

Proposições sobre justiça e gênero de um ponto de vista cosmopolita

ou

Proposições Cosmopolitas e Feministas acerca das Consequências Técnico-Normativas da Igualdade Moral Humana

(working paper)

por San Romanelli Assumpção¹

Preparado 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 de 2012

RESUMO

O presente working paper explora a questão do “horizonte de justificação” moral da justiça e do “objeto da justiça” a partir do axioma da igualdade moral humana e do problema mundial da desigualdade de gênero e violação dos direitos das mulheres, o que possibilita repensar as relações entre justiça local, justiça social e justiça cosmopolita.

Palavras-chave: desigualdade de gênero, cosmopolitismo, liberalismo igualitário, justiça social, monismo moral.

¹ Doutoranda do Departamento de Ciência Política da USP, orientanda do Prof. Dr. Álvaro de Vita, bolsista do CNPq. Este working paper é parte de um argumento retirado de tese de doutorado em fase de finalização. srassumpcao@yahoo.com.br

Proposições sobre justiça e gênero de um ponto de vista cosmopolita

ou

Proposições Cosmopolitas e Feministas acerca das Consequências Teórico-Normativas da Igualdade Moral Humana

1. A questão

O presente working paper pretende explorar a questão do “horizonte de justificação”² moral da justiça e do “objeto da justiça” a partir do axioma da igualdade moral humana e do problema mundial da desigualdade de gênero e violação dos direitos das mulheres.

2. Pressupostos teóricos da questão

Como se percebe a partir do vocabulário em que a questão foi formulada e dos pressupostos teóricos implícitos neste vocabulário, trata-se de uma exploração teórica dentro do liberalismo igualitário rawlsiano e kantiano. A justificação da importância teórica desta questão passa pela explicação deste vocabulário e pressupostos.

² Termo de Onora O’Neill que designa os âmbitos (doméstico e internacional) para os quais olhamos quando pensamos a justiça e a moralidade política (O’Neill, 1988).

2.1. Axioma da igualdade moral e individualismo ético

Iniciemos pelo axioma da igualdade moral e pelo individualismo ético, em que está ancorado todo o contratualismo kantiano, entre eles o rawlsiano. Pois bem, a perspectiva do individualismo ético afirma que o valor e unidade última de preocupação moral são os indivíduos e que todas as pessoas são fins em si mesmas, não podendo ser instrumentalizadas em nome de outros fins ou de qualquer tipo de coletividade – religiosa, cultural, nacional, étnica, política etc. Esta perspectiva exige como ponto de partida o axioma da igualdade moral fundamental, que afirma que todos os seres humanos possuem igual direito e liberdade de escolher que concepção de boa-vida seguir e, em linguagem explicitamente kantiana, que todos os seres humanos são fins em si mesmos.

Cabe enfatizar que o próprio termo “igualdade moral humana” possui conotação universalista e cosmopolita, dado que se refere a uma dignidade e igualdade da qual todos os seres humanos são portadores. Esta junção entre individualismo ético e axioma da igualdade moral humana é o cerne da definição de cosmopolitismo proposta por Kok-Chor Tan, que afirma que,

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.³

³ TAN, Kok-Chor. *Justice without Borders. Cosmopolitanism, nationalism and patriotism*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 1.

2.2. Justiça e “objeto da justiça”

Em *Uma Teoria da Justiça*⁴, Rawls afirma que “cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem o bem-estar de toda a sociedade pode desconsiderar”⁵, é esta “inviolabilidade” igual, posto que pertencente a “cada pessoa”, que deve ser protegida pelos princípios de justiça, que “são um modo apropriado de atribuir direitos e deveres nas instituições básicas da sociedade e definem a distribuição apropriada dos benefícios e dos encargos da cooperação social”⁶. Há aqui uma afirmação normativa da igualdade humana fundamental e do individualismo ético que permeia toda a sua teoria da “justiça como equidade”⁷, construída para o plano interno das “sociedades liberais” ou “sociedades democráticas”⁸ e um entendimento da justiça atrelado a esta igualdade e à noção de que a justiça regula a “cooperação social” e é “a virtude primeira das instituições sociais”⁹, referindo-se a uma inviolabilidade igual institucional que vincula simultaneamente a justiça à igualdade e à cooperação social.

A vida social é uma forma de cooperação inescapável e que age através da estrutura básica da sociedade, que é o “objeto principal da justiça”

A estrutura básica é o principal objeto da justiça porque suas consequências são profundas e estão presentes desde o início. Aqui a ideia intuitiva é que essa estrutura contém várias posições sociais e que as pessoas nascidas em condições diferentes têm expectativas diferentes de vida, determinadas, em parte, tanto pelo sistema político quanto pelas circunstâncias econômicas e sociais. Assim, as instituições da sociedade favorecem certos pontos de partida mais que outros. Essas desigualdades são profundas. Além de universais, atingem as oportunidades iniciais de vida, não podem ser justificadas recorrendo-se à ideia de mérito. É a essas desigualdades, supostamente inevitáveis na estrutura básica de qualquer sociedade, que se devem aplicar em primeiro lugar os princípios da justiça social. Esses princípios, então, regem a escolha de uma constituição política e os elementos principais do sistema econômico e social. A justiça de

⁴ RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo, Martins Fontes, 2008.

⁵ Rawls, 2008, p. 5.

⁶ Rawls, 2008, p. 5.

⁷ Sua teoria da justiça para o plano interno às sociedades liberais e para a qual foram formulados seus dois princípios de justiça, expostos na p. 60 deste working paper.

⁸ Sociedade liberais e sociedades democráticas são designações para sociedade bem-ordenadas regidas por uma concepção política de justiça.

⁹ Rawls, 2008, p. 4.

um arranjo social depende, em essência, de como se atribuem os direitos e os deveres fundamentais e também as oportunidades econômicas e das condições sociais dos diversos setores da sociedade¹⁰.

2.3. Liberalismo igualitário

O “liberalismo igualitário”, como explica Álvaro de Vita, designa um leque de teorias normativas tributárias de Rawls¹¹, que subscreve muitos de seus pontos de vista, mas não é mera reiteração de posições por ele defendidas, incluindo vários teóricos que pretendem dar continuidade às reflexões normativas dentro do espírito normativo da obra rawlsiana o que, por vezes, inclui “abandonar inteiramente posições explicitamente adotadas por Rawls”¹². O cerne desta vertente normativa é que

“Para o liberalismo igualitário, não basta, para que cada cidadão disponha das condições que lhe permitem agir a partir de suas próprias concepções sobre o que é valioso na vida, que seja institucionalmente garantida uma esfera de liberdade negativa; ademais, é preciso que os arranjos institucionais básicos da sociedade propiciem a cada cidadão os meios efetivos para fazê-lo, incluindo um quinhão equitativo de oportunidades sociais, renda e riqueza.”¹³

¹⁰ Rawls, 2008, pp. 8-9.

¹¹ Eu preferiria dizer “tributárias do neo-kantismo de Rawls”, pois acredito que a crítica que pretende construir uma teoria da justiça global “mais rawlsiana” do que o Direito dos Povos rawlsiano é uma crítica profundamente kantiana, no que sigo Onora O’Neill, que considera que Rawls entendeu melhor a teoria de Kant sobre a Virtude do que sua teoria sobre o Direito e que, em justiça internacional, “ser mais rawlsiano que Rawls” implicar radicalizar seu neo-kantismo a partir dos conceitos de “imperativo categórico” e “Direito racional” e do construtivismo kantiano (O’Neill, 2003, 2000 e 1988). Mas não o faço porque Vita – de quem tomo os termos liberalismo igualitário, justiça igualitária e justiça rawlsiana emprestado – defende que Rawls é menos neo-kantiano do que afirma, pois não devemos minimizar o forte vínculo entre a Doutrina do Direito e a Doutrina da Virtude de Kant. Este vínculo dá ao Direito racional kantiano um caráter de “doutrina abrangente” do qual Rawls se esforça para se distanciar e que amplia o apelo da teoria de Rawls para aqueles cujas doutrinas abrangentes não endossam interpretações democráticas e/ou repúblicas do ideal kantiano de “liberdade como autonomia” (o Álvaro costuma me dizer isso quando comenta o meu trabalho, mas não sei se já escreveu isto em algum texto). Como não se trata de qual a melhor interpretação de Kant e sim de um debate a respeito de que elementos normativos kantianos realçar na construção de teorias normativas contemporâneas, os argumentos de O’Neill e Vita olham para aspectos diferentes, mas não se contradizem e o que as críticas de ambos ao Direito dos Povos convergem em muitos pontos.

¹² Vita, 2008, pp. 1-2.

¹³ Vita, 2008, p. 9.

Isso ocorre porque a justiça rawlsiana, nas palavras de Nagel, é um desenvolvimento do liberalismo que introduziu teoricamente o reconhecimento da importância das

social and economic structures, equally with political and legal institutions, in shaping people's lives and a gradual acceptance of social responsibility for their effects. When the same moral attention was turned on these as had earlier focused on strictly political institutions and uses of political power, the result was an expansion of the liberal social ideal and a broadened conception of justice. Indeed, the use of the terms "just" and "unjust" to characterize not only individual actions and laws but entire societies and social or economic systems is a relatively recent manifestation of this change of outlook. Rawls's liberalism is the fullest realization we have so far of this conception of the justice of a society taken as a whole whereby all institutions that form part of the basic structure of society have to be assessed by a common standard¹⁴.

