *Corte Inter-Americana de Direitos Humanos*, que aceitou petições para investigar violações de direitos de imigrantes nos Estados Unidos incluindo detenções e mortes nas fronteiras (ACLU, 2009; Inter-American Commission on Human Rights, 2009; TUFF Coalition, 2009)²⁵.

Os caminhos em direção a uma nova organização, no plano não-ideal, passariam pela descriminalização do movimento mundial das pessoas e pelo tratamento de cada um, independente de seu estatuto de cidadania política, em concordância com a dignidade da pessoa moral. Isso implica reconhecer que cruzar fronteiras e buscar entrar

²⁵ Casos como esses indicariam, de acordo com a análise de Inés Valdez (2012:110) que existem “espaços cosmopolitas” que emergem na medida em que imigrantes agem politicamente e alteram, ou pretendem modificar, as condições de admissão e incorporação em favor de uma condição mais inclusiva. Exemplos desses espaços incluiriam também a ocupação da igreja Saint-Bernard e os atos dos *sans-papiers* na França, assim como as marchas dos imigrantes que ocorreram nos Estados Unidos em 2006 e 2010. Existem também legislações que poderiam abrir “espaços cosmopolitas” para a ação dos imigrantes, a lei criada pelo Senador Robert Menendez (Nova Jersey) que protege os direitos civis e trabalhistas de não cidadãos – incluindo os sem documentos- da deportação ou de possíveis retaliações quando fazem parte de alguma ação judicial, é um exemplo que merece atenção.

em entes políticos diferentes não é um ato criminoso, mas sim uma expressão da liberdade humana e, nesse sentido, garantir o direito de entrada além do direito de saída é condição para que esse direito seja efetivo. Afirmar que o facticidade do direito cosmopolita ainda está longe de ser realizado parece não invalidar o esforço normativo de buscar justificações para orientar ações em condições não-ideais; nesse sentido, cabe a teoria normativa pressionar os limites do possível. A atividade da abstração, ou melhor, o recurso à teoria ideal, não é, portanto, uma atividade gratuita, não se trata de abstração pela abstração; em vez disso, é uma forma de levar adiante a discussão política quando entendimentos compartilhados colapsam (cf. Rawls:2010).

Referências Bibliográficas

BARRY, B. (1965). *Political Argument*. London: Routledge and Kegan Paul.

_____. (2001). *Culture and Equality*. An Egalitarian Critique of Multiculturalism
Cambridge: Polity Press, 2001.

BEITZ, C. (1979). *Political Theory and International Relations*. Princeton University Press: Princeton.

_____. (1983). Cosmopolitan liberalism and the states system. In Brown (ed.) *Philosophy of international relations*. In Routledge Encyclopaedia of Philosophy. Routledge: London, pp. 826-833.

_____. (1999). Liberalismo internacional e justiça distributiva. *Lua Nova* [online]. 1999, n.47, pp. 27-58. Available from: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010264451999000200003&lng=en&nrm=iso>. Disponível em: 09/01/20012.

_____. (1999a) "International Liberalism and Distributive Justice: A Survey of Recent Thought". *World Politics*, n 5, pp. 269-296.

_____. (2005) Cosmopolitanism and Global Justice. In Brock, G. Moellendorf, D. *Current debates in global justice*. Springer: Netherlands, pp 11-27

BENHABIB, S. *Transformations of Citizenship: Dilemmas of the Nation State in the Era of Globalization*. Two Lectures. Assen: Koninklijke Van Gorcum, 2001.

_____. *Los derechos de los otros*. Barcelona: Gedisa, 2005.

BENTHAM, J. (1962). "A Plain for an Universal and Perpetual Peace", Essay IV of Principles of International Law. In BOWRING, J (ed.) *The Works of Jeremy Bentham*: Volume Two. New York: Russell and Russel, pp. 546-560

BROOKS, T. (2012) "Global Justice and Politics". The paper will be published in Fred D'agostino and Jerry Gaus (eds.) Routledge *Companion to Social and Political Philosophy*.

BROWN, C. (1992). *International Relations Theory: New Normative Approaches*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

CANEY, S. (2005) *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory*. Oxford: Oxford University press.

_____. (2009) "Cosmopolitan and Justice". In Christiano, T. Christman, J. *Contemporary debates in Political Philosophy*. Wiley-Blackwell: United Kingdom.

CARENS, J. (1992). "Migration and morality: A liberal egalitarian perspective". In BARRY, B. GOODIN, R (org.) *Free Movement: Ethical Issues in the Transnational migration of people and of money*. University Park, The Pennsylvania State University Press.

