MONÇÕES
Revista de Relações Internacionais da UFGD
ISSN 2316-8323

O PARADOXO DO "MONISMO" ENQUANTO "PLURALISMO": OS DIREITOS HUMANOS POR JUSTIÇA E JUSTIFICATION

THE PARADOX OF "MONISM" WHILE BEING "PLURALISM": HUMAN RIGHTS FOR JUSTICE AND JUSTIFICATION

SYLVIO HENRIQUE NETO
Doutorando em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP)
E-mail: sylviohneto@gmail.com

RESUMO: O debate de Direitos Humanos enfrenta acalentadas controvérsias e paradoxos em sua constante motivação de Justiça contra Injustiças. Em sua maioria, os esforços para equalizar as controvérsias passam pela busca de um denominador comum de Justiça e direitos básicos ou, por outra vertente, pela universalização de Justiça e Direitos Humanos, compreendidos, compartilhados e compactuados por todos. A questão ainda não respondida procura justamente identificar qual o denominador comum para uma concepção de Justiça e Direitos Humanos. A aparente simplicidade da questão esconde um complexo paradoxo: Afinal, como preservar a autonomia dos povos e seus plurais legados histórico/culturais e garantir, concomitantemente, Justiça e Direitos Humanos universalmente aceitos? Para explorarmos essas concepções e propostas, em um primeiro momento discutiremos brevemente as controvérsias que acirram a temática de Direitos Humanos. Em um segundo momento, adentraremos as abordagens de Justiça que ensejam soluções para tais impasses. Neste segundo momento, apresentaremos a concepção liberal/contratualista clássica do Direito Internacional proposta por John Rawls em sua obra The Law of Peoples. Por fim, resgataremos na filosofia política a crítica construtivista à argumentação rawlsiana com as considerações e propostas de autonomia dos Direitos Humanos pelas "justificações", presentes na obra The Right to Justification de Rainer Forst.

Palavras-chave: *Direitos Humanos – Justificações – Construtivismo*

ABSTRACT: The Discussion on Human Rights faces controversies and paradoxes in their constant search for justice against injustices. In general, these efforts to address the theoretical controversies requires a common ground of Justice and Basic Rights or, moreover, the universalization of Justice and Human Rights, understood, shared and accepted by everyone. These controversies aim to identify which common ground is acceptable to a minimal conception of Justice and Human Rights. After all, how to preserve, in one hand, the autonomy of peoples and their plural, historical and cultural legacies and, concomitantly in the other hand, ensure Justice and Human Rights universally accepted? To explore these ideas and proposals, first we will briefly discuss the controversies that conflict in the subject of Human Rights. In a second phase, we will present some approaches of Justice that lead to solutions for such impasses. In this second phase, we will present the classical liberal / contractualist conception of international law regarding the Human Rights as proposed by John Rawls in his book The Law of Peoples. Finally, we will conclude with the constructivist criticism about the Rawlsian argument, to discuss the findings and proposals of Human Rights autonomy by the "justifications" approach, present in the work The Right to Justification of Rainer Forst.

Keywords: *Human Rights – Justifications – Constructivism*

O debate de Direitos Humanos enfrenta acalentadas controvérsias e paradoxos em sua constante motivação de Justiça contra Injustiças. Em sua maioria, os esforços para equalizar as controvérsias passam pela busca de um denominador comum de Justiça e direitos básicos ou, por outra vertente, pela universalização de Justiça e Direitos Humanos, compreendidos, compartilhados e compactuados por todos. A questão ainda não respondida procura justamente identificar qual o denominador comum para uma concepção de Justiça e Direitos Humanos. A aparente simplicidade da questão esconde um complexo paradoxo: Afinal, como preservar a autonomia dos povos e seus plurais legados histórico/culturais e garantir, concomitantemente, Justiça e Direitos Humanos universalmente aceitos?

Dentre a agenda de pesquisa das Relações Internacionais, a predominância das argumentações políticas realistas sobrevém por vezes devido às lacunas de construções "morais/valorativas" ou pelas concepções de "justiça" que se voltam para o entendimento de fenômenos internacionais. O debate de Justiça e Direitos Humanos não é restrito à agenda de Pesquisa das Relações Internacionais e, se visualizado para além dos seus muros ontológicos, pode-se vislumbrar grandes avanços erigidos, principalmente, na filosofia política - capaz de tecer argumentações mais robustas acerca do indivíduo enquanto elemento constituinte de uma sociedade autônoma, justa e justificável.

Para explorarmos essas concepções e propostas, em um primeiro momento discutiremos as controvérsias que acirram, até aos dias atuais, a temática de Direitos Humanos. Em um segundo momento, adentraremos as abordagens de Justiça que ensejam soluções para tais impasses. Neste segundo momento, apresentaremos a concepção liberal/contratualista clássica do Direito Internacional proposta por John Rawls em sua obra *The Law of Peoples*. Como contraposto crítico, colocaremos em debate o olhar do ocidente sobre o oriente, presente na concepção de Ralws, e a construção do oriente enquanto política de dominação pela argumentação da obra "Orientalismo – O Oriente enquanto invenção do Ocidente" de Edward Said. Por fim, resgataremos na filosofia política a crítica construtivista à argumentação *rawlsiana*

com as considerações e propostas de autonomia dos Direitos Humanos pelas "justificações", presentes na obra *The Right to Justification* de Rainer Forst.

As vertentes realistas das teorias das Relações Internacionais tendem a considerar o Estado e sua busca pelo poder como objeto elementar de investigação e constituição do Sistema Internacional. Nestas vertentes, as argumentações são tanto políticas quanto morais, exemplificadas pela construção política de "soberanias" e pelas construções morais da "não intervenção" e "autodeterminação dos povos". Pela vertente do realismo político, há a primazia do Estado sobre o Indivíduo que, por sua vez, é compreendido como hierarquicamente submisso à soberania estatal. Pela vertente do liberalismo, argumenta-se a hierarquização inversa entre ambas as construções. Por este último prisma, os Direitos Humanos não estariam subjugados pela soberania estatal e, desta forma, a soberania não seria uma construção moral válida frente às injustiças e violações cometidas contra os indivíduos.

A Escola Inglesa das Relações Internacionais compreende essa hierarquização subdividindo-a entre dois cenários, Sociedade Internacional e Sociedade Mundial. A compreensão de tais conceitos remete à ontologia da "ordem internacional" e "ordem mundial" exposta por Hedley Bull. Este, ao responder sua pergunta "em que consiste a ordem na política mundial?" (Bull. 2002), define que "por "ordem mundial" entendemos os padrões ou disposições da atividade humana que sustentam os objetivos elementares ou primários da vida social na humanidade considerada em seu conjunto" (Bull. 2002). Logo o conceito de "ordem internacional" pode ser compreendido como uma "ordem entre os Estados, mas estes são agrupamentos de indivíduos, e os indivíduos podem ser agrupados de maneira diferente, sem formar Estados" (Bull. 2002). Bull ressalta que no debate das Relações Internacionais a argumentação realista tende a considerar que a ausência de um Estado e sua consequente anarquia não é propícia à formação de uma Sociedade de Estados, ou uma Sociedade Internacional.

Ao definir os conceitos de ordem mundial e ordem internacional, Bull desenvolve sua argumentação de que, por analogia, a experiência interna de uma sociedade de indivíduos poderia ser aplicada a uma sociedade de Estados. Nessa concepção, mesmo que o sistema internacional não apresente um Estado e esteja permeado pela anarquia, isso não significa que o ordenamento não seja possível ou que não se possa constituir uma sociedade de Estados. Nesse sentido, a anarquia não seria um pressuposto para a ausência de ordem.

Com base em sua argumentação anterior, Bull reafirma o conceito de Sociedade Internacional pela definição de que a "sociedade de Estados" ou "Sociedade Internacional" existe "quando uns grupos de Estados, conscientes de certos valores e interesses comuns, formam uma sociedade ao se considerarem ligados, no seu relacionamento, por um conjunto comum de regras, e participam de instituições comuns" (Bull. 2002). Se há uma sociedade de Estados, onde a sociedade dos indivíduos figuraria na ordem internacional? Seria possível afirmar que há uma "Sociedade Mundial" de indivíduos conforme defendem as correntes Kantianas?

Buzan aponta que o conceito de Sociedade Internacional é por vezes mais explorado teoricamente pela Escola Inglesa que os demais - o que relega à marginalidade as abordagens de "Sociedade Mundial": "w*orld society thus only got thought about on the margins: as an alternative to intemational society, or in the context of debates about solidarist versus pluralist intemational societies*"(Buzan. 2004). Segundo Buzan, a contribuição mais precisa em relação ao conceito de Sociedade Mundial pode ser encontrada nos trabalhos de Bull, ainda que os desdobramentos políticos e morais de uma "Sociedade Mundial"[1] não tenham sido explorados. Entretanto, ao resgatarmos as concepções de "ordem mundial" na obra "A Sociedade Anárquica", encontraremos a base da fundamentação de valores da "Sociedade Mundial".

[1] Segundo BUZAN (2002), *"none of the founding fathers of the English school, with the possible exception of Vincent, was particularly interested in world society as such. All of them were primarily concerned to develop the idea of intemational society".*

Na valoração argumentativa de Bull, a "ordem mundial" precede a "ordem internacional" devido à natureza socialmente construída do Estado. Nesse pressuposto, "a ordem mundial é mais fundamental e primordial do que a ordem internacional porque as unidades primárias da grande sociedade formada pelo conjunto da humanidade não são os Estados (como não são as nações, tribos, impérios, classes ou partidos)" (BULL, 2002). Conforme aponta Buzan, Bull compartilha a concepção de que *"the states-system represented a second-order social construct, underneath which lay a "wider", "more fundamental and primordial" world order that is a "morally prior" phenomenon to international order"* (BULL, 2002). Ao valer-se dessa argumentação, Bull reafirma que a primazia da "ordem mundial" se estabelece nos seres humanos, individuais, como "elemento permanente e indestrutível, diferentemente dos agrupamentos de qualquer tipo" (BULL, 2002). Para Bull, a "Sociedade Mundial" pode ser definida como:

> Por "Sociedade Mundial" entendemos não só um grau de interação vinculando entre si todas as partes da comunidade humana, mas um sentido de interesse e valores comuns, com base no qual podem ser desenvolvidas regras e instituições coletivas. Neste sentido, o conceito de uma Sociedade Mundial está para a totalidade da interação social em todo o mundo assim como o nosso conceito de Sociedade Internacional está para a noção de um sistema internacional. (BULL, 2002)

A partir da leitura de Bull da Sociedade Internacional, Buzan afirma que o pensamento ontológico de Bull "*helps to delimit world society, if only by exclusion, particularly by offering a […] sense of international society as being State-based, and world society as being to do with transnational actors and individuais."* (BUZAN, 2002). Buzan aponta que os debates atuais da Escola Inglesa, ao lidarem com os conceitos de Sociedade Internacional e Sociedade Mundial, possuem um forte enfoque nos Direitos Humanos. O autor considera que a agenda da Escola Inglesa de Relações Internacionais deve se voltar para "t*he possibility of an ontological tension between the development of world society (particularly human rights) and the maintenance of international*

society". (BUZAN, 2002). A tensão ontológica que Buzan se refere está diretamente relacionada à expansão e materialização dos direitos individuais nas leis internacionais e a possível subsequente crise das soberanias. Em suas palavras:

> The expansion of individual rights threatens external, or juridical, sovereignty both by facilitating grounds for outside intervention in the domestic life of the state, and by weakening the state"s authority to act internationally. It threatens internal, or empirical, sovereignty by restricting the rights of the state against its citizens. (BUZAN, 2002)

Buzan aponta como a recente proeminência das contribuições para a abordagem da Sociedade Mundial, no pensamento da Escola Inglesa, deixam margens teóricas ainda inexploradas. Afinal, a história intelectual da Sociedade Mundial é encontrada em contribuições à margem das grandes correntes teóricas, ainda que seja identificada como uma das mais importantes no pensamento teórico atual. Outro destaque do autor é no sentido de que as correntes teóricas duelam entre o reconhecimento da Sociedade Internacional como um elemento necessário para prover a ordem e a contestação dos aspectos negativos em relação à preservação dos Direitos Humanos. Ciente desse duelo ontológico, Buzan lança o seguinte questionamento para os teóricos contemporâneos da Escola Inglesa: *where does international society stop and world society begins?"* (Buzan. 2004). Seria possível delimitar um *optimum* político/normativo entre a Sociedade Internacional e a Sociedade Mundial?

Para Buzan e Bull, a solução desse impasse passa por outro debate: o pluralismo e o solidarismo. No livro "A Sociedade Anárquica", Bull difunde suas concepções de *pluralismo* e *solidarismo* como possibilidades político-normativas que podem resultar na manutenção ou contestação da ordem internacional. Linklater & Suganami identificam que Bull, ao se questionar qual o tipo de construção normativa poderia manter a ordem internacional, *"responded by juxtaposing two tendencies in international law - the nineteenth-century "pluralist" tendency, the other, the twentieth-century "solidarist" tendency".* (Linklater & Suganami. 2006). A concepção de Linklater & Suganami se aproxima em maior nível daquela originada em Bull de que:

"solidarism" may be considered as an interpretation of the existing international society which sees a sufficient degree of solidarity [...] among states to make a [...] demanding system of international law." (LINKLATER & SUGANAMI, 2006). Em consonância com Buzan, a definição de pluralismo de Linklater & Suganami se assemelha a visão proposta no espectro normativo-político no qual o solidarismo poderia coexistir com o pluralismo. Desta forma, não se negaria a possibilidade de se proteger os "direitos" dos indivíduos, pois em sua definição:

> A "pluralist" is not necessarily or even primarily someone who rejects the values such legal principles aim to protect, but who nevertheless considers it on balance unprofitable to try to incorporate these principles into international law, given the present circumstances of international society marked by the lack of sufficient solidarity among states. (LINKLATER & SUGANAMI, 2006)

As contribuições de Linklater & Suganami são também de ordem metacrítica, no sentido de se interpretar criticamente os possíveis "direcionamentos" da Escola Inglesa em suas vertentes históricas. A História estudada pela Escola Inglesa, por ser essencialmente vista pelos olhos ocidentais, estaria, segundo Linklater & Suganami, enviesada para contar a "narrativa dos vencedores", das democracias liberais e do sucesso ocidental. De acordo com Linklater & Suganami, *"any historical study must be underpinned by meta-historical considerations regarding what history is for"* (Linklater e Suganami. 2006). Os autores ainda afirmam que: "*One important function of historical study is a "critical subversion of established discourses, but the English School"s positive assessment of the modem Western states-system [...] has meant that their historical works have not been directed to that end"* (Linklater e Suganami. 2006). Em outras palavras, estaria a Escola Inglesa baseando-se seletivamente na história internacional para mantê-la em seu status quo? Haveria, portanto, um amplo debate e revisão metacrítica sobre os processos histórico-argumentativos a ser percorrido pela Escola Inglesa?

A tese de Bull é de que estão presentes no sistema internacional do século XIX forças políticas *pluralistas* de preservação da soberania. Enquanto que, no século XX, tais forças políticas cedem espaço para esforços cooperativos *solidaristas* e/ou

intervencionistas que se atrelam aos Direitos Humanos. Em consonância com Bull e Buzan, segundo John Rawls, há uma substancial mudança após a Segunda Guerra em como o direito internacional é compreendido. O autor explica que depois da Segunda Guerra o Direito Internacional ficou mais restritivo: *"It tends to limit a states right to wage war to instances of self-defense (also in the interests of collective security), and it also tends to restrict a state"s right to internal sovereignty"* (Rawls (2001b). Nessa concepção, a prerrogativa dos Direitos Humanos tornou-se uma importante força limitadora da "soberania" e das ações que os Estados podem tomar interna e externamente. Pelo léxico da Escola Inglesa, podemos compreender, na materialidade histórica das Relações Internacionais, que o "realismo e racionalismo" do século XIX cederam às forças do "cosmopolitismo" e dos Direitos Humanos do século XX.

Se por um lado as propostas *pluralistas políticas* são acusadas de serem omissas em relação às opressões e violações contra indivíduos, por outro, as propostas *solidaristas* são acusadas de subversivas e de alto risco/dano tanto ao indivíduo quanto à ordem internacional. As críticas que indicam os riscos e a capacidade de subversão do *solidarismo* baseiam-se no potencial de se fornecer justificativas morais em nome dos Direitos Humanos para ocultar ações e interesses escusos aos mesmos e, assim, balizar ações intervencionistas que em nada se vinculam à luta de justiça contra injustiças. Por vezes, tais intervenções sequer levam em consideração a percepção do outro ou são demasiadamente enviesadas para enxerga-lo integralmente.

Antes de iniciar essa discussão, faz-se necessário abrir um parêntese para distinguir as conceituações entre o *pluralismo político* e o *pluralismo normativo.* Por *pluralismo político*, entendemos todas as concepções que privilegiam a autodeterminação dos povos e seus legados culturais enquanto unidade íntegra de sociedade. Por *pluralismo normativo*, entenderemos todas as concepções normativas e de justiça que forneçam tratamentos distintos para matérias distintas. Desta forma, ambos os pluralismos compartilham de universos ontológicos não equivalentes. O antônimo adequado ao *pluralismo político* é concebido por *solidarismo*, enquanto que, o antônimo mais adequado ao *pluralismo normativo* será tratado como *monismo*.

Entendemos, por sua vez, o *monismo*[2] como a tratativa normativa única acerca de seu objeto. Essas distinções serão particularmente importantes para avançarmos a compreensão das propostas de justiça e Direitos Humanos, nas quais muitas vezes os pluralismos se fundem e formam um complexo espectro teórico-político-normativo. Com o intuito de fornecer uma proposta equilibrada e clarificar o posicionamento adotado em nossa argumentação, exploraremos o *pluralismo político*, como abordagem emancipatória e sensível aos Direitos Humanos, pela lógica *monista* de uma concepção de Justiça pelas "justificações".

Isto posto e de posse do léxico necessário para as explicações seguintes, torna-se necessário compreender também o conflito ontológico entre *pluralismo político* e *solidarismo* e seus possíveis cenários. Em síntese, as definições de *pluralismo político* estão diretamente relacionadas com as correntes Racionalistas da Escola Inglesa com uma visão Estadocêntrica, afirmação das soberanias nacionais e a preservação da não intervenção das diferenças histórico-culturais da humanidade. Por sua vez, as definições de *solidarismo* estão diretamente vinculadas às visões Kantianas e valores cosmopolitas, com a indissociável inviolabilidade dos indivíduos. Pela abordagem de Buzan, torna-se possível distinguir dois cenários possíveis para as interações entre o *pluralismo* e o *solidarismo*: (1) no primeiro cenário as interações seriam mutuamente excludentes e; (2) no segundo cenário, as interações poderiam coexistir em um espectro político-normativo negociável. (Buzan. 2004).

Sob o prisma do primeiro cenário, Buzan argumenta que as duas concepções só serão mutualmente excludentes caso sejam atribuídos direitos para o Estado ou para os indivíduos, em um jogo de soma zero, um em detrimento do outro. Nas palavras do autor: *"If pluralism is essentially underpinned by realist views of state primacy, and solidarism is essentially a cosmopolitan position, then they do look mutually exclusive."* (Buzan. 2004). Pelo prisma do segundo cenário, o solidarismo e o pluralismo podem ser compreendidos em um mesmo espectro, com a possibilidade de coexistência.

[2] Há várias definições para a utilização da palavra monismo. Para mais detalhes, vide: Schaffer, Jonathan, "Monism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/monism/>.

Buzan justifica esse posicionamento com o argumento da natureza normativa-contratual da soberania que, caso seja entendida como um contrato social, cria-se margem para negociá-la: *Seen in this perspective, sovereignty is more of a social contract than an essentialist condition, and the terms in which it is understood are always open to negotiation.* (Buzan. 2004). Se a soberania pode ser interpretada como um contrato social entre Estados-nação, como ela pode, então, ser negociada em benefício mútuo? A obra de John Ralws, *The Law of Peoples*, conforme apresentaremos a seguir, é capaz de indicar uma resposta ainda que inicial, pelas vias contratualistas do *pluralismo político*, que supere a pergunta anterior rumo a um denominador universal de Justiça e direitos guiados pelo *pluralismo normativo*[3].

John Rawls tem como principal proposta a aplicação do conceito de direitos e justiça em amplitude internacional, constituída contratualmente pela The Law of Peoples. Nas palavras do autor, *The Law of Peoples* significa *"a particular political conception of right and justice that applies to the principles and norms of international law and practice"* (Rawls. 1999). Com base em argumentações teóricas conscientemente liberais/contratualistas, John Ralws expõe suas proposições de "posição original" e "véu da ignorância" - apresentadas em suas obras "*Justice as Fairness*", "*A Theory of Justice*" e o "Liberalismo Político" - como uma via possível para um projeto de Justiça e Direitos políticos moralmente legitimáveis nacionalmente e, como proposto em *The Law of Peoples*, internacionalmente.

Por que a escolha de Rawls em seu modelo se dá pelas pessoas e não Estados? Cabe notar que a escolha de Rawls pelo título *The Law of Peoples* justifica-se, segundo o autor, pela fundamentação na unidade indestrutível do indivíduo e na sua capacidade moral de estabelecer a *Society of Peoples*. Segundo Rawls, somente os indivíduos possuem a capacidade moral de se identificarem e promoverem um objetivo comum de justiça, pois a *Society of Peoples* "*conceives of liberal democratic*

[3] Cabe ressaltar que a visão de Ralws também é compreendida como dualista, por propor, em linhas gerais em sua teoria, duas propostas diferentes para dois contextos diferentes, expressas pela teoria-ideal e teoria-não-ideal. Ainda que essa seja uma interpretação possível, a título comparativo com a Escola Inglesa das Relações Internacionais, utilizaremos a nomenclatura de *pluralismo* tanto político quanto normativo.

peoples (and decent peoples) as the actors in the Society of Peoples, just as citizens are the actors in domestic society" (Rawls. 2001b).

Ao indagar-se, Rawls posiciona, distingue e inverte a hierarquização realista de autonomias estatais soberanias sobre indivíduos: "*The powers of sovereignty also grant a state acertain autonomy [...] in dealing with its own people. From my perspective this autonomy is wrong*." (Rawls. 2001b) Em seu modelo teórico ideal, Ralws estabelece como ponto de partida uma "*Society of Peoples*" liberal e autolimitante. Em outras palavras, distintamente da "*raison d"État"*, uma sociedade liberal e bem-ordenada não agiria por interesses particulares ou não justificáveis e, portanto: *"a difference between liberal peoples and states is that just liberal peoples limit their basic interests as required by the reasonable"* (Rawls. 2001b). A partir desta primeira delimitação, tais princípios autolimitantes também devem ser assimilados pelo Estado como pressuposto de seu modelo hipotético.

É possível afirmar então que as concepções de *Society of Peoples* de Ralws e *Sociedade Mundial* de Bull são equivalentes? Pode-se afirmar que lidar com as diferenças entre os povos é uma constante presente tanto em Ralws quanto na obra de Hedley Bull. Em seu modelo hipotético, o *pluralismo normativo* torna-se a argumentação natural para o *pluralismo político*. Ralws estipula, em um primeiro momento, uma teoria ideal, cuja responsabilidade é lidar com uma concepção de *justiça pluralista* entre Estados liberais e, em um segundo momento, uma teoria-não-ideal, cuja função é fornecer diretrizes para lidar com Estados não liberais. Dotado de princípios de justiça distintos para objetos distintos, Ralws desenvolve sua argumentação em uma ótica anti-monista de justiça internacional, ao mesmo tempo em que busca estabelecer uma concepção e um denominador comum de justiça minimamente aceito em *The Law of Peoples*. Nesse sentido, a resposta a nossa pergunta tenderá a um "sim" se ambas propostas , tanto de Bull quanto de Rawls, forem equiparadas como um projeto político para a superação e identificação de injustiças no sistema internacional. Contudo, a construção argumentativa da *Society of Peoples* - para além dos pressupostos morais que os indivíduos possuem em

detrimento de "soberanias" - provém de outros argumentos mais específicos ao modelo *rawlsiano* como a "posição original" e o "véu da ignorância"**.**

É interessante notar que, para Rawls, *a priori,* caso escolhesse uma argumentação monista de justiça internacionalmente aceita, *The Law of Peoples* poderia incorrer em uma abordagem homogênea sobre o objeto da justiça ou a sobre a justiça em si mesma – fatores que, caso não bem arquitetados, facilitariam a construção teórica insensível às diferenças culturais inerentes à Justiça e Direitos Humanos. Isto posto, a escolha por uma concepção não-monista tem, não obstante, a finalidade de prover força argumentativa na construção de uma concepção de "justiça" - ainda que liberal - não exclusivamente ocidental ou, até mesmo, sensível às variáveis culturais de Direitos Humanos percebidas pelo "oriente" – admitidas como não pleno-observáveis por Rawls. Essa interpretação baseia-se na fusão da argumentação do *pluralismo político* e *normativo* de Rawls ao sensibilizar-se que:

> […] if we begin in this simplified way, we can work out political principles that will, in due course, enable us to deal with more difficult cases where all the citizens are not united by a common language and shared historical memories. One thought that encourages this way of proceeding is that within a reasonably just liberal (or decent) polity it is possible, I believe, to satisfy the reasonable cultural interests and needs of groups with diverse ethnic and national backgrounds. (Rawls, 2001b)

Nesse sentido, a discussão ontológica entre os diametralmente opostos *monismo* e *pluralismo normativo* é particularmente importante para a compreensão de uma concepção de justiça internacional que se proponha, respectivamente na concepção de Rawls, "predominantemente ocidental e homogeneizante" ou "sensível e plural", enquanto teoria ideal em *The Law of Peoples*. No tocante à *The Law of Peoples*, cabe reforçar que a escolha de Rawls é pela última. Ainda assim, seria a escolha pelo anti-monismo, enquanto concepção de justiça, a melhor opção para ampliá-la e, por conseguinte, estabelecer uma abordagem interculturalmente não-rejeitável de Direitos Humanos? Veremos no final de nossa argumentação que tal

escolha traz resultados indesejados, principalmente quando adentrarmos às propostas da teoria-não-ideal de *The Law of Peoples*.

Reiterando a pergunta de como a soberania pode ser interpretada como um contrato social entre Estados-nação e, portanto, negociada sob termos justos e compartilhados, *The Law of Peoples* resgata, como seus elementos hipotético-constitutivos de partida, a "posição original" e o "véu da ignorância". O conceito de posição original pode ser encontrado inicialmente na obra "*A Theory of Justice*" que, por definição, propõe:

> […] to think of the first principles of justice as themselves the object of an original agreement in a suitably defined initial situation. These principles are those which rational persons concerned to advance their interests would accept in this position of equality to settle the basic terms of their association. (Rawls. 1999)

Em linhas gerais e em outras palavras, pressupõe-se uma situação de plena equidade pela qual indivíduos racionais possam dar início à uma concepção cooperativa/contratualmente construída de justiça. Então, com base neste modelo hipotético, como garantir que os indivíduos possam conceber as condições de equidade se eles conhecem a si mesmos como diferentes ou possuidores de condições materiais diferentes? Em resposta, Ralws discorre sobre seu segundo princípio, o do "véu da ignorância", situação na qual os indivíduos não possuem outras informações senão, e tão exclusivamente, aquela de que já se encontram em um patamar de equidade. Nas palavras de Ralws:

> For example, if a man knew that he was wealthy, he might find it rational to advance the principle that various taxes for welfare measures be counted unjust; if he knew that he was poor, he would most likely propose the contrary principle. To represent the desired restrictions one imagines a situation in which everyone is deprived of this sort of information. One excludes the knowledge of those contingencies which sets men at odds and allows them to be guided by their prejudices. In this manner the veil of ignorance is arrived at in a natural way. (Rawls. 1999)

Essa explicação é essencial para se compreender a abordagem do pluralismo *político* em *The Law of Peoples*, pelo qual só é plenamente dedutível a partir do pressuposto do véu da ignorância. Nesta dedução, argumenta-se que:

> […] putting people"s comprehensive doctrines behind the veil of ignorance enables us to find a political conception of justice that can be the focus of an overlapping consensus and thereby serve as a public basis of justification in a society marked by the fact of reasonable pluralism (Rawls. 1999).

Visto que, as condições materiais, políticas, religiosas e demais fatores sociais somente se desfazem, para a construção de um "consenso-sobreposto" pluralista, se por intermédio do véu-da-ignorância. Para alçar sua amplitude internacional, a construção contratualista da posição original de Ralws necessita, primeiramente, de duas rodadas de "posições originárias". A primeira posição originária é a exposta anteriormente, restrita a delimitação doméstica de um Estado-nação. Em sua segunda posição originária, Ralws substitui o papel dos indivíduos por entidades "representantes" de uma sociedade, ou seja, Estados – ainda nos moldes liberais. Desta forma, Ralws estende sua construção hipotética, inicialmente doméstica, em âmbito internacional para, de igual modo, possibilitar a construção contratualista de um conceito de justiça internacional - novamente por um "*overlaping-consensus*", cujas partes necessariamente estão inseridas em condições equitativas em suas posições originais.

A especificidade da proposta de *The Law of Peoples* tange também os Estados não-liberais e, desta forma, faz-se necessário distinguir *The Law of Peoples* entre "teoria ideal" e uma "teoria não ideal". Como teoria ideal, Rawls funda seu projeto político-normativo baseado em uma sociedade liberal, bem ordenada e dotada de razão pública, ao mesmo tempo em que capaz de "tolerar" sociedades não liberais. Por outro lado, Ralws especifica que somente as sociedades não liberais classificadas como "decentes" ou "sobrecarregas" são passíveis de tolerância. Por essa ótica, restam os "*outlaw states*" – cuja tradução melhor conexa seria Estados criminosos ou fora da *The Law of Peoples* – considerados, por Rawls, como perigosos e com potencial de desequilibrar outros Estados.

Por linhas gerais, no tocante às sociedades bem ordenadas, cabe dizer que são sociedades regidas por princípios liberais, razão pública e reguladas por uma mútua concepção pública de justiça. Em síntese*, "in a well-ordered society, then, the public conception of justice provides a mutually recognized point of view from which citizens can adjudicate their claims of political right on their political institutions or against one another"* (Rawls. 2001a). Entende-se, por sociedades "decentes", uma sociedade não liberal, dotada de instituições básicas que atendam critérios de direitos e justiça suficientes para aderirem a *The Law of Peoples*. Nesse sentido, além da concepção de justiça, tanto a tendência não-beligerante como os Direitos Humanos devem ser contemplados, pois "*its system of law must be such as to respect human rights and to impose duties and obligations on all persons in its territory"*. (Rawls. 2001a)

Apresentadas as especificidades de sua obra na teoria ideal, Rawls parte então para a teoria não-ideal e suas questões de como "lidar" com as sociedades restantes, referidas anteriormente como "*outlaw states*". Segundo Rawls, como comportamento desejado em uma teoria-não-ideal, os indivíduos, bem como seus Estados, têm o dever de promover a justiça contra situações opressoras ou desiguais. Aqui o dever se estende inclusive no auxílio humanitário das "*burdened societies"*, pois por não se tratarem de Estados beligerantes ou expansivos, tal auxílio promoveria a justiça frente a "*lack the political and cultural traditions, the human capital and know-how, and, often, the material and technological resources needed to be well-ordered"*. (Rawls. 2001a). Ou, nas palavras de Murphy, "*This means that in an unjust society, a society of great inequality or great suffering by the worst-off, people are required to promote institutions that will alleviate the inequality and suffering"*. (Murphy. 1998).

Freeman, por sua vez, interpreta a teoria ideal e não-ideal como um ponto de partida pelo qual torna-se possível considerar justa ou injusta uma sociedade. Em suas palavras, a teoria proveria duas formas de se interpreter as situações de uma teoria-não-ideal: A primeira seria "*to identify specific injustices and their extent and critically assess the degree to which a society departs from justice*" e; a segunda seria "*to provide an objective to work toward that guides the reform of unjust conditions and laws"* (Freeman. 2012). A ponderação de Freeman ressalta que a o modelo ideal de

uma sociedade bem ordenada serve como um elemento balizador para se interpretar o mundo não ideal em que nos encontramos e, nesse sentido, vale a ressalva ao trabalho de Rawls de que "*is a theoretical construct that is used to discover what justice requires of us here and now, in this non-ideal world that we live in, and not simply in some future never-to-be-attained ideal world"* (Freeman. 2012).

Como parte de sua teoria ideal, Ralws autor argumenta ainda que às sociedades "bem-ordenadas" e "decentes" devem ser dotadas de "tolerância". Tolerância aqui abarcada como reconhecimento de sociedades não-liberais *"as equal participating members in good standing of the Society of Peoples, with certain rights and obli-gations, including the duty of civility requiring that they offer other peoples public reasons appropriate to the Society of Peoples, for their actions". (Rawls. 2001b).* No entanto, a concepção de tolerância possui duas faces: a predisposição ao consentimento e o limite dessa própria predisposição. Ou seja, até que ponto os Estados liberais devem tolerar as ações dos demais Estados?

Ralws, ao adentrar a abordagem da teoria não ideal, questiona: *A main task in extending the The Law of Peoples to nonliberal peoples is to specify how far liberal peoples are to tolerate nonliberal peoples?* (Rawls. 2001b). Por defender que o limite da tolerância em uma teoria não-ideal seja aplicável somente às sociedades "decentes", Rawls constrói a argumentação das possibilidades de intervenção e guerra. Em sua colocação, o autor afirma "w*ell-ordered peoples do not wage war against each other, but only against non-well-ordered states whose expansionist aims threaten the security and free institutions of well-ordered regimes and bring about the war"* (Rawls. 2001b). O Autor complementa que, por essa argumentação, a guerra será considerada justa face ao "*outlaw state"* em uma situação de autodefesa e preservação da paz internacional.

Contudo, no longo prazo, a teoria demanda que todos os Estados e sociedades sejam incorporados na *The Law of Peoples*, seja por medidas economicamente coercitivas ou por vias políticas em instituições e regimes internacionais, em especial, pelas forças das Políticas Externas dos Estados liberais. Para tanto, as Políticas

Externas das sociedades liberais e bem-ordenadas, ao longo prazo, devem levar em consideração que *"they should establish new institutions and practices to serve as a kind of confederative center and public forum for their common opinion and policy toward non-well-ordered regimes"* (Rawls. 2001b). O autor ainda expõe que tais instituições devem tomar posicionamentos e, segundo a *The Law of Peoples*, *"There they may expose to public view the unjust and cruel institutions of oppressive and expansionist regimes and their violations of human rights."* (Rawls. 2001b).

A questão da tolerância, portanto, está vinculada aos Direitos Humanos e pode ser melhor compreendida em The Law of Peoples pela conjunção de elementos políticos *pluralistas* ao mesmo tempo que *solidaristas*, ou, na própria categorização de Rawls, um *pluralismo razoável*. Por uma outra interpretação, fornecida pela Escola Inglesa, a fusão entre o *pluralismo normativo* para a construção do conceito de Justiça de Rawls em âmbito doméstico não resulta, em sua transposição internacional, em uma concepção efetivamente *pluralista política*, mas, sim, em uma abordagem *solidarista*, com inclinações intervencionistas.

Essa contradição torna-se mais complexa com a acepção do termo *pluralismo razoável*, que agrega valores morais para justificar a intervenção nos "outlaw states" ou, até mesmo, a hegemonia político-normativa sobre as "sociedades decentes". Nessa concepção, *"first,war is no longer an admissible means of government policy and is justified only in self-defense, or in grave cases of intervention to protect human rights. And second, a government"s internal autonomy is now limited"* (Rawls. 2001b). Essa passagem corrobora a percepção de que a fusão entre as ontologias do *pluralismo normativo* de Ralws e do *pluralismo político* de Bull resulta no *pluralismo razoável* ou, noutras palavras, em uma acepção muito próxima ao *solidarismo* da Escola Inglesa.

A pauta da intervenção pelos Direitos Humanos volta à tona, então, como uma consequência e critério de igual julgamento da The Law of Peoples contra aqueles que não são liberais e não compõem a classe de Estados entendidos como "*decent-and-tolerable-people*": restam, portanto, os "*outlaw states"*. Rawls se antecipa ao leitor ao afirmar que tal concepção de Direitos Humanos é impossível de não ser aceita e, por

sua argumentação "racionalmente bem fundamentada", até mesmo os "*outlaw states*" não poderiam ser indiferentes às críticas provenientes da *"Society of Peoples",* pois "*even outlaw regimes are not altogether indifferent to this kind of criticism, especially when the basis of it is a reasonable and well founded Law of Peoples that cannot be easily dismissed as simply a liberal or Western idea*." (Rawls. 2001b).

A *Law of Peoples* pode mesmo adquirir o status de irrefutável moralmente por não ser uma abordagem exclusivamente ocidental? Isto posto, adentraremos, então, ao ponto mais controverso de nossa proposta inicial: como é possível "considerar" justa ou injusta uma sociedade distinta por valores morais, história, cultura e concepções de mundo a partir destes mesmos elementos? A projeção de *Law of People*, enquanto projeto "pluralista razoável", é capaz de prover um denominador comum a todos que se sensibilizarem?

O processo de secularização do ocidente pós Iluminismo trouxe a tônica da "racionalidade", "direitos humanos" e "democracia" ao seu conjunto de países. Edward Said aponta que esses valores não comungam de um entendimento pela visão do "oriente". Se adentrarmos às propostas de Rawls como uma exemplificação desse processo de secularização democrática-liberal do ocidente, muitas nações fora desse contexto passaram a ser identificadas como "sociedades não ordenadas", "estados fora-da-lei" ou, por um prisma paternalista e pretensamente tolerável, "sociedades decentes". Os teóricos, por mais embasados teoricamente, sequer notam o outro por seu olhar de alteridade. A crítica que Said ergue contra essa argumentação se estabelece justamente no cerne do conceito de "Oriente". O que seria o Oriente senão uma construção do olhar do Ocidente?

História, perspectivas, literaturas, olhares, vivência e alteridade se mesclam para compor a vívida resposta humanista de Said. Desde o encontro entre os europeus e os povos da América Latina, há a subestimação de aspectos culturais locais pela moeda de troca da modernidade e racionalidade. Anacronicamente, a ausência de alteridade se propaga pela História com igual intensidade para o encontro do Ocidente com o Oriente. Pelo esforço e resgate dessa história e literatura, Said consegue

construir a narrativa de "dominantes-objetificação-dominados" que se repete há séculos no encontro entre civilizações. O trabalho de Said, nesse sentido, lida com o encontro do Oriente enquanto não-ocidente. Em suas descrições, o autor torna nítida a construção do (des) encontro pela linguagem e dominação enquanto objeto da "racionalidade", afinal: *"O oriental é irracional, depravado, infantil, "diferente"; o europeu é racional, virtuoso, maduro, "normal"* (Said. 2007). Em sua intervenção argumentativa, Said conceitua o que vêm a ser o "Orientalismo":

> [...] o que dava ao mundo dos orientais a sua inteligibilidade e identidade não era o resultado de seus próprios esforços, mas antes toda a complexa série de manipulações sagazes pelas quais o Oriente era identificado pelo Ocidente. Assim unem-se as duas características da relação cultural que tenho discutido. O conhecimento do Oriente, porque gerado pela força, cria num certo sentido o Oriente, o oriental e o seu mundo. (SAID, 2007)

O Orientalismo "objetifica" e domina tanto pela força como pela construção do conhecimento, enquanto dominação histórica e enquanto dominação epistemológica: "O ponto é que em cada um desses casos o oriental é contido e representado por estruturas dominadoras" (Said. 2007). Neste aspecto Said estabelece que o Orientalismo atual é uma prática herdada culturalmente das construções culturais do passado, principalmente as cristãs, que se remodelam e se ofuscam em novas estruturas de poder na ciência. Nesse sentido, o autor cristaliza sua tese de que:

> [...] os aspectos essenciais da teoria e da práxis orientalista moderna (de que deriva o Orientalismo dos dias atuais) podem ser compreendidos não como um aumento repentino de conhecimento objetivo sobre o Oriente, mas como um conjunto de estruturas herdadas do passado, secularizadas, redispostas e reformadas por disciplinas como a filologia, que eram, por sua vez, substitutos naturalizados, modernizados e laicizados do sobrenaturalismo cristão (ou suas versões). (SAID, 2007)

A contribuição da obra de Said nos permite compreender como o olhar ocidental tem o potencial de comprometer um campo de estudo e, sob o véu da ciência, aprofundar as estruturas de dominação por diversas vias. Said coloca em questão que até mesmo conceitos como "modernidade, iluminismo e democracia não são, de modo algum, conceitos simples e consensuais". Inclui-se no leque de

construções ocidentais até mesmo a concepção de Direitos Humanos enquanto valor universal, principalmente quando sua construção se dá por princípios estritamente liberais. Pela fala de Said, fica evidente que se as Políticas Externas partirem de uma concepção moral, política e filosófica liberal de Direitos Humanos, a proposta de se construir um denominador comum não passará de uma proposta ocidental e passível de instrumentalização. Segundo Forst, se as Políticas Externas partirem de uma concepção moral, política e filosófica liberal de Direitos Humanos, a proposta de se construir um denominador comum não passará de uma proposta ocidental e passível de instrumentalização.

Para superar essa incoerência, não basta apenas afirmar um denominador comum por pressupostos políticos bem fundamentados como defende John Ralws. Seria possível avançar a pauta de Direitos Humanos sem incorrer nos problemas apontados por Said? Forst nesse sentido traz luz à discussão ao compreender, em consonância com Said, que é preciso olhar a construção normativa internacional também pelo olhar do outro e, por meio do diálogo interno e externo, partir para sua construção de alteridade. Seria possível prosseguir no projeto de "Law of Peoples" sem incorrer no erro de aprofundar o conflito "entre civilizações"?

Enquanto um esboço argumentativo em resposta às perguntas anteriores cabe, então, discutir em detalhes a proposta de Rainer Forst para uma concepção de justiça neutra e, por conseguinte, direitos fundamentais neutros. A abordagem de Rainer Forst traz uma interpretação crítica a gênese, a matéria e ao objeto da justiça e Direitos Humanos e propões uma abstração construtivista dos mesmos. O argumento sustentado pela crítica em relação à gênese é de que os Direitos Humanos emerge como uma construção do Ocidente e de seu intenso processo de secularização pós Iluminismo. Já no tocante a matéria e ao objeto, Forst especifica que *"this is not only a specifically Western concept, but also a tool that Western, capitalist states use to politically and culturally dominate other societies".* (*Forst. 2012).* Rainer Forst coloca em questão essa crítica para indicar que frequentemente a academia carece de uma discussão pela alteridade ou uma percepção genuinamente neutra do que vêm a ser Direitos Humanos.

Nesse sentido, todo trabalho que busque estabelecer o denominador comum aos Direitos Humanos que se utilize da lógica, a boa fundamentação filosófica e racionalidade corre o risco de incorrer no ofuscamento de posicionamentos orientais e renegar, desta forma, a neutralidade e universalidade a uma *soi-disant* pretensão. Rainer Forst defende em sua obra *The Right to Justification*, uma concepção de justiça deontológica para aprofundar seu conceito de "*justification*", como um pressuposto mínimo, culturalmente sensível enquanto culturalmente neutro, interculturalmente não-rejeitável e universalmente válido de tolerância, justiça e direitos. Para Forst, o pressuposto hipotético para a posição original, concebida anteriormente em Ralws, está na capacidade de uma sociedade atingir seu ordenamento "justificável" compatível com concepções interculturalmente aceitas de Direitos Humanos.

Por definição em Forst, uma sociedade dotada por um ordenamento "justificável" pode ser compreendida e constituída de *"norms and institutions that are to govern their lives together in cooperation as well as in conflict in a justified or justifiable way"* (Forst. 2012). O conceito de Justiça, nessa abstração, assume o papel principal para definir sua própria matéria enquanto relação justificável: *"This right expresses the demand that there be no political or social relations of governance that cannot be adequately justified to those affected by them"* (Forst. 2012). Portanto, a força que moverá a justiça contra a arbitrariedade é identificada como uma pulsão individual/social pelo "direito" de relações e ordenamentos justificáveis. Por esta abordagem, a Justiça estaria focada em prover elementos à estrutura básica da sociedade que desmantelem arbitrariedades ou forças não legitimadas pelos indivíduos e seus ordenamentos:

> The demand for justice is an emancipatory demand, which is described with terms like fairness, reciprocity, symmetry, equality, or balance; putting it reflexively, its basis is the claim to be respected as an agent of justification, that is, in one"s dignity as a being who can ask for and give justifications. The victim of injustice is not primarily the person who lacks certain goods, but the one who does not "count" in the production and distribution of goods. (Forst, 2012)

O direito à justificação é, por definição, uma construção emancipatória, por prover, com base em uma concepção de justiça "deontológica", o imperativo imanente ao indivíduo e de sua existência como um fim em si mesmo, inalienável e indissociável em um ordenamento hierárquica e mutuamente justificável. Ao desenvolver essa argumentação, Forst estabelece duas figuras de justiça: uma subjetiva e distributiva e outra intersubjetiva e atrelada ao impulso contra a arbitrariedade. Por essa abstração, Forst lança as bases para uma concepção construtivista da "posição original" e seu contrato acerca de uma concepção autônoma de justiça pelas "justificações".

Nessa lógica, os critérios e ordenamentos advindos da sociedade somente poderiam passar pelo crivo das "justificações" caso sejam plenamente constituídos pela concepção compartilhada, dialogada e construtivamente elaborada. O ponto de partida perene é a própria alteridade no sentido proposto por Todorov (1994): pelo qual o eu somente se constitui ao se somar a visão do outro que, por conseguinte, os indivíduos somente se reconhecem diferentes e aceitam tal condição quando postos pela alteridade em situação de igual diferença e justiça. Desta forma, as "justificações" somente se constituem enquanto "justificações" quando construídas pelo diálogo de alteridade, pela e para a diferença alheia, sem detrimentos, hierarquizações ou especificidades não-ideais.

Portanto, para solucionar o empasse para um denominador comum de justiça, Forst propõe então uma concepção de justiça autônoma e monista, que não requer outra fundamentação além das providas pelas "justificações". O autor utiliza uma concepção de justiça "monista", diferentemente de Rawls, não com o propósito de estabelecer uma concepção insensível de Direitos Humanos, mas, sim, uma concepção construtivista de justiça e direitos cujo denominador comum é a alteridade embebida pelas "justificações". O autor argumenta que pela natureza monista das "justificações" torna-se possível um efetivo *pluralismo político*, pois acarretam em uma construção universalmente aceita, ainda que minimalista, de justiça e direitos.

Cabe ressaltar que o monismo de Forst tem, como especificidade, o pressuposto da moralidade autônoma, concebido em conjunto com a emancipação da

"posição original" da sociedade para que seja possível, assim, emancipar a fundamentação normativa pela qual todo indivíduo construa, pactue e exerça seu direito às "justificações". Por conseguinte, Forst consegue superar o paradoxo de uma justiça monista, antagonizada por Rawls, ao utilizá-lo não como uma concepção "homogeneizante" de "Justiça e Direitos Humanos" com um ponto de partida definido, mas, sim, como um denominador comum autônomo e constituído de diálogos de alteridade e justiça - tão sensível quanto "não-repudiável" interculturalmente em uma abstração efetivamente pluralista de direitos.

Forst reitera, pelas vias da concepção monista das "justificações", a força moral e política do *pluralismo político* internacional necessário aos Direitos Humanos - tendo em vista que a integridade cultural de um povo somente é alcançada, e sua coesão respeitada interna e externamente, quando os critérios internos e culturais das "justificações" são aceitos na ausência de coerções. Para o autor, "*a culture is only entitled to be respected by outsiders as a fully integrated unity full of integrity if it is recognized as such by its own members. The argument for external respect presupposes internal acceptance*" (Forst. 2012). Obviamente que tal integridade não diz respeito ao intercâmbio historicamente incessável entre povos, visto que está atrelada à lógica das justificações enquanto elemento de coesão primordial de cada cultura. Para complementar, Forst indica que:

> […] there is one basic human right that is not a specifically "Western"" and thus culturally relative notion: the right to justification. Setting out from a society"s own claim to cultural integrity (and uncoerced integration) and its internal problematization in social conflicts, this right has been understood - in an argument that is partly ideology critique and partly abstract - as the immanent moral core that constitutes the foundation for a constructivist conception of human rights in their relations to concrete social and political contexts. The general conception of human rights, justified in a discursive theory of moral constructivism, was analyzed as the formal, normative center of a plurality of possible politically constructivist concrete interpretations, which pursue the goal of establishing a basic social structure that is justified both "internally" and "externally" (Forst, 2012).

Nessa construção, não há espaço para opressão ou injustiças, não se fala sequer na defesa de tais atos. Fala-se, contudo, no direto às justificações e

justificativas, pelo qual a estrutura básica da sociedade, suas abstrações de poder e concepções de justiça devem ser justificáveis e aceitas mutualmente enquanto unidade íntegra e plural de sociedade. Por esse sentido, a conjunção da proposta de Said e Forst é capaz de revelar uma harmônica simbiose para uma concepção autônoma e humanística de Direitos Humanos. Essa afirmação baseia-se, porquanto, no entendimento moral de que o Direito às "Justificações" somente é construído enquanto auto-demandado por uma sociedade que, em outras palavras, enseja em si e por si mesma uma visão interna oriunda de sua posição original sobre a melhor concepção de boa vida, de justiça e, por conseguinte, Direitos Humanos.

Por fim, em nosso artigo, primeiramente buscamos discutir e explorar os paradoxos e controvérsias que permeiam a temática de Direitos Humanos e sua constante busca por denominadores comuns e universalmente aceitos. Comparativamente a Bull, Rawls assume a materialidade histórica de uma sociedade anárquica como prerrogativa para normativamente suplantá-la pela *The Law of Peoples*. Daí discorre o poder argumentativo de The Law of Peoples, no qual nenhum Estado Nação se recusaria a negociar sua soberania por um conceito de justiça e direitos se isso apenas trouxesse os benefícios previstos no véu da ignorância presente nas duas rodadas de "posições originais".

Cabe dizer também que o *pluralismo razoável* de Ralws enquadra-se na fala de Buzan, na qual pluralismo e solidarismo podem ser compreendidos em um mesmo espectro, abordados respectivamente pela teoria-ideal e não-ideal da The Law of Peoples – o que concede, então, a soberania o seu caráter negociável e contratual tão essencial ao modelo hipotético de *Rawls*. Reiterando a pergunta de Buzan "*where does international society stop and world society begins*" (Buzan. 2004), Ralws fornece em sua obra uma resposta contundente de que a Sociedade Internacional termina frente às violações e opressões contra os indivíduos, fatores intoleráveis em *The Law of Peoples*. Por esse modelo, a pergunta revela a resposta em si mesma: a Sociedade Internacional termina no início da Sociedade Mundial.

O ponto de partida da concepção de justiça e direitos internacionalmente não-rejeitáveis é o também o ponto de delimitação desses dois paradigmas. Conforme discutimos em um segundo momento, as abordagens de Justiça que ensejaram soluções para tais impasses passaram desde uma concepção pluralista normativa à uma concepção monista, ensejada pelo construtivismo de Forst. Em nossa proposta, conforme articulamos no discorrer do texto, argumentamos que a conjunção dessa concepção de *justiça monista* com *pluralismo político* pode, por intermédio da ótica das "justificações", atingir um cenário plenamente favorável aos Direitos Humanos, sem os riscos de subversão da ordem internacional presentes tanto no *solidarismo* quanto no *pluralismo razoável*. A reflexão crítica colocada por Said e Forst nos remete também a crítica de que não é possível abstrair construções normativas ou políticas universais por valores exclusivos do Ocidente ou não dialogados com o outro, no caso, o próprio oriente. Portanto, a saída ao empasse é precisamente uma concepção autônoma e justificada, construtivamente concebida pelas justificações, conforme apresentada por Rainer Forst, cuja superação de controvérsias ocidentais e orientais fomenta-se principalmente na ótica politicamente *pluralista* e normativamente monista de uma Justiça pelas "justificações".

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BULL, Hedley. (2002) **A sociedade anárquica:** Um estudo da ordem política mundial. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

BUZAN, Barry. (2004) **From international to world society?:** English school theory and the social structure of globalisation. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

FORST, Rainer. (2012) **The right to justification:** Elements of a constructivist theory of justice. New York: Columbia University Press.

FREEMAN, Samuel. (2012) Ideal Theory and the Justice of Institutions Vs. Comprehensive Outcomes. **RUTGERS LAW JOURNAL**, v. 43, p. 169–209.

HONNETH, Axel. (2009) A textura da justiça Sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo. **Civitas**, v. 9, n. 3, p. 345–368.

LINKLATER, Andrew.; SUGANAMI, Hidemi. (2006) **The English school of international relations:** A contemporary reassessment. Cambridge: Cambridge University Press.

MURPHY, LIAM B. (1998) Institutions and the Demands of Justice. **Philosophy and Public Affairs**, v. 27, n. 4, p. 251–291.

RAWLS, John. (1999) **A theory of justice**. Oxford: Oxford University Press.

RAWLS, John. (2001) **Justice as fairness:** A restatement. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2001a.

RAWLS, John. (2001) **The Law of Peoples: The idea of public reason revisited**. Cambridge: Harvard University Press, 2001b.

TODOROV, Tzvetan. (1992) **The conquest of America:** The question of the other. New York: HarperPerennial.

Recebido em 22 de setembro de 2014.

Aceito em 30 de setembro de 2014.