3. Justificação da questão

A desigualdade de gênero é um fenômeno mundialmente observado, não há país no qual a construção social do gênero e das relações de gênero não resulte em diferenças no acesso de homens e mulheres a direitos e liberdades civis, políticos, socioeconômicos e culturais. Diferenças estas que vão de desigualdades e restrições de liberdade comumente consideradas menos agressivas – como diferenças no acesso à educação escolar por meninos e meninas – a violações graves como a violência doméstica e o feminicídio¹⁵. Sendo que as desigualdades de gênero usualmente

¹⁴ NAGEL, Thomas. "Rawls and Liberalism". In FREEMAN, Samuel (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 62-85, trecho retirado de p. 63.

¹⁵ Feminicídio ou femicídio são termos para designar o assassinato de mulheres ocorridos, especificamente, de modo que a morte pode ser associada a sua condição de gênero e ao sexismo. Atribui-se o surgimento do termo a Diana Russell, que o utilizou durante o "Tribunal Internacional de Crimes contra Mulheres" em Bruxelas em 1976. Em livro posterior, a Russel e Caputti afirmam que "Femicide is on the extreme end of continuum of anti female terror that includes a wide variety of verbal and physical abuse, such as rape, torture, sexual slavery (particularly in prostitution), incestuous and extra familial child sexual abuse; physical and emotional battery, sexual harassment (on the phone, in the street, on the office, and in the classroom), genital mutilation (clitoridectomies, excision, infibulations) unnecessary gynecological operations, forced heterosexuality, forced sterilization, forced motherhood, (by criminalizing contraception and abortion) psychosurgery, denial of food to women in some cultures, cosmetic surgery, and other mutilations in the name of

consideradas menos agressivas, como as diferenças de salário e a divisão sexual do trabalho doméstico, impedem muitas mulheres do mundo de sair de situações de opressão que resultam em experiências trágicas, refletidas no alto número de violências e mortes causadas por construções sociais e culturais dos papéis de gênero, nas quais as mulheres também são sujeitos ativos.

Este problema de desigualdade e violação de liberdades é construído e perpetuado social e culturalmente e faz parte da própria construção do gênero como “organização social da relação entre os sexos”¹⁶.

Como aponta Amartya Sen,

“The tolerance of gender inequality is closely related to notions of legitimacy and correctness. In family behavior, inequalities between women and men (and between girls and boys), are often accepted as ‘natural’ or ‘appropriate’ (even though they are typically not explicitly discussed). Sometimes, the operational decisions relating to these inequalities (e. g. providing more health care or nutritional attention to boys *vis-à-vis* girls) are undertaken and executed through the agency of women themselves. The perceived justness of such inequalities and the absence of any contrary sense of deep injustice play a major part in the operation and survival of these arrangements. This is not the only field in which the survival of extraordinary inequality is based on making ‘allies’ out of those who have most to lose from such arrangements”¹⁷.

Este entrelaçamento de construções culturais e sociais com práticas e legislações estatais torna o problema de gênero, simultaneamente, uma questão de intolerância social e de intolerância política. Intolerância social porque socialmente praticada nas interações entre os atores. Intolerância política porque impressa nas instituições e arranjos estatais¹⁸. Esta é uma afirmação válida para a realidade da questão de gênero em todos os países.

beautification. Wherever this forms of terrorism result in death, they become femicides” (Russel and Caputti, 1992, p. 2).

¹⁶ Joan Scott. Gender: A useful category of historical analysis. *The American Historical Review*, Vol. 91, No. 5, 1986, pp. 1053-1075.

¹⁷ SEN, Amartya. Gender Inequality and Theories of Justice. In NUSSBAUM, Martha & Jonathan Glover (eds.). *Women, Culture and Development. A study of human capabilities*. Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 259-273, p. 260.

¹⁸ Retiro esta distinção entre duas dimensões da tolerância de dois autores, Thomas Scanlon e Anna Elisabetta Galeotti. É uma discussão importante porque se relaciona com a questão de qual o objeto da

Assim, a questão da desigualdade de gênero é especialmente interessante para se pensar a interpretação do “objeto da justiça” adequado ao liberalismo igualitário e ao respeito ao axioma da igualdade moral como princípio último de justificação da moralidade política. Vejamos isto mais detidamente.

Conforme definição de Joan Scott, gênero é a organização social da relação entre os sexos¹⁹. Esta é uma construção social coercitiva que faz parte da determinação das possibilidades de vida disponíveis para cada um e da distribuição de benefícios e encargos da cooperação social e familiar, como mostram as mais diversas vertentes do feminismo, este talvez seja o único consenso entre elas. Gênero é uma relação que permeia todas as instituições sociais formais e informais. Sendo uma “relação” e estando impresso nas instituições formais e informais, como deve ser captado pela interpretação do “objeto da justiça”? E como deve ser captado pela interpretação da “estrutura básica da sociedade”? Há três controvérsias distintas aqui. Uma proposta por Susan Okin ao questionar a ambiguidade do conceito de estrutura básica no próprio Rawls, que por vezes inclui e por vezes exclui a família do rol de instituições que fazem parte da estrutura básica²⁰. Outra proposta por Gerald Cohen, que radicaliza o slogan feminista segundo o qual “o pessoal é político” ao afirmar que, para que a justiça seja igualitária, seu “objeto” não deve ser as “coercive institutions”²¹. E por fim, uma terceira controvérsia proposta pelo feminismo e que está implícita nas duas anteriores – tendo sido investigada detidamente pela própria Okin – que questiona a separação entre esfera pública e privada e que tradicionalmente (mas não rawlsianamente), isola o privado como *locus* que não deve sofrer intervenção estatal e, portanto, não é objeto da justiça institucional.

Creio que estes três âmbitos de controvérsias são suficientes para justificar a relevância teórica de se discutir as consequências do problema da desigualdade de gênero para a interpretação do “objeto da justiça”. Mas há um quarto ponto que diz

justiça normativamente mais defensável, discussão que será desenvolvida adiante. SCANLON, Thomas. *The Difficult of Tolerance. Essays in political philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006. GALEOTTI, Anna Elisabetta. Citizenship and Equality: the place for toleration. *Political Theory*, Vol. 21, No. 4, 1993, pp. 585-605.

¹⁹ Scott, 1986.

²⁰ OKIN, Susan Moller. *Justice, Gender, and the Family*. Nova York: Basic Books, 1989.

²¹ COHEN, G. A. “Where the Action Is: on the site of distributive justice”. *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 26, No. 1, 1997, pp. 3-30.

respeito à relação entre o primeiro e o segundo princípios da “justiça como equidade”²². O primeiro princípio diz respeito às liberdades civis e políticas (usualmente interpretadas como âmbito da tolerância), o segundo, aos direitos socioeconômicos (geralmente interpretado como âmbito da justiça distributiva). A efetividade das liberdades contidas nestes dois princípios são especialmente indissociáveis nas vidas das mulheres sob situação de forte opressão. Como mostra Martha Nussbaum²³, há um forte entrelaçamento entre as violações à integridade física e psicológica das mulheres e as possibilidades socioeconômicas e culturais das mulheres saírem de situações de opressão de gênero (tanto no âmbito familiar quanto no profissional). Isso faz com que, no caso da desigualdade de gênero, o exercício de direitos e liberdades civis e políticos seja indissociável dos direitos e liberdades sociais e econômicos. A saída feminina de uma situação de opressão de gênero é difícil em realidades de relativa facilidade de sobrevivência econômica, devido a inúmeros motivos de ordem emocional e cultural, e é ainda mais difícil quando exercer a liberdade de saída inclui profunda pauperização – o que afeta não apenas às mulheres, mas também seus filhos. Isso também é construído através das coerções postas pela estrutura básica da sociedade, nas inter-relações entre suas diversas instituições formais e informais, “públicas” e “privadas”, mas sempre reguladas estatalmente através do Direito.

Daí a proposta feminista e cosmopolita de Nussbaum passar justamente pela defesa de princípios constitucionais a serem implementados pelos Estados de todos os países. Ou seja, uma proposta cosmopolita que incide sobre os arranjos dos Estados e estruturas básicas nacionais e não apenas globais.

Em relação à justiça rawlsiana isso expande o “horizonte de justificação” moral em dois sentidos: torna o axioma da igualdade moral relevante para se pensar a “justiça local” (das associações e comunidades internas à sociedade política) e para se pensar a “justiça global”.

4. Inviolabilidade individual e horizonte de justificação: o problema do escopo e do objeto da justiça

²² A teoria rawlsiana da justiça.

²³ NUSSBAUM, Martha. *Women and Human Development. The capabilities approach*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

O primeiro ponto de partida normativo deste trabalho já foi anunciado: pensamos o dever ser e a moralidade política da perspectiva do individualismo ético e assumimos o axioma da igualdade moral humana. Isso nos dá o “horizonte de justificação”²⁴ que será construído paulatinamente ao longo deste paper, num questionamento das fronteiras teórico-normativas entre as justiças local, social e global. As perguntas são:

- (1) se a moralidade política parte do axioma da igualdade moral humana, o que une e o que separa estes três âmbitos da justiça e da igualdade e liberdade humanas?
- (2) a partir da relação entre estes domínios normativos, o que é moralmente arbitrário²⁵ em cada um destes âmbitos?

Vejamos brevemente os horizontes de justificação e âmbitos da justiça social e do direito dos povos rawlsianos.

Em *Uma Teoria da Justiça*²⁶, Rawls afirma que “cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem o bem-estar de toda a sociedade pode desconsiderar”²⁷, é esta “inviolabilidade” igual, posto que pertencente a “cada pessoa”, que deve ser protegida pelos princípios de justiça, que “são um modo apropriado de atribuir direitos e deveres nas instituições básicas da sociedade e definem a distribuição apropriada dos benefícios e dos encargos da cooperação social”²⁸. Há aqui uma afirmação normativa da igualdade humana fundamental e do individualismo ético que permeia toda a sua teoria da “justiça como equidade”²⁹, construída para o plano interno

²⁴ Termo de Onora O’Neill que designa os âmbitos (doméstico e internacional) para os quais olhamos quando pensamos a justiça e a moralidade política (O’Neill, 1988).

²⁵ De acordo com Rawls, algo é arbitrário do ponto de vista moral quando é fruto não do merecimento dos indivíduos, mas dos acasos da distribuição natural de qualidade e contingências sociais. Assim, é moralmente arbitrário que alguém consiga um maior acesso a vantagens sociais porque nasceu em uma determinada classe, etnia, gênero ou com determinadas características físicas ou talentos.

²⁶ RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo, Martins Fontes, 2008.

²⁷ Rawls, 2008, p. 5.

²⁸ Rawls, 2008, p. 5.

²⁹ Sua teoria da justiça para o plano interno às sociedades liberais e para a qual foram formulados seus dois princípios de justiça, expostos na p. 60 deste working paper.

das “sociedades liberais” ou “sociedades democráticas”³⁰ e um entendimento da justiça atrelado a esta igualdade e à noção de que a justiça regula a “cooperação social” e é “a virtude primeira das instituições sociais”³¹, referindo-se a uma inviolabilidade igual institucional que vincula simultaneamente a justiça à igualdade e à cooperação social.

As instituições são justas quando não se fazem distinções arbitrárias entre pessoas na atribuição dos direitos e dos deveres fundamentais, e quando as leis definem um equilíbrio apropriado entre as reivindicações das vantagens da vida social que sejam conflitantes entre si³².

A vida social é uma forma de cooperação inescapável e que age através da estrutura básica da sociedade, que é o “objeto principal da justiça”

A estrutura básica é o principal objeto da justiça porque suas consequências são profundas e estão presentes desde o início. Aqui a ideia intuitiva é que essa estrutura contém várias posições sociais e que as pessoas nascidas em condições diferentes têm expectativas diferentes de vida, determinadas, em parte, tanto pelo sistema político quanto pelas circunstâncias econômicas e sociais. Assim, as instituições da sociedade favorecem certos pontos de partida mais que outros. Essas desigualdades são profundas. Além de universais, atingem as oportunidades iniciais de vida, não podem ser justificadas recorrendo-se à ideia de mérito. É a essas desigualdades, supostamente inevitáveis na estrutura básica de qualquer sociedade, que se devem aplicar em primeiro lugar os princípios da justiça social. Esses princípios, então, regem a escolha de uma constituição política e os elementos principais do sistema econômico e social. A justiça de um arranjo social depende, em essência, de como se atribuem os direitos e os deveres fundamentais e também as oportunidades econômicas e das condições sociais dos diversos setores da sociedade³³.

Há diferentes ênfases na definição de estrutura básica e das instituições que fazem parte dela ao longo de toda a obra de Rawls. Em comum entre elas há sempre o fato de que a estrutura básica é inescapável, que participarmos dela é involuntário e, a não ser se arcarmos com grandes ônus, entramos nela ao nascer e saímos ao morrer, colaborando sempre para a sua reprodução e recebendo dela o quinhão distributivo e de

³⁰ Sociedade liberais e sociedades democráticas são designações para sociedade bem-ordenadas regidas por uma concepção política de justiça.

³¹ Rawls, 2008, p. 4.

³² Rawls, 2008, p. 6.

³³ Rawls, 2008, pp. 8-9.

direitos e deveres que ela coercitivamente permite à nossa posição social. O caráter involuntário de nossa participação na estrutura básica faz com que ela não seja uma associação, como “são” ou seriam diversas instituições que fazem parte da estrutura básica, como universidades, igrejas, empresas, famílias e clubes, aos quais podemos nos vincular ou desvincular voluntariamente. Assim, conforme exposto em *Justiça como Equidade*

Não se deve presumir de antemão que princípios que são razoáveis e justos para a estrutura básica também o sejam para instituições, associações e práticas em geral. Embora os princípios de justiça como equidade imponham limites a esses arranjos sociais da estrutura básica, a estrutura básica e as associações e formas sociais que nela existem são governadas, cada qual, por princípios distintos devido a seus objetivos e propósitos diferentes e sua peculiar natureza e exigências singulares. A justiça como equidade é uma concepção política, não geral, de justiça: aplica-se primeiro à estrutura básica e considera que essas outras questões de justiça local, assim como questões de justiça global (que denomino direito dos povos), exigem considerações de mérito independentes³⁴.

Assim como a estrutura básica não se confunde com associações, não se trata de uma “comunidade”, posto que a teoria rawlsiana da justiça lida com “sociedade liberais” ou “sociedades democráticas” e não com sociedades que estejam unidas na busca de valores e objetivos comuns próprios às comunidades³⁵. A “justiça como equidade” é própria de uma “sociedade política democrática”, na qual convivem diversas comunidades e cujos valores e objetivos comuns a todas as pessoas e comunidades são apenas a própria “concepção política de justiça”, este valor político comum é o único que é implementado estatalmente e se imprime sobre todo o dever ser da estrutura básica³⁶ e é um valor de “prioridade do justo” sobre as diversas concepções de bem. Assim, nascemos em uma sociedade na qual uma estrutura básica determina parte substancial de nossas possibilidades de vida, nascemos também em comunidades que existem sob esta estrutura básica e que são famílias, religiões e suas culturas próprias, mas “apenas a sociedade com sua forma política de governo e suas leis exerce

³⁴ Rawls, 2003, p. 15. Lembrando que Rawls remete o seu uso do termo “justiça local” a Elster (vide a própria página 15 e nota acima neste paper).

³⁵ Noto aqui que, na concepção de “sociedade” de Nussbaum, sociedades são sistemas de cooperação que buscam o bem.

³⁶ Rawls, 2003, pp. 28-29.

um poder coercitivo”³⁷. Podemos abandonar voluntariamente nossas comunidades familiares e religiosas, a apostasia não é crime, mas “há um sentido segundo o qual não podemos abandonar nossa sociedade política voluntariamente”³⁸.

A sociedade política é aquela perante a qual somos iguais em liberdade, é a sociedade que encarna a igualdade humana fundamental através dos princípios de justiça igualitária que devem reger a estrutura básica da qual não podemos voluntariamente sair. Diversamente, nas comunidades que não são políticas e nas associações que também não o são, pode ser legítimo sermos tratados desigualmente, dependendo dos valores e objetivos comuns não políticos que unem estas comunidades e associações. Junto com esta legitimidade da desigualdade intra-associações e intra-comunidades sob a estrutura básica da sociedade, há uma sociedade política justa que nos permite sair e dessas associações e comunidades e imprime um tipo de caráter voluntário a estes pertencimentos que podem ser desiguais³⁹. Nas palavras de Rawls,

Uma comunidade pode recompensar ou destacar seus membros de acordo com sua contribuição para os valores e objetivos comuns; mas numa sociedade democrática não existem valores e objetivos comuns (que se enquadrem na categoria do bem) por meio dos quais seus cidadãos possam ser distinguidos. Todos aqueles capazes de ser membros plenamente cooperativos da sociedade política são vistos como iguais e só podem ser tratados de forma diferenciada tal como a concepção política pública o admite⁴⁰.

Uma sociedade democrática não pode ser uma comunidade devido à junção do pluralismo moral com a igualdade humana fundamental. Em uma sociedade democrática na qual ocorre o livre uso da razão, sempre florescerão diferentes concepções de bem e formar-se-ão diversas comunidades, o pluralismo moral é inevitável e mesmo valioso para a igualdade moral humana. Para que esta seja realmente uma igualdade de liberdade, é preciso que os princípios de justiça aplicados à estrutura básica façam com que as comunidades funcionem como associações, isto é, como grupos nos quais o pertencimento é voluntário, o que só ocorre caso o direito de saída seja realmente efetivo em respeito à inviolabilidade individual que é exigência normativa imposta pelo valor último da igualdade humana fundamental.

³⁷ Rawls, 2003, p. 28.

³⁸ Rawls, 2003, p. 28.

³⁹ Rawls, 2003, pp. 28-29.

⁴⁰ Rawls, 2003, pp. 28-29.

Pois bem, tudo isso coloca a justiça rawlsiana como uma virtude institucional restringida ao que é “político”, permitindo o pluralismo das concepções de bem. Como virtude institucional cujo objeto se restringe à estrutura básica, é pensada por Rawls como distinta da “justiça local” e da “justiça global”. Assim, conforme expõe Thomas Nagel,

Rawls argued that the liberal requirements of justice include a strong component of equality among citizens, but that this is a specifically political demand, which applies to the basic structure of a unified nation-state. It does not apply to the personal (nonpolitical) choices of individuals living in such a society, nor does it apply to the relations between one society and another, or between the members of different societies. Egalitarian justice is a requirement on the internal political, economic, and social structure of nation-states and cannot be extrapolated to different contexts, which require different standards⁴¹.

Dentro deste modo de pensar normativamente, devemos pensar diferentemente objetos normativos distintos, ou seja, não devemos aplicar os mesmos critérios e padrões de dever ser a diferentes objetos (local, doméstico e global). É esta postura que Nagel chama de anti-monismo⁴². O “monismo”, em uma noção que se desenvolve a partir de Liam Murphy, é a postura teórico-normativa para a qual as reflexões político-morais, fundamentalmente, devem avaliar a justiça das instituições a partir de princípios normativos que também se aplicam às escolhas das pessoas⁴³. Ao restringir o objeto de sua teoria da justiça à estrutura básica da sociedade e afirmar que a justiça local, a doméstica e a global devem ser pensadas distintamente, Rawls adota um anti-monismo moral segundo o qual âmbitos e relações diferentes devem ser acessados diferentemente pelas reflexões de moralidade política. Segundo Nagel,

Rawls’s anti-monism is essential to understanding both his domestic theory of just society and his view of the relation between domestic and international principles, as expressed in *The Law of People*. His two principles of justice are designed to regulate neither the personal conduct of individuals living in a just society, nor the governance of

⁴¹ NAGEL, Thomas. “The Problem of Global Justice”. *Philosophy & Public Affairs* 33, no. 2, 2005, pp. 113-147 (citação da pp. 114-115).

⁴² Os conceitos de monismo e anti-monismo de Nagel são desenvolvidos a partir das noções de Liam Murphy em “Institutions and the Demands of Justice”, *Philosophy & Public Affairs* 27, 1998, pp. 251-291.

⁴³ Murphy, 1998, pp. 253-254. Esta é uma discussão que insere no debate a respeito da estrutura básica e das escolhas e atitudes pessoais e de qual deve ser o “objeto primário da justiça”. Thomas Nagel relê este debate para pensar a diferença entre “justiça política” (doméstica) e “justiça cosmopolita” (vide especificamente Nagel, 2005, pp. 122-126).

private associations, nor the international relations of societies to one another, but only the basic structure of separate nation-states. It is the nature of sovereign states, he believes, and in particular their comprehensive control over the framework of their citizens' lives, that creates the special demands for justification and the special constraints on ends and means that constitute the requirements of justice⁴⁴.

Segundo Nagel, essencialmente, este anti-monismo rawlsiano seria a rejeição teórica da necessidade de consistência entre os diversos planos normativos⁴⁵, consistência esta que é exigida pelas “concepções cosmopolitas” de justiça, mas não pelas “concepções políticas” de justiça. Em sua definição de cosmopolitismo, este seria a afirmação de que as demandas de justiça advêm sempre de uma igual preocupação moral e dever de equidade devidos por cada um de nós a todos os seres humanos e que as instituições às quais os padrões de justiça se aplicam são instrumentos de cumprimento deste dever, que está acima das fronteiras estatais e é pré-institucional⁴⁶.

Para a “concepção política” de justiça, diversamente,

sovereign states are not merely instruments for realizing the preinstitutional value of justice among human beings. Instead, their existence is precisely what gives the value of justice its application, by putting the fellow citizens of a sovereign states into a relation that they do not have with the rest of humanity, an institutional relation which must then be evaluated by the special standards of fairness and equality that fill out the content of justice⁴⁷.

Pois bem, podemos assumir com Rawls e com Nagel que âmbitos diferentes da vida e convivência humanas devem ser normativamente tratados de modo diverso, de acordo com a natureza das relações humanas e de poder envolvidas e isso é fundamental tanto para respeitarmos a igualdade moral humana – que é axiomática do ponto de vista deste trabalho – quanto o pluralismo moral⁴⁸. No entanto, se a prioridade máxima assumida é a igualdade moral humana – universalmente entendida – e a inviolabilidade individual por ela exigida, talvez os planos de justiça local, doméstica e global não

⁴⁴ Nagel, 2005, p. 123.

⁴⁵ Nagel, 2005, p. 125.

⁴⁶ Nagel, 2005, p. 119.

⁴⁷ Nagel, 2005, p. 120.

⁴⁸ O pluralismo moral que deve ser respeitado cosmopolitamente, na perspectiva deste trabalho, é o “pluralismo moral razoável”, isto é, o pluralismo da convivência entre “doutrinas abrangentes do bem razoáveis”, que não requerem que o Estado use o seu aparato coercitivo para se imporem sobre as demais, sendo compatíveis com uma “categoria do político”, nisso, seguimos ideias desenvolvidas por Rawls (vide, por exemplo, RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. São Paulo, Martins Fontes, 2011).

sejam tão estanques quanto pensam Rawls⁴⁹ e Nagel. A opção por entendermos a igualdade moral humana como universal e pensarmos a moralidade política de toda a humanidade segundo o individualismo ético faz com que estes planos se borrem, pois as pessoas podem estar sujeitas a relações de poder que podem se tornar violações de sua igual liberdade não apenas no plano de uma estrutura básica doméstica, mas em todos os planos nos quais existe troca de influências entre as possíveis pessoas morais: entre pessoas de um mesmo país, entre pessoas e seus Estados, entre pessoas e suas associações e comunidades, entre comunidades, entre associações, entre comunidades e associações, entre Estados, entre pessoas e Estados de outros países. Assim, o respeito à igualdade moral universalmente entendida, mesmo que conceba a possibilidade de que relações diferentes entre pessoas morais diversas possam ter implicações normativas distintas, coloca o axioma da igualdade moral como válido para todas as esferas de relações entre pessoas morais.

Isso leva à prescrição de algum tipo de “direito de saída” que deve ser acessível para as pessoas em todos os tipos de relação em estão situadas, de modo que todas as comunidades e estruturas básicas possam funcionar como associações no sentido de que possam funcionar como grupos nos quais o pertencimento é (hipoteticamente) “voluntário”. A ideia é que uma estrutura básica justa seria uma estrutura básica na qual os diversos pertencimentos são, tanto quanto possível, voluntários na medida em que o “direito de saída” é estatalmente assegurado para todos os tipos de relação. Chamarei isto⁵⁰ de “direito de saída pleno”⁵¹, por referir-se simultaneamente à justiça local, social e cosmopolita.

⁴⁹ Rawls afirma explicitamente em *O Direito dos Povos* que iria contra o espírito liberal exigir dos povos não-liberais que endossem valores liberais de respeito aos direitos individuais, o que o leva a defender um direito internacional dirigido a povos e cujos sujeitos de direito não são indivíduos. Além disso, Rawls afirma que não há uma estrutura básica global que justifique uma “justiça global” (RAWLS, John. *O Direito dos Povos*. São Paulo, Martins Fontes, 2001).

⁵⁰ Talvez provisoriamente.

⁵¹ Ao usar o termo “direito de saída”, remeto-me à formulação clássica do conceito de “saída” de Albert Hirschman (HIRSCHMAN, Albert. *Saída, Voz e Lealdade. Reações ao declínio de firmas, organizações e estados*. São Paulo, Perspectiva, 1973). Tenho pensado em um “direito de saída”, mas acredito que possa também ser pensado um direito de “voz” e de “lealdade”, dado que estes três conceitos podem ser interessantes para pensarmos o significado da igualdade moral em um mundo de pluralismo moral. Superficialmente, podemos dizer que “saída”, “voz” e “lealdade” são as três alternativas disponíveis diante de insatisfação com firmas e outras organizações. “Saída” é a opção do consumidor ou membro de organização insatisfeito por abandonar a firma ou organização e substituí-la por outra. “Voz” é a opção de continuar na firma ou organização pronunciando-se a respeito da insatisfação esperando que isso resulte em mudanças. “Lealdade” é a opção de permanecer sem se pronunciar e pode ser devida à

Isso faz com que todo tipo de relação entre pessoas morais esteja sujeito a testes de legitimidade frente à igualdade moral e ao pluralismo moral (em uma perspectiva individualista, isto é, em que o pluralismo deve ser respeitado por consideração às pessoas e não às coletividades). Esta é uma forma de “monismo moral” segundo as definições anteriormente descritas, dado que funde “horizontes de justificação” ou os pensa subordinados a um mesmo critério, mas é também uma concepção voltada para a reflexão a respeito das relações de poder que podem ameaçar o espaço de inviolabilidade individual que faz parte do próprio conceito rawlsiano de justiça. A inviolabilidade individual impõe um patamar mínimo de igualdade que é dado por um “direito de saída” em relação a quaisquer tipos de relação de poder, fazendo-se necessário repensarmos a interpretação do conceito de estrutura básica como objeto da justiça e a noção de arbitrariedades morais. Assim, procuramos uma leitura da estrutura básica que realce as instituições sociais que podem coercitivamente violar o axioma da igualdade moral e uma leitura do que é moralmente arbitrário que ilumine o nosso entendimento do que deve ou não ser entendido como parte da estrutura básica.

De acordo com Rawls, algo é arbitrário do ponto de vista moral quando é fruto não do merecimento dos indivíduos, mas dos acasos da distribuição natural de qualidade e contingências sociais. Assim, é moralmente arbitrário que alguém consiga um maior acesso a vantagens sociais porque nasceu em uma determinada classe, etnia, gênero ou com determinadas características físicas ou talentos⁵². Seguindo Rawls, considerarei que não é justo que as perspectivas de êxito dos indivíduos sejam limitadas por arbitrariedades morais e incluirei entre estas tanto o nascimento em um determinado país ou região quanto o gênero⁵³ e a sexualidade, o que mistura os planos local, doméstico e global. O “direito de saída” deve ser pensado de modo que nenhuma destas

falência das opções de “saída” e “voz”. A teoria dos direitos humanos sempre lida com a ideia de “direito de saída”, mas acredito que há possibilidades interessantes e inexploradas no uso das noções de “voz” e “lealdade”. “Voz” poderia ser usada para se pensar a noção rawlsiana de “consulta hierárquica decente” ou para se pensar um direito humano à democracia, por exemplo. “Lealdade” poderia ser utilizada para se pensar a opção feminina por uma vida tradicional e de modéstia. Por enquanto, isso é apenas uma intuição e pode ter consequências maiores ou menores no decorrer desta pesquisa.

⁵² Rawls, 1993, pp. 35-36.

⁵³ Gênero não aparece como uma arbitrariedade moral em todas as listagens feitas por Rawls, mas é perfeitamente compatível com o espírito de sua obra que consideremos que o próprio Rawls considerava nascer homem ou mulher uma arbitrariedade moral e que ninguém deveria ter sua possibilidade de vida condicionados pelo gênero. As reflexões que Rawls empreende a respeito da família como parte ou não da estrutura básica se relacionam sempre com as desvantagens socialmente construídas para as mulheres.

arbitrariedades morais torne o pertencimento das pessoas a coletividades – sejam estas famílias, religiões ou países – menos voluntário, inclusive para as mulheres. Ou seja, devemos pensar os princípios de justiça e o objeto da justiça de modo a expandir o rol de coletividades que funcionam como associações, sendo esta uma tarefa mais “epistêmica” e de justificação do que um dever das pessoas, dado que os pertencimentos das pessoas não são por elas “escolhidos”, “externos” ou “instrumentais”⁵⁴ e sim constitutivos delas.

Assim, o que se propõe é pensar a interpretação do conceito de “estrutura básica” como “objeto primário da justiça” de modo que os “princípios de justiça” acessem todas as possibilidades de “arbitrariedade morais”, inclusive o gênero e o país de nascimento.

5. Sobre a relação entre gênero, família e estrutura básica

Em *Uma Teoria da Justiça* de Rawls, a sociedade é uma associação mais ou menos autossuficiente de pessoas que agem e se relacionam de acordo com certas regras que reconhecem como vinculativas e que especificam um sistema de cooperação que visa vantagens mútuas⁵⁵. Nas sociedades assim definidas, há identidade de interesses porque a cooperação social possibilita benefícios que não se alcança individualmente. Há também conflito de interesses, uma vez que a realidade é de escassez moderada e todos (ou a maioria) preferem receber o maior quinhão possível dos benefícios que são acrescidos pela cooperação social. Além disso, nas sociedades complexas, as pessoas estão divididas numa multiplicidade de particularismos quanto às crenças sobre o que seja o bem ou a felicidade e, devido à sua já mencionada igualdade moral, devem poder exercê-las livremente. Rawls chama essa diversidade de “pluralismo moral” e denomina estas situações objetivas e subjetivas de “circunstâncias da justiça”⁵⁶.

⁵⁴ Estes termos estão entre aspas porque são uma alusão à crítica de Charles Taylor ao entendimento de “cultura” e de “pertencimento” próprios às concepções liberais e individualistas de justiça.

⁵⁵ Rawls, 1993, p. 28.

⁵⁶ Rawls, 1993, p. 115.

Como vimos, o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade, que é a forma como as principais instituições políticas, econômicas e sociais distribuem os benefícios e encargos advindos da cooperação social. As liberdades jurídicas, a concorrência de mercado, a propriedade privada e a família monogâmica são exemplos dessas instituições. Elas definem os direitos, deveres e expectativas de vida de cada um. “A estrutura básica da sociedade é o objeto primário da justiça porque as suas consequências são profundas e estão presentes desde o início” nas várias situações sociais, favorecendo algumas “posições” em detrimento de outras, de maneira a produzir “desigualdades profundas”. É a essas desigualdades que “os princípios da justiça devem se aplicar em primeiro lugar, presidindo a escolha das instituições políticas, econômicas e sociais”. “A justiça de um modelo de sociedade depende essencialmente da forma como são atribuídos os direitos e deveres fundamentais, bem como das oportunidades econômicas e condições sociais nos diferentes setores da sociedade”⁵⁷. Deve haver uma concepção de justiça sobre a estrutura básica da sociedade, porque ela é coercitiva numa associação fechada que não é voluntária – isto é, os indivíduos não escolhem estar ou não inseridos nessa estrutura, entram ao nascer e têm um alto ônus de saída, pois foi nela que se socializaram e que têm seus grupos de convivência.

O conceito de estrutura básica possui muitos componentes e não há uma única interpretação possível sobre o que é englobado no conceito de estrutura básica e sobre quais as implicações normativas desse conceito. O próprio Rawls é ambíguo a respeito de quais instituições fazem ou não parte da estrutura básica. Em relação ao problema da justiça de gênero, é particularmente importante a ambiguidade rawlsiana sobre a inclusão ou não da família entre as instituições que compõem a estrutura básica, em alguns momentos ela é citada e em outros não.

Se, ao interpretarmos o conceito de estrutura básica, realçarmos que ela é um arranjo que distribui benefícios e encargos da cooperação; que através dessa cooperação se produz benefícios que não seriam alcançadas por indivíduos e pessoas morais isolados; que os arranjos de cooperação são coercitivos e inescapáveis e que possuem consequências profundas sobre as expectativas de vida dos indivíduos; a família é, sem dúvida, pertencente à estrutura básica. Esta ênfase interpretativa vai de encontro aos

⁵⁷ Rawls, 1993, p. 30.

motivos que fazem com que as feministas – desde o trabalho seminal de Susan Okin⁵⁸ intitulado *Justice, Gender, and the Family* – considerem que a família faz parte da estrutura básica. Conforme argumentam quase todas as feministas, as relações de poder e a divisão do trabalho intrafamiliar afetam as relações de poder e o acesso a direitos no mundo do trabalho e na política e produzem e perpetuam desigualdade e injustiça de gênero e que isto ocorre em todos os países.

Perceber a família como parte da estrutura básica é um passo importante para se manter a coerência com o individualismo ético, pois, ao contrário do que parte da teoria política⁵⁹ pensou, não há identidade de interesses completa entre os diversos membros da família e há conflitos e relações de poder entre eles, como fica evidenciado pelo problema da divisão sexual do trabalho doméstico e pela distribuição de recursos intrafamiliar e o modo como necessidades alimentares, de saúde e educação de meninos e meninas são pensadas como distintas em qualidade e importância. Em casos extremos, isso se reflete no problema das “mulheres faltantes” na Ásia e no norte da África⁶⁰, conforme mencionado Sen⁶¹. Amartya Sen⁶² e Susan Okin⁶³, entre outros, detiveram-se

⁵⁸ OKIN, Susan Moller. *Justice, Gender, and the Family*. Nova York, Basic Book, 1989.

⁵⁹ Isso aparece, por exemplo, em Rousseau, Hume, Michael Walzer, Michael Sandel, Allan Bloom, Gary Becker, Manser & Brown e Lundberg & Pollak. Diversas feministas dedicaram partes substanciais de suas obras a defender que a família não deve ser considerada como uma esfera de afeto mútuo para além da necessidade da virtude da justiça, vide, por exemplo, Susan Okin, Martha Nussbaum e Carole Pateman; Amartya Sen também defende esta ideia em inúmeros trabalhos, vários deles dedicados à qualidade de vida e à desigualdade em geral e não ao problema específico do gênero. O sempre repetido slogan “o pessoal é político” é uma síntese desta crítica feminista.

⁶⁰ Em condições de qualidade de vida normais (europeias e norte-americanas, com acesso a nutrição adequada, moradia, saúde e educação), as mulheres possuem expectativa de vida mais longa do que a dos homens, fenômeno que é atribuído a causas biológicas e que explicaria as razões entre mulheres e homens europeias e norte-americana. No entanto, apesar disto que Amartya Sen chama “preponderância feminina”, em várias regiões do mundo a expectativa de vida feminina é menor do que a masculina e há número inferior de mulheres no total da população. Segundo Sen, em *Desenvolvimento como Liberdade*, “As baixas razões entre mulheres e homens em países da Ásia e da África setentrional indicam a influência de fatores sociais. Calcula-se facilmente que, se esses países apresentassem a mesma razão entre mulheres e homens encontradas na Europa e nos Estados Unidos, haveria milhões de mulheres a mais naquelas regiões (dado o número de homens). Só na China o número de ‘mulheres faltantes’ calculado com base na razão europeia ou americana, seria superior a 50 milhões e, nessa base, para esses países considerados em conjunto, muito mais do que 100 milhões de mulheres podem ser consideradas ‘faltantes’” (SEN, Amartya. *Desenvolvimento como Liberdade*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 129). O problema das “mulheres faltantes” é mais uma evidência do modo como o acesso a direitos civis, políticos e socioeconômicos é indissociável e de que desigualdades consideradas menos letais podem levar a fragilização do direito de saída feminino e à violação da integridade física e do direito à vida.

⁶¹ Sen, 2000, p. 35, pp. 129-130, p. 132, p. 222. Sen, 1995, p. 259. Muitos estudos de pesquisadores do World Institute for Development Economics Research of the United Nations University (UNU-WIDER) dedicam reflexões e proposições de políticas voltadas para este problema (<http://www.wider.unu.edu/>).

⁶² Sen, 1995, pp. 260-261.

repetidamente sobre este problema. Para o primeiro, as concepções sociais e culturais sobre os papéis femininos fazem com que uma mesma quantidade de direitos formais signifiquem diferentes possibilidades de exercício de liberdade por parte de homens e mulheres. E, nas palavras de Okin

“many social ‘goods,’ such as time for paid work or for leisure, physical security, and access to financial resources, typically are unevenly distributed within families. Though many may be ‘better than just,’⁶⁴ at least most of the time, contemporary gender-structured families are *not* just. But they *need* to be just. They cannot rely upon the spirit of generosity – though they can still aspire to it – because the life chances of millions of women and children are at stake. They need to be just, too, if they are to be the first schools of moral development, the places where we first learn to develop a sense of justice. And they need to be just if we are even to begin to approach the equality of opportunity that our country claim as one of its basic ideals.”⁶⁵

A esfera familiar (e privada) é profundamente governada por moralidades compartilhadas e entendimentos culturais a respeito dos papéis e das relações de gênero. Colocá-la como objeto da justiça por ser parte da estrutura básica da sociedade obriga a repensar várias questões centrais para as teorias normativas da justiça.

As concepções sociais “do dever” ser das relações e papéis de gênero expressas nas relações intrafamiliares colocam a família no âmbito das tradições e crenças culturais compartilhadas que fazem parte de identidades coletivas e não apenas de identidades individuais, o que nos leva (1) à controvérsia entre direitos individuais e coletivos e (2) ao papel das moralidades compartilhadas na justificação dos princípios de justiça e direitos humanos.

Como as famílias são *lóci* de relações constituídas e constitutivas de valores culturais frequentemente anti-igualitários endossados por sujeitos de direito, também nos obrigam a refletir sobre a validade normativa de se pensar métricas objetivistas (independentes das crenças e preferências expressas pelos sujeitos de direito) e subjetivistas (oriundas de crenças e preferências expressas pelos sujeitos de direito) na fundamentação e justificação normativas.

⁶³ OKIN, Susan. *Justice, Gender, and the Family*. Nova York, Basic Books, 1989, pp. 25-40.

⁶⁴ Alusão a autores que dizem que as famílias não precisam ser justas porque possuem qualidades morais superiores à justiça, como generosidade, altruísmo e afeto.

⁶⁵ Okin, 1989, p. 31.

Ao mesmo tempo, a percepção da família como locus de distribuição não-igualitária de direitos e liberdades nos leva a questionar a divisão analítica e normativa entre as esferas pública e privada ao se pensar o objeto dos princípios de justiça.

Soma-se a isso o fato de que a distribuição de ônus e benefícios intrafamiliar diminui as liberdades sociais e econômicas de mulheres e crianças frente às dos homens e impede o pleno exercício de direitos civis e políticos importantes para que as mulheres possam sair de situações familiares desconfortáveis, violadoras de direitos ou opressivas. O que traz a questão da relação entre justiça distributiva e justiça civil e política.

Como todos estes problemas oriundos da desigualdade de gênero e expressos nas relações familiares existem em todos os países e estamos tomando como normativamente válido que as pessoas são fins em si mesmas em todos os países do mundo, isso também requer respostas a respeito (1) da lista de direitos normativamente defensável pelo cosmopolitismo moral, (2) do que é passível de ser exigido de qualquer Estado existente e (3) de qual o escopo da justiça global normativamente mais defensável⁶⁶.

Passemos ao problema da relação entre família e práticas culturais.

Se o aspecto da coerção e dos efeitos profundos e inescapáveis sobre as vidas dos indivíduos são centrais para a definição de estrutura básica, que é o objeto da justiça, não apenas a família, mas também instituições informais⁶⁷ culturais podem ser vistas como pertencentes à estrutura básica, dado que a cultura é coercitiva, anterior e externa aos indivíduos. Se interpretarmos que a estrutura básica é composta por instituições coercitivas formais e informais, o objeto da justiça distributiva não precisaria ser transposto para as escolhas individuais que não são constrangidas pelo

⁶⁶ Estas questões fazem parte do argumento geral de tese de doutoramento em fase de finalização e da qual este paper foi retirado. Este paper não é um capítulo desta tese em preparação, mas o desenvolvimento um argumento que permeia os diversos capítulos dela.

⁶⁷ Aqui, o adjetivo “informal” significa apenas aquilo que não é determinado ou imposto legalmente.

Estado – que é uma das teses centrais de Gerald Cohen contra a ideia de estrutura básica como objeto da justiça⁶⁸.

A coercividade legal não é a única que afeta a vida e as escolhas dos indivíduos. A estrutura básica não inclui apenas as instituições coercitivas legais, mas também os aspectos coercitivos informais de origem cultural, social e econômica que vão para além da ação estatal, mas que podem ser influenciados pela legislação e por políticas diversas. Cohen negligencia isso porque, apesar de afirmar que não seria coerente dentro do sistema rawlsiano colocar a família dentro da estrutura básica, ao falar das razões desta incoerência, discute escolhas individuais no mundo do trabalho e das relações econômicas, não se detendo especificamente sobre as escolhas individuais realizadas no âmbito familiar e das relações de gênero. Gerald Cohen olha predominantemente para o comportamento econômico maximizador, e não para o comportamento guiado por expectativas quanto aos papéis de gênero.

A resposta de Álvaro de Vita à interpretação de Geral Cohen sobre o conceito de estrutura básica é que

“O componente central dessa definição de instituição e de estrutura básica como um ‘sistema público de normas’ não é a coercividade legal, como o contra-argumento de Cohen supõe, e sim a *publicidade* – isto é, a medida em que a aplicabilidade, as exigências específicas e a obediência a essas normas são passíveis de se converter em ‘conhecimento comum’ de todos os participantes. Essa concepção é complementada pela ideia de que é preciso distinguir entre as ‘normas constitutivas’ de uma instituição, que estão sujeitas ao critério de publicidade, e as estratégias adotadas por indivíduos e grupos que agem procurando tirar proveito das oportunidades que essas normas lhes oferecem para realizar seus próprios interesses. Nas palavras de Rawls, ‘as estratégias e táticas adotadas pelos indivíduos, essenciais como são à avaliação das instituições, não fazem parte dos sistemas públicos que as definem’.”⁶⁹

Sobre a resposta de Vita a Cohen, acredito que há duas considerações importantes. A primeira é que o próprio Rawls, ao longo de *Uma Teoria da Justiça*, não é claro sobre se o aspecto coercividade ou publicidade – conforme a definição de publicidade acima exposta – é o mais importante do conceito. No entanto, parece-me

⁶⁸ COHEN, G. A. *Where the Action Is: on the site of distributive justice*. *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 26, No. 1, 1997, pp. 3-30.

⁶⁹ Vita, 2008, p. 79.

certo que Rawls não pensa apenas na coercividade legal como pensa Cohen, pois não há como afirmar que apenas a coercividade legal preenche os requisitos do conceito de estrutura básica: principais instituições políticas, econômicas e sociais, distribuir encargos e benefícios, favorecer algumas posições em detrimento de outras, definir expectativas de vida, acarretar consequências profundas, ser inescapável e participarmos dela involuntariamente e produzir desigualdades.

A segunda consideração é que a coercividade das instituições informais também é “um sistema público de normas” no sentido estrito de que “a aplicabilidade, as exigências específicas e a obediência a essas normas são passíveis de se converter em ‘conhecimento comum’ de todos os participantes”. Afinal, se as normas culturais que agem intra-familiarmente e nas demais relações sociais que não são diretamente reguladas por legislação não fossem passíveis de se converterem em conhecimento comum, (1) o entendimento e as expectativas mútuas seriam pouco prováveis e (2) os papéis de gênero, os papéis raciais, as percepções dos talentos e todas as formas de poder simbólico que são atualizadas pelas escolhas individuais fariam menos sentido para seus praticantes. E, contra a alegação de que não há possibilidade de conversão em conhecimento comum completo a respeito das normas informais, lembramos que também não há em relação às normas legais.

Tanto a coercividade formal quanto a informal⁷⁰ fazem parte de práticas e concepções culturais e são *lóci* de junção entre as esferas pública e privada (tanto nos sentidos mais estritos quanto nos mais amplos destes dois termos). Assim, é próprio da estrutura básica das sociedades incluir relações de poder culturais e privadas e não apenas formas de poder político, econômico e estatal. Como todas estas formas de poder afetam profundamente as possibilidades de vida abertas a cada indivíduo, os princípios de justiça e direitos humanos devem se aplicar a todas elas em todos os países, a fim de que seja respeitada a exigência normativa de que todos os seres humanos são fins em si mesmos e não meios para a perpetuação de moralidades compartilhadas ou quaisquer outras formas de expressão coletiva.

⁷⁰ As noções de coercividade formal e informal precisam ser melhor desenvolvidas em relação suas implicações sobre o entendimento da tolerância como virtude institucional e como virtude social, mencionada no início deste texto e com vistas a melhor pensar a relação entre cosmopolitismo moral e cosmopolitismo político. Estas questões são fundamentais para o desenvolvimento desta pesquisa.

Em suma, tanto a coercividade formal, quanto a coercividade informal, são próprias de todas as sociedades e definem as expectativas e possibilidade de acesso a direitos e oportunidades de todos os indivíduos de todos os países, sendo que o axioma da igualdade moral se aplica a todos os seres humanos. Sendo assim, isso não serve para pensar apenas a justiça e a legitimidade política dos países ocidentais. E a própria inclusão da coercividade social informal na interpretação do conceito de estrutura básica serve para se questionar os próprios argumentos de justificação via “interpretação” e de “moralidade mínima” de Walzer⁷¹ e via “consenso sobreposto global” de Charles Taylor⁷², que são baseados na atribuição moral de valor central às moralidades compartilhadas⁷³.

A distinção entre “normas constitutivas da instituição” – que podem ser conhecidas por todos – e estratégias e ações individuais – que são de conhecimento particular – também é possível no caso das relações de dominação e coerção informais, afinal, as escolhas das pessoas nunca são idênticas às normas e aos papéis e as pessoas podem acessar normas e papéis diferentes em uma mesma situação (exatamente como no caso das normas legais, que também são passíveis de escolha e de interpretação ao serem atualizadas pelos que as exercitam).

O fato de Rawls pensar a justiça institucional e não a justiça das ações individuais, não implica e não precisa implicar que ela não se relaciona com práticas sociais⁷⁴. O objeto da justiça é a estrutura básica da sociedade, mas os princípios de justiça são aplicados via Estado e aparato legal, não tendo que ser incorporados nas decisões cotidianas dos indivíduos a não ser que esta seja a concepção de bem que perseguem. Como no caso da separação normativa liberal entre tolerância como virtude institucional legal (impressa nos arranjos políticos) e tolerância como virtude social (praticada pelos atores em suas interações), acredito que devemos pensar a justiça como virtude institucional legal (impressa nos arranjos políticos) separada da “justiça como

⁷¹ WALZER, Michael. *Thick and Thin. Moral argument at home and abroad*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006.

_____. *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge-Mass.: Harvard University Press, 1993a.

⁷² TAYLOR, Charles. *A World Consensus on Human Rights?* In HAYDEN, Patrick (org.). *The Philosophy of Human Rights*. St. Paul: Paragon House, 2001.

⁷³ Isso será discutido adiante.

⁷⁴ Um melhor entendimento disto será crucial para uma reflexão mais acurada da relação entre as diversas camadas de público e privado e de como estas camadas podem ou não ser acessadas por uma concepção de justiça como virtude institucional formal.

virtude social” (praticada pelos atores em suas interações). Ideais de tolerância e de justiça como virtudes sociais pertencem ao plano das “doutrinas abrangentes de bem” e estão muito distantes da “categoria do político”, ainda que a “categoria do político” se relacione com elas ao impor limites à maneira como as doutrinas abrangentes podem agir sobre as outras e reivindicar apoio da coerção estatal. E isto impõe como tarefa de reflexão normativa pensar que “justiça de gênero como virtude institucional” é defensável e reivindicável frente aos Estados de todos os países e nos princípios de justiça global.

A separação entre tolerância e justiça como virtudes institucionais e como virtudes sociais permite respeitarmos o pluralismo moral sem negligenciar o axioma da igualdade moral, permite pensarmos uma concepção “pública” ou “política” de justiça cujo objeto (a estrutura básica da sociedade) seja capaz de alcançar as desigualdades privada e culturalmente construídas, como é o caso da construção social do gênero e da desigualdade de gênero, que permeia toda a vida social e que se é, sobretudo, constitutiva da família e da religião, que são dois *lóci* importantíssimos do pluralismo moral como fato social e como valor normativo.

Acredito que isso deva ser feito dentro da perspectiva do “liberalismo igualitário” porque ele possibilita uma forma de se pensar a justiça em que a relação entre (1) direitos civis e políticos e (2) direitos econômicos e sociais que, por visar a igualdade equitativa de oportunidades de escolher que concepção de boa vida seguir, traz grandes possibilidades de pensarmos formas de “direito de saída” para as mulheres que, dentro de circunstâncias de pluralismo moral, decidam sair de situações opressivas (lembrando que esta não é uma decisão predominante e que as mulheres que não o fazem possuem o direito de não o fazer).

O “liberalismo igualitário” permite a construção de uma interpretação do conceito de estrutura básica adequada tanto para a formulação de princípios universais de justiça de gênero, quanto para uma representação das relações entre as esferas pública e privada atenta para suas trocas de influência mútuas e para as desigualdades e relações de dominação que se constroem e reforçam conjuntamente (afinal, a “categoria do político” é um modo de lidar com as “circunstância subjetivas de justiça”). O “liberalismo igualitário” também permite uma interpretação da estrutura básica sensível às relações entre os direitos e liberdades contidos no primeiro e no segundo princípios

rawlsianos. O aspecto da separação entre as esferas pública e privada e aspecto da relação entre o primeiro e o segundo princípios andam juntos.

E isso é especialmente relevante quando nos detemos sobre o fato de que muitas mulheres permanecem em situações de violação de direitos intrafamiliares – como violência doméstica e estruturas familiares restritivas de direitos de escolha – porque não possuem condições socioeconômicas e profissionais para saírem de situações opressivas. Martha Nussbaum⁷⁵ e Onora O’Neill⁷⁶, ao tratarem das questões de direitos humanos das mulheres, de liberdade de escolha das mulheres, proteção das mulheres contra a violência doméstica e respeito aos pertencimentos culturais, colocam como solução possível o fornecimento de alternativas de sustento econômico para mulheres que decidam romper com estruturas familiares opressivas. Esta é uma proposta que daria maior liberdade às mulheres que desejam romper com normas culturais de submissão sem intervir diretamente na vida das mulheres que preferem viver de modo tradicional e respeitando o pluralismo moral razoável. Ao pensar nesta solução, Nussbaum está informada pelas experiências de cooperativas de mulheres na Índia. É importante pensar em alternativas como esta porque, como argumenta a autora

Even when women appear to be satisfied with such customs, we should probe more deeply. If someone who has no property rights under the law, who has had no formal education, who has no legal right to divorce, who will very likely be beaten if she seeks employment outside the home, says that she endorses traditions of modesty, purity, and self-abnegation, it is not clear that we should consider this the last word on the matter⁷⁷.

Esta questão toca diretamente no problema da relação entre os direitos e liberdades civis e políticos e direitos socioeconômicos, que é um problema clássico de teoria política normativa. Muitas vezes, as mulheres não conseguem exercer direitos básicos como integridade física e direito de ir e vir porque não possuem alternativas econômicas ao sustento do pai, irmão ou marido. O direito de divórcio, quando existe juridicamente, é fortemente restringido pelo ônus econômico que pode representar para a mulher e seus filhos. Tanto Okin quanto Nussbaum escrevem longamente sobre esta questão.

⁷⁵ Martha Nussbaum, 2001.

⁷⁶ O’Neill, 2000, pp. 143-167.

⁷⁷ Nussbaum, 2001, pp. 42-43.

Ligando todos estes problemas – o da tensão entre os direitos coletivos e igualdade de gênero, o da incompatibilidade entre justificações via moralidades compartilhadas e a afirmação da igualdade de gênero, o da impossibilidade de se pensar a justiça entre os gêneros sem questionar a separação entre o público e o privado e o da necessidade de direitos socioeconômicos para o exercício de direitos civis e políticos – está tanto a questão da definição da neutralidade liberal e quanto a da lista de direitos universais mais adequada à igualdade moral humana. Frente às questões de gênero, a neutralidade liberal não pode ser concebida como dirigida às culturas e coletividades, e sim como possibilitadora de perspectivas de vida equitativa para os indivíduos de ambos os sexos. E isso exige uma lista de direitos humanos universais⁷⁸ que está longe de ser mínima, incluindo não apenas liberdades como o direito à vida, à integridade física, ao ir e vir, à liberdade de consciência e de expressão, mas também direitos socioeconômicos que permitam a saída de situações de opressão doméstica.

Reflexões que contribuam para esta justificativa são necessárias porque, dado o individualismo ético e a igualdade moral humana, isto se torna uma questão de coerência e consistência normativa internas e de adequação dos problemas normativos teóricos às relações entre coletividades e indivíduos, privado e público, direitos socioeconômicos e direitos civis e políticos. Como afirma Nussbaum,

“Attending adequately the problem of gender justice has large theoretical consequences, since it involves acknowledging that the family is a political institution, not part of a ‘private sphere’ immune from justice. Correcting the oversight of previous theories is therefore not a matter of simply applying the same old theories to a new problem; it is a matter of getting the theoretical structure right”⁷⁹.

Esta justificativa também é exigida por outra necessidade de acuidade teórica, oriunda do fato de que vivemos num mundo cada vez mais global e multidimensional e é este um âmbito importante das trocas de influência recíprocas possíveis entre as diversas pessoas morais. Global porque inclui relações que se dão nas mais diversas combinações entre pessoas, empresas, organizações da sociedade civil, Estados, organismos multilaterais, blocos regionais, ONGs transnacionais, empresas transnacionais. Estas diversas combinações de relações se desenvolvem localizada e

⁷⁸ Que esta pesquisa tentará pensar como uma “lista de bens primários cosmopolitas”, numa crítica à “lista de capacidades funcionais humanas centrais” de Martha Nussbaum.

⁷⁹ Nussbaum, 2006, p. 1.

planetariamente e seus diversos atores estão envolvidos em questões em que há profunda interdependência entre as dimensões econômica, política, cultural, ambiental, de segurança etc. e nas quais cresce a importância de ameaças e riscos compartilhados transnacionalmente⁸⁰. Tudo isso constrói permanentemente trocas de influência e relações de poder que afetam inescapavelmente as vidas individuais. Citando Nussbaum novamente,

“Any theory of justice that aims to provide a basis for decent life chances and opportunities for all human beings must take cognizance both of inequalities internal to each nation and of inequalities between nations, and must be prepared to address the complex intersections of these inequalities in a world of increased and increasing global interconnection.”⁸¹

O que fizemos até o momento foi aplicar uma leitura da concepção rawlsiana de justiça à questão da desigualdade de gênero – o que não foi feito explicitamente por Rawls, ainda que seja compatível com o espírito de sua obra – e defender que o modo de pensar a justiça e o liberalismo expostos em *Uma Teoria da Justiça* e *O Liberalismo Político* também podem ser aplicados para se pensar a justiça em países não-ocidentais, isto é, países cuja “cultura de fundo” e concepções de boa-vida predominantes não endossam o ideal de tolerância liberal, segundo o qual não devemos almejar que o Estado use seu poder coercitivo para impor nossas concepções de bem aos que discordam dela.

Isso não apenas não foi feito por Rawls, como foi criticado por ele sob a alegação de que iria contra o “espírito de tolerância liberal” obrigar povos não-liberais decentes a adotarem concepções liberais de justiça e direitos humanos, pois os indivíduos pertencentes a estas sociedades têm o direito de terem a sua filiação cultural respeitada⁸². Esta argumentação baseia-se na objeção neo-hegeliana – proposta por multiculturalistas e comunitaristas – ao universalismo liberal, objeção da qual Rawls se aproxima progressivamente a partir de *O Liberalismo Político*, ainda que nunca abandone o liberalismo. Seus últimos trabalhos enfatizam que sua concepção política da justiça requer sociedades em que há tolerância e aceitação do pluralismo moral

⁸⁰ Este uso das palavras “global” e “multidimensional” se inspira nas definições destes termos que Rafael Villa defende em suas teses sobre a realidade dos problemas de segurança atuais. Vide VILLA, Rafael. *Da Crise do Realismo à Segurança Global Multidimensional*.

⁸¹ Nussbaum, 2006, p. 225.

⁸² RAWLS, John. *O Direito dos Povos*. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

razoável, não sendo possível expandi-la para organizações sociais em que estas estão ausentes. Isso faz com que, em Rawls, a igualdade relevante no plano internacional seja entre povos e não entre indivíduos e que, mundialmente, pessoas sejam titulares apenas de uma lista minimalista e urgente de direitos humanos⁸³. No entanto, como fica patente ao longo de todo este paper, tendo a concordar com Amartya Sen ao intuir que

“I personally would argue that Rawls over-restricts the domain of his theory, since it has usefulness beyond these limits. The theory comes into its own in the fuller context of toleration that makes Rawls’s ‘political conception’ more extensively realizable, but the important questions of liberty, equity, and efficiency outlined by Rawls have substantial bearing even in those circumstances in which the demands of toleration are not universally accepted.”⁸⁴

Por fim, para finalizar esta seção, lembro que os argumentos nela expostos indicam um caminho para uma forma de cosmopolitismo moral, que é uma perspectiva normativa conforme o individualismo ético aplicada ao plano global, mas que não implica, necessariamente, a defesa de arranjos institucionais específicos entre suas demandas normativas. Ou seja, ainda há aqui uma separação entre os “cosmopolitismos políticos” ou “cosmopolitismos institucionais”, que pensam uma comunidade universal em termos de instituições políticas concretas globalmente compartilhadas. O que se propôs aqui até o momento foi apenas um início de justificação para a aplicação de direitos universais que protejam os direitos de saída das mulheres em todo o mundo, independentemente dos países e comunidades em que nasceram, cujas recomendações institucionais cosmopolitas ainda precisam ser formuladas, mas que apontam para restrições a certas formas de família, de direito de família e de códigos jurídicos religiosos.

A separação entre cosmopolitismo moral e cosmopolitismo político é teórica, serve para que autores do cosmopolitismo moral declarem que não são comprometidos com propostas de cosmopolitismo político específicas e que suas teorias não sejam confundidas com defesas normativas das intervenções em outros países. No entanto, se assumimos posturas de cosmopolitismo moral sobre o dever ser dos Estados e das sociedades e das relações entre pessoas morais de todo o mundo, o passo seguinte é pensar alguma forma de cosmopolitismo político que permita algum tipo de realização

⁸³ Rawls, 2001.

⁸⁴ Sen, 1995b, p. 266.

dos valores defendidos em nossa concepção moral cosmopolita. O cosmopolitismo moral perde todo o seu sentido enquanto empreitada teórica se dele não for possível retirar recomendações institucionais, ainda que, presentemente, os cosmopolitismos políticos tenham mostrado teoricamente incipientes e frágeis, repletos de deficiências normativas e de implausibilidade empírica. Assim, a separação entre cosmopolitismo moral e cosmopolitismo político, de certa forma, diz mais sobre incapacidades teórico-normativas presentes de se pensar um cosmopolitismo político adequado ao cosmopolitismo moral de nossa preferência do que a uma separação entre cosmopolitismo moral e cosmopolitismo político que se sustente normativamente e teoricamente.

Referências bibliográficas

AMNESTY INTERNATIONAL. *Women, Violence and Health*. Londres, Amnesty International, 2005.

COHEN, G. A. “Where the Action Is: on the site of distributive justice”. *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 26, No. 1, 1997, pp. 3-30.

FREEMAN, Samuel (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 62-85.

GALEOTTI, Anna Elisabetta. “Citizenship and Equality: the place for toleration”. *Political Theory*, Vol. 21, No. 4, pp. 585-605, 1993.

GUTMANN, Amy. “The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics”. *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 22, No. 3, 1993, pp. 171-206.

HIRSCHMAN, Albert. *Saída, Voz e Lealdade. Reações ao declínio de firmas, organizações e estados*. São Paulo, Perspectiva, 1973.

MILLER, David. “Against Global Egalitarianism”. *The Journal of Ethics* Vol. 9, no. 1/2, “Current Debates in Global Justice”, 2005, pp. 55-79.

MURPHY, Liam. "Institutions and the Demands of Justice". *Philosophy & Public Affairs* 27, 1998, pp. 251-291.

NAGEL, Thomas. "The Problem of Global Justice". *Philosophy & Public Affairs* 33, no. 2, 2005, pp. 113-147.

_____. "Rawls and Liberalism". In FREEMAN, Samuel (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 62-85.

NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice. Disability, nationality, species membership*. Cambridge-Mass, The Belknap Press of Harvard University Press, 2006.

_____. *Women and Human Development. The capabilities approach*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

_____. *Sex and Social Justice*. Oxford, Oxford University Press, 2000.

OKIN, Susan Moller. *Justice, Gender, and the Family*. Nova York: Basic Books, 1989.

O'NEILL, Onora. "Constructivism in Rawls and Kant". In FREEMAN, Samuel (org.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 347-367.

_____. *Bounds of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

_____. "Ethical Reasoning and Ideological Pluralism". *Ethics*, Vol. 98, No. 4, 1988, pp. 705-722.

RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

_____. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo, Martins Fontes, 2008.

_____. *Justiça como Equidade. Uma Reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *The Law of Peoples. With "The idea of public reason revisited"*. Cambridge-Mass., Harvard University Press, 2002

_____. *O Direito dos Povos*. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

_____. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Ática, 2000.

_____. *Uma Teoria da Justiça*. Lisboa: Presença, 1993.

RUSSEL and CAPUTTI. *Femicide: The Politics of Women Killing*. New York, Twayne Publisher, 1992.

SANDEL, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 11a. ed. (equivalente à 2a. ed.).

SCANLON, Thomas. *The Difficult of Tolerance. Essays in political philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

SCOTT, Joan W. “O Enigma da Igualdade”. *Estudos Feministas*, Vol. 13, No. 1, jan./abril de 2005, pp. 11-30.

_____. “Gender: A useful category of historical analysis”. *The American Historical Review*, Vol. 91, No. 5, 1986, pp. 1053-1075.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. “Gender Inequality and Theories of Justice”. In NUSSBAUM, Martha & Jonathan Glover (eds.). *Women, Culture and Development. A study of human capabilities*. Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 259-273.

TAN, Kok-Chor. *Justice without Borders. Cosmopolitanism, nationalism and patriotism*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

VITA, Álvaro de. *O Liberalismo Igualitário. Sociedade democrática e justiça internacional*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *A Justiça Igualitária e Seus Críticos*. São Paulo: Ed. UNESP, 2000.

_____. *Justiça Liberal. Argumentos liberais contra o neo-liberalismo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1993.

WALZER, Michael. *Thick and Thin. Moral argument at home and abroad.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006.

_____. *On Toleration.* New Haven: Yale University Press, 1997.

_____. *Interpretation and Social Criticism.* Cambridge-Mass.: Harvard University Press, 1993a.

_____. "Objectivity and Social Meaning". In SEN, Amartya & Martha Nussbaum (org.). *The Quality of Life.* Oxford: Clarendon Press, 1993b.

WHO. *WHO Multi-country Study on Women's Health and Domestic Violence against Women.* Geneve, WHO, 2005.

_____. *World Report on Violence and Health.* Geneve, WHO, 2002.