CASTLES, S., e MILLER, M. J. (1993.) *The Age of Migration: International Population Movement in the Modern World*. Guilford Press: Basingstoke.

FORST, Rainer. (2001). "Towards a Critical Theory of Transnational Justice". *Tetaphilosophy*, 32, pp 160-179.

GILLIAN, Brock. (2009). *Global Justice: A cosmopolitan Account*. Oxford: Oxford University Press.

GOODIN, R. (1992). "Commentary: The Political Realism of Free Movement". In BARRY, B. GOODIN, R (org.) *Free Movement: Ethical Issues in the Transnational migration of people and of money*. University Park, The Pennsylvania State University Press.

HURRELL, A. (2001). "Global Inequality and International Institutions". In: POGGE, T (org.) *Global Justice*. Oxford: Blackwell Publishers, pp 32-54.

HAYEK, H. L. (1960). *The Constitution of Liberty*. London: Routledge and Kegan Paul.

JONES, C. (1999). *Global Justice: Defending Cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University press.

JONES, P. (2000). "Human rights and diverse cultures: continuity or discontinuity?", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 3/1, pp. 27-50.

Kok-Chor Tan (2004). *Justice Without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism*. Cambridge University press: United Kingdom.

_____. (2005). The demands of justice and national allegiances. In Brock, G. Brighouse, H. (ed.) *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Cambridge University Press: NY, pp 164-179.

KUPER, Andrew. "Rawlsian Global Justice: Beyond the Law of Peoples to a Cosmopolitan Law of Persons". *Political Theory*, n°28, pp. 640-674.

- MARSHALL, T. H. (1967). *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MOELLENDORF, D. (2002). *Cosmopolitan Justice*. Boulder, Colorado: Westview press.
- NAGEL, T. (1991). *Equality and Partiality*. Oxford, Oxford University press.
- NUSSBAUM, M. (1996). Patriotism and cosmopolitanism. In Nussbaum, M(ed.) *For love of country?* Boston: Beacon press.
- PHILLIPS, A. (2001). *De uma política de idéias a uma política de presença?*. *Rev. Estud. Fem* vol.9, n.1, pp. 268-290.
- POGGE, T. (1989). *Realizing Rawls*. Cornell University Press: Ithaca, NY.
- _____.(1994a). “Cosmopolitanism and Sovereignty”. In BROWN, C. (org.) *Political Reconstructing in Europe*. Ethical Perspectives. London: Routledge, pp. 89-122.
- _____.(1994b). “An Egalitarian Law of Peoples”. *Philosophy and Public Affairs* 23, 3, pp. 195-224.
- _____. (1998). The Bounds of Nationalism. In J. Couture, K. Nielsen, P. de Grieff (eds.), *Rethinking Nationalism*. Calgary University Press: Calgary, Alberta.
- _____. (2006a) *Rawls’s Law of Peoples*. Reino Unido: Blackwell.
- _____. (2006b). *Reconhecidos e violados pela internacional: os direitos humanos dos pobres do mundo*. *Ethic@, Florianópolis*, v.5, n.1, p. 33-65, Jun.
- _____.(2006) “Do Rawls’s Two Theories of Justice Fit Together?” In. (ed.) Martin, R. Reidy, D. *Rawls’s law of peoples: a realistic utopia?* Malden, MA: Blackwell Publishing.
- _____.(2008) “Qué es la justicia global?” *Revista de economía institucional*, vol. 10, n°19, pp. 99-114.
- RAWLS, J. (1999). *The Law of Peoples*. Cambridge-Mass.: Harvard University Press.
- _____. (2008). *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2011). *O Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes.
- SAYAD, A. (1998). *A Imigração*. São Paulo: Edusp.
- SCHEFFLER, T. (2001). *Boundaries and Allegiances*. NY: Oxford University Press.
- THOMPSON, J. (1992). *Justice and World Order: A Philosophy Inquiry*. London: Routledge.
- VALDEZ, Inés.(2012). Perpetual What? Injury, Sovereignty, and a Cosmopolitan View of Immigration. *Political Studies*, 60(1): 93-144.

VITA, A.. (2002). Liberalismo igualitário e multiculturalismo. *Lua Nova*[online]. n.55-56, pp. 05-27 . Available from: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010264452002000100001&lng=en&nrm=iso><http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64452002000100001>. Disponível em: 09/01/2012.

_____. (2008). *O liberalismo igualitário: Sociedade democrática e justiça internacional*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2007) *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: Martins Fontes.

WALZER, Michael. (2003) *Esferas da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes.