

A IGUALDADE COMO PRINCÍPIO DA JUSTIÇA: REFLEXÕES FILOSÓFICAS EM TEMPOS DE GLOBALIZAÇÃO

Otfried Höffe*

Sumário: Introdução; 1. Um conceito globalizável de justiça; 2. Uma ordem global da justiça; 3. Critérios sociais, proteção do meio ambiente e política de desenvolvimento; Bibliografia citada.

Resumo: O texto do prof. Höffe procura construir um conceito de justiça que tenha como princípio a igualdade. De acordo com sua reflexão a globalização tem aumentado diferenças e isso impõe a necessidade de se rediscutir o conteúdo filosófico-jurídico da igualdade como critério da justiça. O texto procura construir um conceito globalizável de justiça cujo núcleo é a igualdade, na seqüência tece algumas considerações sobre o conceito de globalização e finaliza apontando para algumas tarefas que de se resolverem dentro desse marco.

Abstract: The text of Prof. Höffe demand build a concept of justice which has the principle of equality. According to its reflection globalization has increased differences and this requires the need to discuss the content philosophical and legal equality as a criterion of justice. The text aims to build a concept of justice overall whose core is equality, in the sequence made a few comments on the concept of globalization and ends pointing to some tasks that to resolve within this mark.

Palavras-chave: Igualdade; justiça; globalização

Key-words: equality; justice; globalization

* Diretor do Centro de Pesquisa de Filosofia Política da Universidade de Tübingen - Alemanha. Esse texto é a conferência de encerramento do X Simpósio da Associação libero-americana de Filosofia Política, que teve por tema: *A igualdade: antigos e novos desafios*, realizado na Cidade do México entre os dias 24 e 26 de outubro de 2007. Tradução do original por Fernando de Brito Alves, professor de Teoria Geral do Estado, Ciência Política, Filosofia Geral e Jurídica da Fundinopi - UENP. Agradecimento a Alex B. Schmidt. Nota do tradutor: Por motivo de horário, certas passagens foram encurtadas e modificadas na leitura. Essas passagens foram aqui reproduzidas na íntegra. Autor convidado.

Introdução

A justiça é um conceito estranho. Apesar de poder vangloriar-se de ser uma meta que guia a humanidade e que une as diferentes épocas e culturas, seu conteúdo é motivo de grandes controvérsias. Faz dois séculos e meio que um matemático, físico e filósofo, constatou sarcasticamente que a justiça está limitada por um rio; pois em cada lado do rio, dizia Blaise Pascal, dominam justiças distintas. Em tempos de globalização, estas diferenças tem crescido consideravelmente, mas ao mesmo tempo, a filosofia está em busca de um conceito indiscutível.

Também o segundo conceito do título, isto é, a globalização, chama a atenção por algo estranho, a saber, por uma redução ao econômico. Segundo esta redução, a globalização tem lugar nos mercados financeiros e econômicos, com efeitos ruins para o mercado de trabalho. Mas quem, pelo contrário, está em capacidade de ver o mundo sem óculos, pode ver um ramallete muito mais abundante de fenômenos que se unem em três dimensões. A primeira é a de uma comunidade global de poder, refere-se às guerras, à criminalidade que viola as fronteiras e aos danos ao meio ambiente. Incluídos na segunda dimensão, a comunidade global de cooperação, não se limita aos bens, às finanças e aos serviços, pois a esta pertencem também o turismo e, sobretudo a educação, a ciência e a cultura. Em terceiro lugar, temos a comunidade global que compartilha um destino comum, o qual se pode ver nos grandes movimentos de deslocamentos, nas catástrofes naturais e na necessidade de desenvolvimento das grandes regiões do mundo.

As seguintes reflexões começam com um conceito globalizável de justiça, cujo núcleo constitui a igualdade (item 1). Estas reflexões esboçarão um marco básico para a globalização tridimensional, as quais corresponderão a justiça como igualdade (item 2). E culminarão com algumas tarefas que se devem resolver dentro deste marco (item 3).

1. Um conceito globalizável de justiça

Evidentemente os tempos de globalização não necessitam da justiça apenas na economia, na sociedade e na política. Já o debate da fundamentação, isto é, o discurso sobre a justiça se encontra sob essa pretensão. Devido a esta pretensão, é indicado um discurso intercultural da justiça, que não se determina pelo Ocidente e muito menos por suas atuais preferências. E conscientes de que a filosofia não possui um saber especial, este discurso não se conforma aos testemunhos filosóficos, basta que se olhe a grande literatura, a literatura universal.

O primeiro testemunho tem um resultado negativo. O Ocidente entende a palavra justiça em sentido de justiça social, a iguala com uma redistribuição dos bens materiais dos ricos e dos pobres e exige que esta redistribuição se dê não

apenas dentro de um Estado, senão também a nível mundial, isto é, entre países ricos e países pobres. Desde um ponto de vista intercultural, esta forma de entender a justiça é apenas limitadamente válida. A filosofia clássica da justiça do ocidente é desconhecida e para outras culturas é até o presente estranha.

Portanto, a busca de um conceito de justiça apropriado na globalização provoca um desencanto, inclusive um duplo desencanto. Pois ao debate político encanta formular exigências transbordantes em nome da justiça. Mas frente a isso, nos recorda a filosofia - e este é o primeiro desencanto -, que a expressão “justiça”, assim como o adjetivo “justo”, se referem em princípio a algo muito mais modesto. No idioma alemão, na palavra justiça (*Gerechtigkeit*) o prefixo “Ge” somente reforça o núcleo “Recht” (justo). A justiça (*Gerechtigkeit*) não é uma chave mestra para abrir todas as portas, tanto dentro dos Estados como entre eles. Em princípio, significa apenas o “justo” reforçado. Esta apresenta suas exigências – e este é o segundo desencanto – primeiramente a si mesma. Pois, como uma característica das pessoas, que também se chama honradez, a justiça distingue àquelas pessoas que se atém ao justo e a lei.

Um segundo testemunho intercultural: a justiça pessoal não é tida com grande estima apenas no Ocidente, também, por exemplo, nos antigos textos da sabedoria do Egito. Outras culturas a tem como virtude cardeal, isto é, segundo *cardo*: a dobradiça, como uma virtude, ao redor da qual giram muitas outras coisas. (Para testemunhos interculturais, cf. Höffe, 2007).

Em conexão com isto e ainda modestamente, “justiça” denota o organismo ao qual compete a manutenção da lei e do direito: a administração da justiça (*Justiz*). Em muitas culturas, talvez em quase todas as que conhecemos, a justiça pessoal é complementada com uma primeira justiça política, a justiça que se refere à administração da justiça. Fazer justiça a alguém significa até hoje, no terreno do direito civil, fazer-lhe justiça com respeito aos seus direitos, no terreno do direito penal, castigar somente ao culpado e unicamente segundo a gravidade da falta.

Segundo um provérbio, se está “nas mãos de Deus, tanto em alto mar como no tribunal”. Para poder refutar este mau provérbio, a administração da justiça deve fazer por todas as pessoas o que prometia o antigo “rei da justiça” babilônico Hamurabi aos débeis, as viúvas e aos órfãos. A figura do juiz se entende como o direito animado que ajuda a todos, sem distinção, com suas justificadas exigências. Como mostra exemplarmente Esquilo na Orestíada, a justiça (dos tribunais) é verdadeiramente uma inovação para a história da humanidade. Esta tem abolido a dupla “justiça” privada: a interpretação privada do direito e sua realização privada.

Para superar suas conseqüências fatais, como os grandes incêndios de violência conhecida, por exemplo, das sagas islandesas, devem coincidir ambas formas originais da justiça. A justiça política se encarrega de que haja uma justiça (dos tribunais), e a justiça pessoal dos veredictos imparciais dos juízes. Por esta

razão, grandes juízes como o juiz chinês Gong An Di são um exemplo de honradez pessoal e de administração da justiça livre e que funciona. (Aquele que queira conhecer a este juiz de maneira divertida, deve ler a novela do sinólogo Robert van Culik sobre o juiz Di, do século sétimo depois de Cristo).

Devido a experiências decepcionantes, a humanidade, ao longo de sua história, tem renunciado a outras metas que a guiavam; a justiça, pelo contrário, segue deixando até hoje um peso dominante. Inclusive um dos maiores críticos da moral, Friedrich Nietzsche tem palavras de admiração para a objetividade do olho justo, do olho julgador, um elogio que não poderia resultar maior: “[o olho justo] não se turva nem sequer ante um assalto de ofensas pessoais... isto constitui uma obra de perfeição e de suprema maestria na terra” (Genealogia da moral, Tratado 2, n. 11).

O significado intercultural das tarefas, tanto da justiça pessoal quanto da justiça no sentido da administração da justiça, tem um alcance que não se deve subestimar. Apesar da suposta luta das culturas, isto é, ao contrário do diagnóstico precipitado de Samuel Huntington em 1996, se pode falar de toda a humanidade como uma comunidade, como uma comunidade de justiça. Esta comunidade oferece um marco de soluções para as eventuais controvérsias que não só promete ser exitoso, mas também se constitui em uma categoria jurídico-moral mais elevada.

O consenso intercultural se prolonga no núcleo da justiça, até hoje indiscutido. Por meio deste relativismo da justiça de Pascal, ele mesmo é relativizado. Desde a antiguidade, passando pelas representações da justiça da arte plástica, até chegar ao teórico da justiça mais importante do último século, John Rawls, com a idéia de véu da ignorância, o núcleo da justiça é a igualdade ou a imparcialidade. Devido a este núcleo, a justiça proíbe medir com duas medidas. Contra o perigo de não atingir os grandes e poderosos, o Papa Adriano VI agrega: “*Fiat iustitia, pereat mundus*”. Com isto não quer dizer o Papa: “deve imperar a justiça, ainda que por isso sucumba o mundo”. O termo “mundus” tem aqui dois significados, que o juiz Di também pratica com toda naturalidade. A exigência de Adriano tem primeiro um significado positivo: “deve haver justiça (penal), mesmo que isso alcance a um dos grandes do mundo”. E esta exigência significa em segundo lugar: “ali, onde um se afaste desta justiça rigidamente imparcial, se bem vai seguir existindo o mundo, sua ordem (seu bem) vai sucumbir”.

Hoje, em tempos de globalização, devem ser expostos à justiça penal os grandes e pequenos ditadores e seus numerosos oficiais, com um acréscimo que deve ser entendido automaticamente, imparcialmente: o genocídio não pode ser em alguns lugares severamente castigado, e em outros tolerado como um encolher pesados ombros.

A última exigência tem uma dimensão de profundidade histórica, devido a ela se impõe um conceito que é menos familiar, o da justiça da amnésia: só uma memória mundial que não conserve mais os crimes através de uma seleção parcial,

que ademais recorda da reparação que em alguns lugares é sustentável e em outros falha; só uma memória mundial, justa e que precisamente siga o princípio da igualdade, ajuda a evitar atos de violência.

O argumento da justiça mesmo é, com efeito, mais importante que o ponto de vista preventivo: a equidade para com as vítimas exige não limitar a recordação de alguns poucos sucessos de especial gravidade e perceber aqueles outros apenas seletivamente. Se comete uma injustiça anamnética elementar contra as vítimas, quando determinados genocídios ficam profundamente gravados na memória mundial, mas outros, pelo contrário, são tomados pouco em conta e inclusive esquecidos. Mas também seria uma injustiça, fazer ressaltar, tanto na história dos povos particulares, como na história universal, somente os crimes, e fazer desaparecer todas aquelas boas ações que são realizadas de maneira distinta, como aquelas de artistas, cientistas, legisladores, e colaboradores da humanidade.

Mas o primeiro lado da justiça da anamnésia deve sem dúvida lutar contra uma barreira, aquela mencionada pelo jornalista e comentarista Konstanty Gebert em 2006 no Congresso de Verão da Sociedade de Postdam, Einstein-Forum: “As vítimas não querem compaixão, querem a atenção total do mundo; não a podem compartilhar com outras vítimas”. Por isto, muitos poloneses não vêem os judeus como companheiros de sofrimento, mas como concorrentes na luta pelo reconhecimento com as (maiores) vítimas da história.

Um aspecto importante de uma justiça penal global o constitui como nova corte penal internacional, justamente, ela vem sendo boicotada, não por uma pessoa natural, mas por uma comunidade. Aquele que critique, com razão, o boicote tanto dos Estados Unidos como de Israel, não deve, por outro lado, atentar contra o princípio da igualdade.

A justiça deve exigir justiça da mesma forma em todas as partes. Por exemplo, a justiça pessoal que exige o Ocidente, tanto de seus políticos quanto de seus juizes e de seus funcionários administrativos, assim como também de seus professores e outros educadores, o proibir a arbitrariedade, a imparcialidade e a corrupção, deve exigi-la da mesma maneira da elite dirigente do segundo e terceiro mundo. Todo o resto seria, e disto, se faz, com gosto, caso omissis, um paternalismo do primeiro mundo que contradiz a cooperação global para o desenvolvimento. O paternalismo deprecia o segundo e terceiro mundo, tanto a dignidade da população quanto a de seus dirigentes. Se bem que provavelmente não seria intencional, com este fato se negaria a população o direito de se tratado pelos titulares dos organismos públicos sem corrupção nem arbitrariedade. E aos políticos, juizes e funcionários se adjudica, talvez de novo a *contre cour*, que são totalmente capazes da moral e da justiça, pois só com essa adjudicação, podem evadir-se da exigência estrita de justiça. O princípio da igualdade do reconhecimento recíproco, isto é, a mesma atenção a cada ser humano particular e a toda a cultura, protesta veementemente contra o paternalismo moral, ou melhor, o paternalismo jurídico-

moral, que é praticado muitas vezes. Da mesma maneira se recusa certificar a um país a estabilidade jurídica e a democracia, só porque ele dispõe de grandes reservas de gás natural e de petróleo.

2. Uma ordem global da justiça

Deixemos a conexão da justiça pessoal com a administração da justiça (*Justiz*) e passemos a segunda parte, a ordem política básica, isto é, a justiça política global. Para tanto, comecemos com outra, com uma terceira curiosidade: apesar dos filósofos falavam com gosto do universal, descuidam – sendo Kant a única exceção entre os grandes – da justiça da comunidade política universal, a ordem jurídica universal e de paz. Esta ordem se justifica a partir dos princípios já conhecidos pelos Estados particulares, princípios que surgem do núcleo da justiça, da igualdade.

Devido ao princípio da igualdade, a justiça política começa com a dominação de uma instância que, enquanto tal, trata da mesma maneira aos homens e suas situações. No início está a personificação das regras, o direito. Devido ao fato de que as regras por si mesmas não alcançam a realidade, necessitam em segundo lugar de poderes que sejam iguais e os mesmos para todos. Começando com a justiça, estes poderes públicos são remetidos pelo terceiro princípio da justiça, isto é, pela democracia, aos implicados, ao povo. E o quarto princípio vai mais além de uma mera justiça que se refere a administração da justiça (*Justiz-Gerechtigkeit*). Este, a bem da verdade, não restringe meramente o princípio da igualdade a utilização de regras, mas as regras mesmas proclamam os direitos humanos – tanto os direitos positivos, como os direitos negativos de liberdade, e em última instância os direitos democráticos de participação – como o padrão de medida irrenunciável dos poderes públicos.

Os críticos apelidam a idéia de direitos humanos de Euro e Américo-centrismo. Com efeito, não só o princípio da igualdade, senão também o outro fundamento, a intocável dignidade do homem, se encontram igualmente fora do Ocidente. Um exemplo importante disto oferece o segundo clássico mais importante do confucionismo Mong Dsi (Menzius). O “humanismo confuciano” tem toda classe de dificuldades com os direitos humanos. Enormes impedimentos obstaculizam sobretudo os três fatores característicos do poder: a burocracia centralizadora, o sistema de educação e a estrutura social, incluída a família e o poder local do governo. Mas estes fatos não se encontram no nível fundamental de que fala Mong Dsi.

Uma comunidade que reconhece os quatro princípios da igualdade, a saber, o direito, os poderes públicos, a democracia e os direitos humanos, pode denominar-se Estado Democrático de Direito, democracia liberal, ou, em suma, república.

Na introdução se remeteu a três dimensões da globalização, a uma

comunidade global de poder, a uma comunidade global de cooperação e a uma comunidade global que partilha um destino comum. Como é sabido, uma necessidade de ação surge em cada um destes três âmbitos, da qual uma boa parte não pode ser coberta por parte dos Estados particulares, seja sozinhos, seja em cooperação interestatal. Isto vale para a ordem de paz internacional, para a proteção internacional do meio ambiente ou do clima e para a instalação de tribunais internacionais, e não em último termo para critérios sociais e ecológicos mínimos. Se devem ser levadas a cabo essas tarefas segundo a justiça política, então se necessita certo grau de estabilidade jurídica global e igualmente de democracia global. Aqui se pode falar de uma ordem jurídica democrática mundial, ou, mais sucintamente, de uma república mundial. Se entende que esta só pode realizar-se de forma subsidiada e federativa, e também a longo prazo. De nenhuma maneira se deve imaginar uma figura que seja muito fácil de criticar, a saber, um Estado mundial que seja governado centralizadamente desde Nova York ou Nairobi.

A necessidade de ação global insiste em todo caso em uma ordem mundial democrática, mas somente com uma soberania ponderada. No caso dessa modesta proposta, tem lugar uma ruptura tão radical com o familiar, que as objeções se fazem manifestas. Tomemos cinco delas e provemos o seu alcance, seu poder de veto.

De acordo com a *primeira objeção*, a ordem jurídica democrática mundial atribui a estatalidade um direito de exclusividade e nega toda capacidade de manejo às alternativas como o mercado ou o governar sem estatalidade e a sociedade civil e os cidadãos. A réplica tem lugar em três etapas. Primeiro se apresenta modestamente a ordem jurídica global meramente como a personificação dos poderes públicos, sem que estes sejam compreendidos como predomínio excessivo do estatal. Em segundo lugar, se remete a realidade política. Funções estatais similares são assumidas agora pelas disposições inter, supranacionais e pelas organizações. Estas, a bem da verdade, determinam as regras, com as quais entram em tarefas legislativas. Uma parte se ocupa do cumprimento das regras, isto é, assume tarefas executivas. E em alguns lugares se sabe, inclusive, de instâncias de arbitragem. Se se toma todo o anterior de maneira conjunta, então começam a perfilar-se as formas “atenuadas” dos poderes públicos, isto é, *soft legislation*, *soft executive power* e *soft judicial power*.

Segundo a *segunda objeção*, a ordem jurídica global põem em jogo um princípio tão eminente como o dos direitos humanos. Pois sua garantia só a tem logrado, até agora, o Estado particular. Esta objeção não é falsa, mas somente em um terço verdadeira: sem dúvidas, os direitos humanos no Ocidente são protegidos sobretudo pelos Estados particulares. E cidadanias, das quais só se ocupam as organizações internacionais, até agora, raras vezes, se dão de forma apropriada. O segundo terço da verdade mostra que o Ocidente, ante tudo, põe em perigo os direitos: a França perseguiu os huguenotes e os Estados Unidos se fundaram na falta de tolerância religiosa britânica. O último terço de verdade reza: onde os direitos humanos são diuturnamente protegidos, existe aquele primeiro degrau do

direito universal que conhecem os historiadores do direito do *ius gentium* romano, do direito privado internacional. Se trata de um direito que desde seu núcleo pode ser comum a todas as culturas do mundo e que, não obstante, só pode ser realizado estatalmente (nacionalmente). Este é, paradoxalmente, um “direito nacional universal”.

A segunda objeção tampouco tem força de veto absoluto, mas provavelmente a de um construtivo: aos Estados particulares corresponde a categoria de Estados primeiros, ou primários, enquanto a ordem jurídica mundial somente é um Estado secundário; no caso dos Estados intermediários de grande alcance regional como a União Européia se trata de um Estado terciário.

De acordo com a *terceira objeção*, existe para a proteção dos direitos humanos um meio muito simples. Segundo a tese de que “a paz global por meio da democratização global”, a política da paz mundial poderia conformar-se a uma política de democratização mundial. Para o perigo correspondente, o de uma guerra de ataque, a Ciência Política tem tomado como referência a famosa tese de Kant (*A paz perpétua*, primeiro artigo definitivo). Segundo esta tese, as repúblicas, as democracias liberais, por exemplo, devem tender pouco a guerra de ataque. Kant não é tão alheio a realidade para adjudicar às democracias um caráter pacífico puro. Ele apela ao egoísmo ilustrado. Devido a que “o consentimento dos cidadãos... é necessário”, dificilmente começaram, “já que eles tem de sofrer os males da guerra”, “tão arraigado” jogo (*A paz perpétua*, primeiro artigo definitivo).

A história adverte de novo sobre o ceticismo: a jovem república francesa cobriu a Europa de guerra de acordo com um claro interesse de dominação. A república mais velha, os Estados Unidos, se expandiram até o ocidente e, certamente, sem serem capazes de coexistir interculturalmente. De todos os modos, o egoísmo ilustrado não é sempre contra a guerra. Se a guerra tem lugar na distância, então os cidadãos sofrem menos os males desta, e todavia muito menos se tratar-se de uma guerra contra um inimigo muito débil. Ademais, as guerras desviam a atenção das dificuldades políticas internas ou servem a interesses hegemônicos e a outros interesses geo-estratégicos. Em conseqüência, a terceira objeção só tem de novo a força de um veto construtivo: a proteção jurídica e a proteção da liberdade que leva a cabo uma democratização a nível mundial, é algo do que tem que dar conta da dita democratização. Como os indivíduos, os Estados têm direito a que os conflitos ocasionais não sejam decididos por meio do poder, mas por meio do direito.

Mas a ordem jurídica mundial pressupõe, segundo a *quarta objeção*, como algo dado, mas que na realidade falta: um sentido jurídico comum a todos os homens, uma consciência jurídica mundial. Que no Ocidente falte este traço comum pode-se demonstrar facilmente. Mas além das diferenças, não se deve passar por alto sobre os traços comuns, como por exemplo, os preceitos da igualdade e da imparcialidade, assim como a proibição de se julgar com duas medidas, ademais as regras de procedimento do tipo “também se deve ouvir a parte contrária”, ou a

presunção de inocência. E o princípio da igualdade na reciprocidade, a regra de ouro, não se conhece só meramente do Antigo e Novo Testamento, mas também da Índia *Mahabharata*, de Confúcio e de um texto da sabedoria egípcia. Sobretudo, em quase todas as ordens jurídicas são protegidos os mesmos bens jurídicos fundamentais e isto acontece, o mais tardar, desde o Código de Hamurabi, isto é, desde mais de três séculos e meio: em todas as partes são sancionáveis os abusos do corpo e da vida, da propriedade e da honra, assim como também o incêndio provocado, a falsificação de medidas, de peso e de documentos. Os convênios dos direitos e outros convênios das Nações Unidas dão conta de mais traços comuns. “Somente” falta, mas ao fim a ao cabo falta, a disposição de realizar estes traços comuns de uma maneira parcial e efetiva.

Novamente, o veto não é absoluto, senão relativo e construtivo, ou melhor, quase banal: se bem que a consciência jurídica mundial precisa, todavia, de tempo para desenvolver-se, os traços comuns existentes são, não obstante, tão grandes, que possibilitam as organizações mundiais e inclusive os tribunais internacionais.

Para não privilegiar nem a cultura ocidental nem o presente, isto é, por razões de justiça e razões de igualdade, considere-se outro tipo de cultura jurídica: no século XVI dos políticos perspicazes, dos homens do Estado, fundam com os líderes das “cinco nações civilizadas” uma sociedade de paz e de nações. Entre as nações civilizadas se poderia esperar a Alemanha. Se se começa – em ordem alfabética e para a Europa – com França e Grã Bretanha, e se agregam Itália e Espanha, então ficaria um quinto lugar livre. Com efeito, o ocupa Sêneca, mas não o contemporâneo de Cícero. Se trata de cinco estirpes iroquesas que várias gerações antes dos europeus (1648 em Münster e Osnabrück) convém a paz, e inclusive, conformam, quatro ou cinco séculos antes do acordo europeu, uma unidade política acompanhada por dois chefes das tribos principais e um conselho de cinquenta chefes de tribos (Sachem).

Esta sociedade iroquesa não permanece desconhecida; inclusive Johann Gottfried Herder os elogia com o título “*A paz perpétua*”. Com o subtítulo “um estabelecimento iroquês” persegue Herder um tríplice propósito. Em contraposição a uma construção meramente filosófica se apóia na realidade histórica. Em contraposição a auto-valorização da cultura europeia da conta de uma cultura não europeia, ao parecer selvagem, mas na realidade civilizada, isto é, capaz de fazer a paz. E o fato de que, como diz Herder, um “poder superior inesperado”, isto é, o dos imigrantes europeus, imediatamente destrói “o formoso projeto dos selvagens”, mostra finalmente que uma aliança regional limitada não é suficiente. Para evitar o destino dos iroqueses, seu ocaso como cultura autônoma, a sociedade dos nacionais deve abrir-se regionalmente e criar uma sociedade global.

Com isto chegamos a *quinta* e última *objeção* desta segunda parte. Esta objeção é feita especialmente e de modo proeminente pelos filósofos comunitaristas. De acordo com a dita objeção, em tempos de globalização, existe a ameaça de uma

nivelação das culturas. Contra ela seria necessário um forte contraponto, um fortalecimento das particularidades, para que a riqueza social e cultural do mundo e, sobretudo a identidade do homem que forma uma unidade com essa riqueza, permaneçam salvaguardadas. A maior unidade, na qual conceitos como justiça e solidariedade, todavia, têm sentido e significado, tem lugar em todo caso nos Estados particulares.

Aqui, o veto construtivo correspondente, que da razão aos comunitaristas, mas novamente somente em um terço: os homens têm direito a singularidades coletivas, direito a particularidade e a diferença. Devido a que a consequência, uma variedade de história, religião, tradição, de idioma, cultura e valores compartilhados, aumenta a riqueza da humanidade, tem inclusive um interesse em que o direito à particularidade seja fortemente percebido. O direito universal deve apenas conformar um marco jurídico, o qual graças ao direito à particularidade permaneça aberto a uma variedade de diferenças.

Vejamus um exemplo de diferenças culturais profundas: as primeiras lembranças da infância começam muito mais cedo para os europeus do que para os asiáticos, a saber, a idade dos dois ou três anos, enquanto para os asiáticos apenas aos cinco ou seis anos. Esta diferença deveria provar que as sociedades asiáticas estão mais fortemente referidas ao social, enquanto as europeias ao individual, unido a uma ênfase mais forte do idioma e a razão ou a racionalidade. Nele poderia ver-se, eventualmente, um fundamento seguro para o direito nas culturas asiáticas de deslocar, um pouco, ao interior dos direitos humanos, o peso dos direitos liberais de proteção dos direitos sociais positivos.

Somente ali onde se reconhece ao direito a particularidade, escapa a censura: *“what is universalism in the West, is imperialism in the rest”*. Para este propósito deve-se aprender a separar conceitualmente, nos avanços políticos da modernidade europeia, da democracia liberal, as particularidades europeias daqueles princípios reais, os quais estão abertos tanto as singularidades culturais quanto as individuais. Pelo menos devido a três razões deve-se atribuir a outras culturas estes princípios tão formais. Primeiro, pragmaticamente, para diminuir o potencial internacional do poder; segundo, tanto a pragmática quanto a moral, para poupar a outras culturas de uma humilhação, mas sobretudo por razões de justiça como igualdade: as outras culturas têm os mesmos direitos, que a Europa tem tomado para si, o direito a aculturação. Não se pode exigir, imitar a Europa, mas sim concordar com obrigatoriedades comum-humanas e apropriar-se delas na própria cultura. A isso corresponde um direito que a Europa tem igualmente praticado, o direito a ter as mesmas experiências e despende o tempo necessário para tal.

Quisera dar-lhes apenas um exemplo de direito à particularidade, se trata conscientemente de um exemplo que evite os subterrâneos das controvérsias políticas. O hinduísmo pode declarar a vaca como um animal sagrado, mas não impõe essa declaração nem aos seus cidadãos muçulmanos, nem aos sickhs, muito

menos ao resto do mundo. Que existam difíceis perguntas limite, é compreensível. A pergunta se os sikhs, enquanto portadores de turbantes, da mesma maneira estão sujeitos na Grã Bretanha a lei existente do capacete obrigatório, ou a pergunta se o matar animais tem lugar segundo os critérios da medicina veterinária e da proteção animal ou se adicionalmente é determinado segundo preceitos religiosos, os quais “reduzem” as regras de proteção animal – todas estas e outras perguntas suscitam difíceis ponderações de bens. Estes não devem considerar-se igualmente em todos os lugares. Sacrifícios humanos motivados religiosamente ou a discriminação da mulher, ou a proibição de deixar a religião herdada, não deveria permiti-los o direito universal.

Depois desta discussão das cinco objeções, se pode fazer um balanço provisional: um direito universal que ordena a justiça política em nome da igualdade, pode estabelecer-se em três níveis: (1) como “direito nacional universal”, o qual garante desde o interior do Estado princípios da justiça globalizada como os direitos humanos; (2) como “direito internacional universal”, o qual protege direitos universais por meio de convênios inter-estatais, isto é, por meio do direito internacional, e (3) como uma ordem jurídica subsidiária, complementar e federal. No terceiro e último nível se define o cosmopolita, mas não em uma compreensão exclusiva, mas complementar. Se alguém é primeiramente alemão, francês ou italiano e logo depois cidadão europeu, é algo que as democracias da Europa ainda têm que decidir. Em todo caso se é primeiramente um dos dois, cidadão do Estado ou cidadão Europeu, secundariamente o outro, logo gradualmente ambos e, em terceiro lugar, se é um cosmopolita: cidadão de uma ordem jurídica mundial subsidiada e federal (Höffe, 2002, parte III, e Pogge, 2003).

3. Critérios sociais, proteção do meio ambiente e política de desenvolvimento

Passo ao terceiro âmbito, a justiça em tempos de globalização, ou, dito de forma sucinta: a justiça global. Aqui se trata de algumas das tarefas do direito universal que há tempos vocês sentem faltam. A isso pertencem, sem dúvidas elementares, critérios sociais e de proteção do meio ambiente, com os quais, não em última instância, se pode começar uma política de desenvolvimento global.

A riqueza da terra está, sem dúvida alguma, desigualmente distribuída. E que enormes correntes de dinheiro do nosso tempo passem voando pelas regiões pobres da terra a regiões mais ricas, poderia agravar ainda essa distribuição desigual. A conseqüência: surpreendentemente, países ricos em recursos sofrem frequentemente a pobreza: pobreza material, déficit em formação e educação, falta de recursos elementares de saúde e, sobretudo, proteção aos direitos fundamentais. Não só a riqueza material está desigualmente distribuída, mas também a riqueza jurídico-política, ou melhor, instituições confiáveis de estado de direito e

democracia. Não em último lugar, domina o que chamo de desigualdade mental: com relação ao complemento pessoal das instituições no sentido da justiça publicamente relevante, sobretudo, ao seu *minimum*, a liberdade da corrupção, existem no mundo consideráveis diferenças.

Segundo um “dogma” de caráter dual “do debate internacional sobre a justiça”, a justiça distributiva é o núcleo exclusivo da justiça, e a distribuição se refere ao resultado em questão, não as condições do começo. Sem embargo, a suposição segundo a qual, existe uma quantidade dada de recursos, que deve ser distribuída entre todos os s o mais equitativamente possível, não significa que o que é distribuído tem que ser, em sua maior parte, trabalhado. Em consequência, se não existe uma responsabilidade única pela situação, tem, sem dúvida, uma responsabilidade compartilhada. Ante o esquecimento desta responsabilidade compartilhada, se repete no lado ocidental o já mencionado paternalismo moral, e no “outro” lado se encontra a via livre para um comportamento errado. A alternativa: o decisivo não é o atual da distribuição, sem um vínculo da distribuição originária com o rendimento próprio existente desde sempre; se trata adicionalmente da correção da injustiça. Não em última instância, existem presentes da natureza: a Nigéria tem grandes reservas de petróleo, que desafiam os vizinhos pobres. Algo semelhante acontece na Grã Bretanha e ainda mais com a Noruega, e a Rússia e o vizinho oriente: se trata de países que, com relação ao petróleo e ao gás natural estão mais favorecidos que seus vizinhos. Também México, os países andinos, Brasil, até mesmo a Argentina, estão bem servidos de recursos energéticos e naturais. Formulo apenas uma pergunta: “a justiça ordena que estes e outros países compartilhem sua situação favorável com os vizinhos?”

Vejam agora a relevância jurídica da distribuição originária: enquanto esta se perde “na obscuridade da pré-história”, os homens puderam desde sempre acomodar-se a suas circunstâncias externas. Graças a criações próprias tais como sua cultura laboral e social, incluindo o desenvolvimento demográfico, lograram tê-las sob circunstâncias naturais extremas, tais como as antárticas, os desertos de areia ou rocha, ou regiões de altura extremada como o Tibet. Os esquimós se sobrepõem na antártica, os beduínos no deserto e os tibetanos no teto do mundo. Desde o ponto de vista da justiça das comunidades singulares tem que se considerar primeiramente, por conseguinte, como auto-responsáveis. Ainda que soe duro, se pode repreender, em dado caso, um erro político. E de fato isso existe; por exemplo: o descuido do desenvolvimento rural, a preferência aos grandes proprietários de terra e comerciantes sobre os pequenos, e o apoio a grandes projetos carentes de sentido, mas aparentemente mais prestigiosos. Compartilham responsabilidade os reduzidos impostos sobre o patrimônio dos ricos, ademais uma amplamente estendida “economia mal manejada e corrupção”, assim como a explosão demográfica; e o *background* constituem profundos déficits: uma falta de instituições e mentalidades políticas confiáveis. A causa deste déficit, não só os países ricos, mas também nos pobres, que preferem investir ali onde existem

condições melhores não só na economia, mas também e sobretudo, jurídica e politicamente.

Muitos destes fatores são, certamente, atribuíveis a uma elite de poder, a qual interessa um auto-enriquecimento em lugar do bem estar comum. Sem dúvida alguma, a ordem mundial não é a única responsável por isso, mas tem, sem dúvida uma responsabilidade compartilhada. Pois todo o grupo, que dentro do Estado tem um poder de controle sobre os meios de violência, procura reconhecer o direito internacional como governo legal. Por esse meio, o governo adquire o poder total sobre as matérias primas, ao mesmo tempo o direito, em nome do Estado, de obter créditos, em conseqüência, tem a responsabilidade de provar as dúvidas que induzem os governos à mudança. Dado que ambas prerrogativas despertem o afã do poder e do dinheiro, servem a estabilização da mudança de governos corruptos.

Não se quer que alguém fique mal, é concedida uma ajuda ordenada pela justiça, mas ali onde a necessidade é compartilhada. Neste sentido se impõe uma mudança da concepção atual da soberania, orientada pela mera noção de poder, em direção a um *minimum* de democracia jurídico-estatal. Contudo, não se pode sobreestimar a responsabilidade conjunta. Pois os governos corruptos não costumam reconhecer o direito internacional nem ceder à pressão internacional em direção a um *minimum* de estabilidade jurídica.

Junto às causas de auto-responsabilidade e de responsabilidade originada externamente, o desenvolvimento precário se remonta a um segundo acúmulo de fatores: a uma injustiça massiva e extrema. A justiça corretiva manda indenizar em caso de colonização, escravidão ou expulsão de espaços de vida herdados. Sem embargo, não é toda comunidade pobre que pode invocar indistintamente uma injustiça passada, nem a indenização culpa indistintamente todo o mundo rico. De acordo com o princípio do “causante”, deve, isso sim, responder o respectivo responsável. Por tanto, Grã Bretanha é responsável por suas colônias, assim como são, por exemplo, França, Bélgica, e os países baixos; da Ibero-américa o são Espanha, Portugal, eventualmente também, a causa de posteriores intervenções, os Estados Unidos, enquanto a Escandinávia e a Suíça se excluem, a Alemanha tem comparativamente uma menor responsabilidade.

Um segundo tema é o de se os recursos naturais ou a proteção do clima – inclusive uma extrapolação cuidadosa “da situação ecológica mundial”, expõe perspectivas tão obscuras que a proteção ao meio ambiente cobra uma categoria elevada na ordem jurídica mundial. Certamente, a soberania estatal poderia falar contra a responsabilidade global. Sem embargo, ali onde o meio ambiente é um bem que transcende fronteiras, ela não pertence aos Estados particulares. Não é a renúncia a soberania o que se reclama pelos prejuízos ocasionados além das fronteiras, senão o respeito à soberania de outros Estados.

Sem embargo, ante consideráveis perspectivas de ganância, em relação, por exemplo, aos postos de trabalho e impostos sobre produtos industriais, os

imediatamente implicados assumem os riscos, que os imediatamente implicados, as gerações seguintes, rechaçaram com razão. Aqui se exige a justiça entre as gerações: tendo em conta que a natureza natural, que não é criada por nenhuma geração, é uma propriedade comum da humanidade, toda geração e Estado particular, que tomem algo da propriedade comum, tem que restituir de alguma forma, algo de igual valor. O princípio norteador da justiça reza portanto: a soma da natureza natural e equivalências artificiais (“técnicas”) não pode ser deterioradas. Isso se trata do valor-por-cabeça. Uma geração que se arroga o direito de causar dano ao meio ambiente, com uma população crescente, tem o dever de elevar em igual medida o equilíbrio ecológico. Dado que neste âmbito, o presente vive aos custos do futuro e que esta injustiça só pode ser reparada em um nexo global, se requer uma vez mais a terceira dimensão do direito mundial, a ordem jurídica mundial.

Finalmente, no tocante aos critérios sociais, o direito global universal é responsável pelo espaço onde os Estados particulares não o reconhecem por si sós. Pode-se perguntar realmente, porque a república mundial deve ser responsável? Dois argumentos tentam responder a esta questão: o primeiro, de caráter cosmopolita, se faz relevante onde as ganâncias da economia do povo ocorrem, quase exclusivamente, em uma fina camada social: os prejudicados por causa disso, isto é, a maior parte da população, pode em sua condição de cidadãos do mundo, dirigir-se à república mundial e esperar dela ajuda para obter condições sociais mínimas. O segundo argumento, concernente ao direito internacional, parte da competência das economias nacionais: dado que o afã de aumentar a atração para o capital e as empresas de muitas partes, busca baratear aos competidores os critérios sociais, mas também ecológicos, tais critérios terminam inevitavelmente debilitando-se. Tendo em conta que no marco mundial dos acordos obrigatórios deve se preferir as medidas isentas de coação, os Estados socialmente responsáveis poderiam estabelecer aquelas grandes regiões de livre comércio, que só permitem o acesso a concorrentes que cumprem a condições sociais e econômicas mínimas. Além disso teria que renunciar a imposições comerciais, tarifárias e não tarifárias. Não em última instância se deveria ajudar a desenvolver as exportações das indústrias dos países pobres.

Estas condições são mais fortes do que se imagina. As subvenções do Ocidente superam, como se sabe, sua ajuda ao desenvolvimento em um quarto. E, junto com os elevados arranha-céus, as subvenções são sensivelmente prejudiciais, sobretudo para os países em desenvolvimento, onde estes poderiam ser mais capazes de competir: nos produtos agrícolas. A dupla moral dos ricos, liberalização para eles, mas limitação do comércio deles para com os pobres, custa, por exemplo, muito mais à África, do que ela recebe em “migalhas políticas para o desenvolvimento”.

Esta situação se pode generalizar: em oposição a muitos críticos, o problema reside principalmente não na globalização econômica, isto é, na abertura dos mercados econômicos, financeiros e laborais, senão em sua não-abertura. Se fala

de liberalismo, mas se fecham os próprios mercados: o Ocidente frente aos países em desenvolvimento e estes, tanto entre si, como também frente as nações industrializadas.

Esta situação, uma “política colonial do comércio”, que considera meramente aos países em desenvolvimento como mercados para suas próprias mercadorias, não tropeça, é claro, em “brandas” obrigações como a compaixão e o amor ao próximo, mas sim contra a “dura” justiça, inclusive contra sua mais humilde concepção, a imparcialidade. No lugar de um mercado mundial livre, ao qual tenham direito, por igual, todos os países, se dá um auto-privilegio dos países ricos, e, ao mesmo tempo, uma discriminação aos pobres.

O preço da alternativa, uma política mercantil justa no lugar de uma colonial, é, sem embargo, alto. Consiste em um bem consideravelmente valioso: na perda dos postos de trabalho, já que se ajuda aos países pobres com a indústria de exportação. E se perdem ainda mais postos de trabalho quando se suspende no próprio país a subvenção dos postos de trabalho carentes de futuro. Se no lugar disso se investe no futuro, em educação e ciência, se criam realmente novos postos de trabalho.

No começo destas reflexões existiam dúvidas acerca do sobrepeso da chamada justiça social. Ela, sem dúvida, não conduz a uma rejeição total. Contudo, existe algo que resulta indubitavelmente inadmissível, o que é independente da questão de se as dúvidas se encontram ou não justificadas: quem enche a boca com a ressonante expressão “justiça social” não deveria esquecer que a cada um dos poucos recém-nascidos na Alemanha no momento de nascer se lhe entrega um “bônus”, a saber, de 200.000 euros, em palavras: quatrocentos mil marcos, o valor correspondente a uma casa própria. E quem fala a escala mundial de justiça social, sem permitir aos países em desenvolvimento postos de trabalho que coloquem em perigo os próprios postos de trabalho – se não no mesmo número, sim em uma pequena parte-, quem segue esta amplamente expandida “cultura da justiça”, contradiz a essência da justiça, que descansa na igualdade: em nenhum caso medir com duas medidas.

Antes que se cansem, vou fazer o balanço: apesar das diferenças culturais, existe um conceito de justiça globalizante, apoiado pelo olhar exemplar para outras culturas e épocas. O conceito não começa com as pretensões arbitrárias sobre os demais, mas sim como uma exigência a si mesmo. Se a justiça pessoal é reconhecida no mesmo que a administração da justiça, que tem uma mesma origem, se reconhece então aquela parte da justiça global, que tem uma abertura nada desprezível sobre a justiça distributiva. Tal parte é independente da limitação dos recursos naturais. Para que a admissão dela não seja efetiva apenas dentro dos Estados, mas também entre os Estados que há tempos estão globalmente conectados, se necessita, assim mesmo, de uma ordem jurídica global. Este abandona tanto a supremacia legitimadora como a política aos Estados particulares e suas grandes uniões

regionais como a União Européia. Em consequência, não se tem que temer nem uma ingovernabilidade “anarquista” nem uma ditadura mundial anarquista.

A justiça global aqui esboçada se encontra com duas estratégias, as quais reduzem a justiça às exigências que somente se faz aos outros: os países em desenvolvimento reclamam a participação nas riquezas do mundo, mas elidem prazerosamente a tarefa de velar em seus países pelas justiças independentes dos recursos naturais, pelos direitos dos cidadãos, por uma administração da justiça livre de corrupção e pela garantia dos direitos humanos. Dado que estas justiças são independentes de seus recursos naturais, os países ricos, ao contrário, não tem problemas em exigi-las. Eles, portanto, se negam prazerosamente aquela justiça que diz: se existe um comércio mundial livre, que seja sem privilégio para os ricos e discriminação dos países pobres ali onde os recursos se encontram afetados. Em última instância não existe recurso tão valioso quanto os postos de trabalho.

Reflexões mais próximas destas questões em: O. H. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, C. H. Beck 2002; *Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger – Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung*, C. H. Beck: München, 2004, für eine gedrängte Fassung s. O. H., *Gerechtigkeit – Eine philosophische Einführung*, C. H. Beck: München 2007, Portugiesisch: Porto Alegre 2003.

Bibliografia Citada:

HÖFFE, O. (Hrsg.). *Lesebuch zur Ethik*. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Beck: München, 2007.

_____, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, Beck: München, 2002. Portugiesisch: Martins Fontes: São Paulo, 2005. Englisch: Kluwer, 2007.

KANT, I. *Zum ewigen Frieden*. In Akademie Textausgabe, Bd. VIII 341-386, de Gruyter: Berlin, 1968.

POGGE, T. (Hrsg.). *Global Justice*. Blackwell: Oxford, 2003.

RAWLS, J. *A theory of Justice*. Harvard University Press: Cambridge/ Mass, 1971.