

UMA MORALIDADE GLOBAL PARA A COMUNIDADE GLOBAL EMERGENTE?

James A. Stegenga

*Depto. de Ciências Políticas — Univ. Purdue
Instit. de Estudos Avançados de Religião — Univ. Chicago*

Sumário: Uma moralidade global para a comunidade global emergente? Este artigo trata da seguinte questão: pode-se desenvolver um código moral global que sirva como fundamento moral essencial para as práticas e instituições cultas tão necessárias para que a comunidade humana sobreviva e prospere durante o século XXI e seguintes? A proposta do artigo é delinear várias abordagens promissoras no sentido de se chegar a tal sistema cosmopolita de valores: um esforço deontológico que afirma: as regras morais são universais e absolutas, uma resposta contratista que diz que o sistema global incentiva regras globais de justiça, respostas ecumênicas derivadas dos materiais da religião comparada, as intuições da sociobiologia relativas à dimensão moral de nossa natureza humana comum e a explosão do direito internacional enquanto manifestação de ideais morais universais.

Summary: A common global morality for the emergente global community? This paper addresses this question: can a common global moral code be developed that could serve as the essential moral foundation for those enlightened practices and institutions so necessary if the human community is to survive and thrive during the 21st century and beyond? The paper responds by sketching several promising approaches for such a cosmopolitan value system: a deontological effort to insist that moral rules are universal and absolute, a contractarian answer that the global system encourages global rules of justice, ecumenical answers from the materials of comparative religion, sociobiology's insights into the moral dimension of our common human nature, and the explosion of international law as a manifestation of universal moral ideals.

Este agradável pequeno planeta de água hospeda atualmente uma comunidade de mais de cinco bilhões de seres humanos espalhados por quase toda a sua superfície. É, certamente, uma comunidade pluralística. Os cinco bilhões têm dúzias de cores diferentes, falam milhares de línguas, estão organizados — geralmente de modo livre — em milhares de tribos ou povos. São inspirados por uma dúzia de religiões principais ou sistemas de crenças e dúzias de religiões menos importantes ou movimentos quase religiosos. Seus milhares de culturas apresentam uma diversidade estonteante de hábitos, costumes e estilos. Politicamente, o Estado territorial predomina, com duzentos governos de tipos variados recolhendo impostos, tentando manter a ordem interna, fornecendo serviços e obtendo ou exigindo em troca lealdade por parte dos cidadãos. É uma comunidade global perpassada por cisões e conflitos, às vezes bastante sangrentos.

Mas parece ser cada vez mais exato pensar nosso planeta como uma comunidade. Praticamente, todos os seres humanos, em todos os lugares, reconhecem que as outras pessoas são como eles, membros da mesma espécie, biologicamente dependentes dos recursos do planeta para satisfazer as mesmas necessidades básicas, “todos no mesmo barco”.

As comunicações no século XX contribuíram para esta situação, com as imagens de televisão sendo transmitidas dos recantos mais distantes aos vilarejos mais remotos, de modo que todos hoje têm um tipo de informação diária que só uma pequena elite que lia livros e folheava a *Revista Geográfica Nacional* tinha cinquenta anos atrás. Fica cada vez mais claro para a maioria de nós que cada um é irmão ou irmã do outro. Fenômenos transculturais como a matemática, as ciências naturais e a tecnologia também contribuíram para nos ligarmos de modo cada vez mais forte. Não há a matemática africana que difira da chinesa, ou a física mexicana que surpreenda um físico australiano, ou mesmo processos industriais particulares europeus ou japoneses. Uma cultura global começou a ser formada, dominada por fatores, forças e descobertas que não conhecem fronteiras tribais ou nacionais.

O comércio global também transcendeu as velhas e obsoletas fronteiras, à medida que o capital, os materiais, os produtos manufaturados, os diversos serviços, e mesmo a mão-de-obra assumiram um estágio global em todo o planeta, às vezes numa velocidade surpreendente e com profundas conseqüências. Os países comerciais, como o Japão e a Alemanha, agora competem com as tradicionais superpotências armadas, os Estados Unidos

e o que sobrou da União Soviética, enquanto atores influentes nos negócios internacionais. A eles se reúnem as empresas comerciais transnacionais, algumas das quais têm riquezas, poder e âmbito de ação superiores aos da maioria dos governos nacionais. O sistema econômico internacional envelheceu.

Também já faz sentido falar num sistema político global, embora talvez em estágio primitivo, com estruturas apenas embrionárias quando comparadas com as estruturas políticas dos Estados territoriais estabelecidos. Se a maioria das sociedades domésticas se preocupa com a escassez, com desigualdades e divisões de todo tipo, também a sociedade internacional se vê perpassada por divisões ideológicas, étnicas e econômicas. Se, na sociedade doméstica, grupos e partidos diferentes desenvolvem-se, a fim de organizar disputas políticas, também internacionalmente surgem alianças e coalizões. No âmbito doméstico, desenvolveram-se procedimentos legais e atividades políticas, a fim de enfrentar as competições, conciliar disputas, alocar recursos e regular conflitos; a diplomacia é o análogo internacional da política doméstica e os procedimentos legais internacionais são tão ativos quanto os processos legais na maioria dos Estados territoriais atuais. Quando os esforços legais e políticos falham no nível doméstico, a violência, como última instância, torna-se revolução ou guerra civil; e, naturalmente, a guerra entre Estados ainda é uma possibilidade, embora tais guerras 'civis' na comunidade política global não sejam tão frequentes quanto possa parecer, uma vez que a maior parte das guerras da última metade de século foram internas, e os quarenta Estados mais ricos e mais poderosos do planeta parecem ter renunciado à guerra entre si como perigosa demais e não mais um meio sensato. Considera-se que a comunidade política global não conta com as mesmas instituições de autoridade que caracterizam os duzentos Estados territoriais que a compõem. Mas há, na verdade, um aparato administrativo global razoável: agências especializadas, funcionais; o complexo das instituições das Nações Unidas; 50.000 organizações e associações não-governamentais; alianças e organizações político-militar-econômicas; coalizões *ad hoc* entre Estados importantes que têm a habilidade de fazer as coisas acontecer ('autoridade' baseada em poder efetivo, que é tudo o que as 'autoridades' da maioria dos Estados do mundo podem invocar para legitimar suas ações). E, de qualquer maneira, a maioria dos governos não parece ser mais capaz de administrar as coisas domesticamente do que o aparato administrativo global embrionário, em nível internacional; a maioria dos governos não promove a ordem doméstica ou a justiça distributiva, preservando liberdades e propriedades, ou regulando o comércio, melhor do que o aparato global

no presente. Será que o sistema político global parece realmente tão diferente ou mais primitivo que os sistemas políticos da Nigéria, das Filipinas ou mesmo do Brasil ou da China?

Sem estender a argumentação, suporei, para poder continuar com a discussão, que temos efetivamente uma comunidade humana global nos sentidos biológico, ecológico, mental (consciente), social, cultural, tecnológico, econômico, político e institucional.

Também gostaria de mencionar, de passagem, a crença comum de que esta é uma família global em crise. Temos uma lista preocupante de problemas sérios que ameaçam o bem-estar, ou mesmo a sobrevivência da família, problemas descritos longamente em todas as edições de todos os jornais do mundo: *a guerra*, principalmente a guerra desenvolvida com armamentos tecnologicamente sofisticados, amplamente produzidos e distribuídos globalmente (mísseis, aviões, navios, armas químicas, biológicas e nucleares, etc.); *a deterioração ecológica* causada pelo esgotamento dos recursos renováveis e não-renováveis (terras férteis, água potável, minerais, combustíveis fósseis, espécies animais e vegetais) e pela poluição das terras, águas, da atmosfera e da biosfera; *a pobreza*, a degradação e a desordem dela resultante que devastam as partes do mundo onde vive mais da metade de sua população; *a fragilidade* da maior parte do aparato administrativo global embrionário, rapidamente mencionado acima; *os conflitos étnicos, religiosos e raciais* em muitos lugares; *a incompetência e a corrupção predominantes* na maioria das elites do planeta, governantes e outras; exemplos de negligência, indiferença, abuso e crueldade tão pavorosos que desencadeiam um ódio compreensível. Com tal lista de desafios, a questão se impõe: a comunidade humana global será capaz de encaminhar esses problemas, encontrar e implementar soluções, sobreviver, progredir, curar-se e prosperar? O aparato administrativo embrionário e seus processos poderão ser fortalecidos e utilizados com sucesso? Esses processos e estruturas são suficientemente sólidos — cultural, social, psicológica e moralmente — para serem ampliados e utilizados sem entrar em colapso?

Este trabalho visa abordar essa última questão. Qual é a fundamentação ideacional de todos esses esforços, processos e instituições? Há, na fundação da arriscada experiência da família humana, uma reunião adequada de idéias e ideais universalmente adotados (ou pelo menos muito amplamente)? Faz sentido falar atualmente em um código moral global para a comunidade global, um conjunto coerente de noções normativas inter-relacionadas para guiar a atividade humana, para incentivar

ou guiar algumas coisas enquanto desestimula ou condena outras, para possibilitar julgamentos amplamente concordados, para permitir e legitimar processos e estruturas globais, para ultrapassar os mais restritos códigos tribais particulares ou os códigos nacionalistas e superar as alegações do relativismo cultural e ético? Se for ainda muito cedo para falar sobre um código moral global, poderemos, pelo menos, discutir, brevemente, como tal código cosmopolita poderia um dia ser desenvolvido (ou descoberto)?

Pretendo examinar duas promissoras tentativas recentes que, pelo menos, sugerem como poderemos proceder para desenvolver (ou descobrir?) essa fundamentação moral/ideológica cosmopolita para a humanidade e mesmo, de alguma forma, analisar as medidas efetivas que objetivam tal código comum. Uma delas é o "universalismo conceitual" de Nicholas Rescher, uma pauta deontológica exposta de maneira clara, veemente, apaixonada mesmo, e (pelo menos para este leitor) persuasiva, no seu livro *Moral Absolutes: An Essay on the Nature and Rationale of Morality*, 1989. A outra, para aqueles que são injustificadamente céticos com relação a esforços deontológicos, é a proposta do "contratismo global" de Charles Beitz, no seu livro *Political Theory and International Relations*.

Rescher e Beitz compartilham o pressuposto antropocêntrico da maioria dos moralistas que acredita que a vida humana é, de algum modo, especial, que todas as pessoas, em todo o mundo, têm um valor ou uma dignidade intrínsecos. Os humanos são "privilegiados". Nenhum dos dois fundamenta esse privilégio teologicamente, invocando Deus, um relato do Gênesis que confere um estatuto especial às pessoas, uma demonstração da Encarnação ou uma visão da importância especial ou da santidade do ser humano. Ambos parecem simplesmente pressupor a qualidade especial da vida humana, a posição suprema das pessoas em qualquer lista de assuntos morais que mereça a consideração de agentes morais (humanos). Embora esse privilégio possa não parecer bem-fundado aos moralistas ambientalistas que tendem para uma posição teológica ou àqueles que, mais recentemente, tendem a uma posição biocêntrica, que questionam proposições antropocêntricas e que desejam estender ou mesmo rever a lista ortodoxa de temas morais ordenados; de alguma maneira, privilegiar pessoas realmente parece necessário se pretendemos conseguir uma ampla aceitação dos esforços para se conceber um código global. Assim, Rescher e Beitz concordam que o que conta acima de tudo, e que deve ser tratado com seriedade em qualquer esquema moral, são as vidas das pessoas, sua saúde, seus interesses, suas necessida-

des, direitos, bem-estar, dignidade e felicidade. Mas a partir desse ponto, à medida que pretendem nos apontar o caminho para o cosmopolitismo, os dois autores divergem. Vou analisá-los um por um, começando por Rescher (por nenhuma razão em particular).

O universalismo conceitual de Rescher

Rescher argumenta insistentemente que, por conceito ou definição, “um código moral é um corpo de normas que determina o que é certo e o que é errado no governo das ações das pessoas, em questões nas quais os interesses legítimos de seus companheiros estão em questão” (p. 3). Mas se devemos nos comportar moralmente devemos levar em consideração as necessidades, reivindicações, os direitos, desejos e sentimentos dos outros. “No coração da moralidade está a *benevolência* — o devido cuidado com os interesses das pessoas-em-geral” (p. 6). Ou, “O cerne da moralidade é que é nossa dívida para com os outros, enquanto seres racionais, comportar-nos tendo em vista seus interesses” (p. 7).

E mais, “princípios morais válidos são universais quanto à *obrigação*, determinantes (pelo menos em princípio) para todas as pessoas igualmente. Faz parte do próprio conceito de regra moral que esta regra seja universal para todos seus usuários em potencial” (p. 9). As obrigações subsumidas aos princípios só serão válidas se os princípios morais forem universalmente válidos. Para Rescher, obrigação e universalidade estão implicadas no próprio conceito de moralidade, distinguindo claramente a moralidade de meras normas ou costumes tribais. “Se efetivamente há princípios morais, eles deverão estipular obrigações e direitos para todos igualmente” (p. 12).

E a moralidade é também universal quanto ao *beneficiário*. “A moralidade é inerentemente universal no que se refere ao âmbito de seus beneficiários” (p. 13). Todas as pessoas, em todo o mundo, têm o direito de ter seus interesses levados em consideração por parte de todos os agentes morais em todo o mundo. Diferenças de cor, filiação tribal, nacionalidade, gênero, afiliação religiosa ou identidade cultural são simplesmente moralmente irrelevantes, se somos obrigados a considerar os interesses das pessoas, *enquanto pessoas*, quando agimos.

Quais são esses interesses que todos nós devemos levar em consideração? São “as coisas necessárias para que qualquer tipo de criatura inteligente possa levar uma vida de boa qualidade” (p. 17). Portanto, nossas necessidades básicas — biológicas e psicológicas — determinam nossos interesses que, por sua vez, tornam-se direitos que merecem nosso respeito, ou que, na verdade, exigem moralmente nosso respeito. “As exigências da moralidade são universais do ponto de vista do beneficiário porque ao atendê-las comprometemo-nos em beneficiar as pessoas indiscriminadamente, compreendendo que elas fazem parte de interesses universais que todas as *pessoas* — todos os seres racionais — compartilham igualmente” (p. 18).

A moralidade difere crucialmente dos costumes, o que, portanto, supera as alegações de relativismo cultural, porque a moralidade refere-se não apenas à ação efetiva, mas também às razões e aos motivos para agir.

“O cerne da diferença entre moralidade e costumes é, portanto, uma diferença relativa à justificação *racional* que determina a conformidade às regras. Será uma questão de *conformidade* (‘Agimos deste modo; portanto, se você deseja ser um de nós você também deve agir deste modo’)? Se for, estaremos lidando com costumes. Ou seria uma questão de *obrigação* ou *dever* (‘É deste modo que alguém *deve* agir porque, de outra forma, estará prejudicando o interesse de outros’)? Se for, estaremos lidando com moralidade. A diferença essencial reside na questão da ‘razão por que agimos’” (p. 29).

A moralidade, portanto, por oposição aos costumes, insiste, conceitualmente ou por definição, na uniformidade universal no que se refere aos princípios fundamentais. A moralidade, enquanto empreendimento, é conceitualmente *sobre* princípios fundamentais universais.

Rescher está disposto a reconhecer que esses princípios fundamentais universais geram regras subordinadas que diferem de sociedade para sociedade. Variações culturais podem ser aceitas no nível da implementação, uma vez que as variações refiram-se a modos culturalmente variáveis de cumprir os princípios primeiros universais que definem o empreendimento como “moralidade”. “A moralidade implica a adaptação de princípios universais referentes à salvaguarda dos interesses das pessoas a condições locais” (p. 47). Naquilo que chama de “hierarquia de implementação”, os princípios últimos são chamados de “objetivos caracterizadores” (e.g.: o devido cuidado com os interesses dos outros) e “princípios e valores básicos” (e.g.:

honestidade); normas subordinadas são chamadas de “regras dominantes” (Não minta!), “diretivas operacionais”, e “regulamentos particulares”. É permitida a variação cultural nesses níveis subordinados: culturas diferentes elaborarão regras diferentes de implementação. Mas nos “níveis mais elevados ... simplesmente não há espaço para qualquer discordância quanto à moralidade”. Se alguém não reconhece os objetivos, os princípios e valores fundamentais que caracterizam o empreendimento moral como tal, estará simplesmente tratando de algo totalmente diferente. Em qualquer discussão relativa à *moralidade* esses fatores são simplesmente *dados* (p. 51).

Se a carpintaria é conceitualmente definida como o uso de ferramentas, madeira e pregos para fazer coisas, inevitavelmente teremos de admitir muitas variações no processo e nos seus resultados sem ter de concluir que um trabalhador não está fazendo carpintaria ou que o produto de um outro não se encaixa em nossa definição. Mas se vemos outro trabalhador utilizando pano, linha e agulhas para produzir uma fronha bordada, temos o direito de dizer que ele não está fazendo carpintaria. De modo semelhante, “uma doutrina absolutista de moralidade única, no nível dos princípios básicos da moralidade, é portanto perfeitamente compatível com uma pluralidade circunstancialmente diversificada de códigos morais no nível das regras concretas de funcionamento” (p. 57).

Mas, “regras de nível inferior devem — se forem válidas — preservar um ‘vínculo de subordinação’ com relação às abstrações de nível mais elevado” (p. 55). Dessa forma, a moralidade é salva do colapso ou do deslize que leva do relativismo à indiferença ética, que por sua vez leva ao niilismo ético do “qualquer coisa vale”.

A moralidade, para Rescher, é também “um empreendimento inerentemente racional e objetivo” (p. 70). Não é, como alguns alegam, um assunto totalmente subjetivo, uma questão de gosto, ou meramente de ponto de vista. Uma vez que nos comprometemos com o dever de cuidar dos interesses dos outros, podemos na verdade descobrir objetivamente quais são esses interesses (interesses e direitos baseados em necessidades biológicas e psicológicas facilmente discerníveis e bastante bem estabelecidas); e podemos também saber quais ações protegerão ou promoverão e quais prejudicarão ou limitarão esses interesses.

“A moralidade é portanto uma questão de razão e não de escolha arbitrária (subjetiva). Os valores morais (honestidade, bon-

dade, etc.) repousam num princípio regulador — o valor da pessoa e a exigência (moral) de se levar em consideração os interesses dos outros nas nossas próprias ações ... Não *escolhemos* ou *fabricamos* valores morais, mas os *aprendemos* ao refletir sobre o que é exigido para se preservar os melhores interesses das pessoas” (pp. 75-76).

Portanto, a moralidade “conceitualmente determinada” de Rescher é muito claramente uma resposta à questão: que deve ser feito? Todas as pessoas em todo o mundo têm os mesmos deveres fundamentais com relação a todas as pessoas em qualquer parte do mundo, que têm o direito de esperar e exigir que as ações de todos os outros agentes levem em consideração seus interesses. Os agentes morais que agem dentro de suas prerrogativas oficiais enquanto governantes, deputados, curadores ou administradores estão também obrigados por essas exigências; mesmo quando cedem seu poder em favor ou em nome de súditos, cidadãos, acionistas ou investidores, são obrigados a levar em consideração os interesses de todas as pessoas do planeta.

Rescher parece permitir algumas preferências. Talvez os interesses de familiares ou de acionistas conttenham mais do que os interesses de estrangeiros ou competidores, talvez um curador ou um deputado deva mais consideração aos interesses de seus tutelados ou eleitores do que aos de outros, embora eu pense que ele não seja claro sobre este ponto. Mas sua argumentação geral é claramente uma posição cosmopolita e uma contribuição positiva ao desenvolvimento (ou descoberta) de um código global que fundamente o empreendimento social global.

O contratismo global de Beitz

Outro modo de defender um código moral global enquanto possibilidade ou mesmo exigência é começar pelo reconhecimento, observado acima, de que há uma comunidade global (pelo menos emergente) e então investigar as implicações normativas deste desenvolvimento histórico. Este é o projeto de Charles Beitz. Ele amplia para o nível global as noções contratistas dos princípios de comunidade e de justiça que Hobbes, Locke, Hume e Rawls estabeleceram no nível nacional.

Com a economia mundial tornando-se cada vez mais integrada como conseqüência da matemática e da ciência transculturais,

assim como das tecnologias resultantes nas áreas de manufatura, comunicações e transportes, “as relações internacionais cada vez mais se assemelham à sociedade doméstica em vários aspectos relevantes para a justificação de princípios de justiça social (doméstica)” (p. 128). A noção contratista é que a sociedade é um “empreendimento cooperativo para vantagem mútua” (p. 130, citando Rawls). Atualmente, há o suficiente deste tipo de atividade cooperativa em nível global, especialmente na esfera econômica, que justifique falar de uma sociedade global. Portanto, é chegada a hora de estender para o nível global os princípios contratistas da justiça social que foram inicialmente elaborados para o governo das sociedades nacionais e domésticas.

Para os contratistas, o objetivo moral principal de uma sociedade é a justiça, principalmente a justiça distributiva. O objetivo moral é fazer com que, de algum modo, os benefícios e os encargos, os direitos e os deveres correlativos sejam justamente distribuídos entre os cidadãos. A resposta mais recente à questão quanto a que princípios aplicar é a sugestão de John Rawls que diz que devemos imaginar contratantes hipotéticos naquilo que chama “a posição original”, propondo-se a tarefa de estabelecer regras de justiça para uma nova sociedade. Devemos ainda imaginar que eles trabalham atrás de um “véu de ignorância” que os impede de saber quais seriam seus próprios papéis pessoais no esquema que estão concebendo. Rawls argumenta que eles tenderiam a favorecer um esquema que distribuisse partes iguais dos benefícios e dos encargos e que permitisse variações desse princípio de igualdade apenas se as desigualdades funcionassem em benefício dos menos favorecidos (o chamado princípio da diferença). É difícil evitar uma conclusão radical se reunirmos todas essas peças:

“Se as sociedades do mundo devem, atualmente, ser concebidas como sistemas abertos e completamente interdependentes, o mundo como um todo se encaixaria na descrição de um esquema de cooperação social, e os argumentos para os dois princípios seriam aplicáveis, *a fortiori*, no nível global. Os princípios de justiça para a política internacional seriam os dois princípios para as sociedades domésticas como um todo, e este seria um resultado muito radical, se levarmos em conta a tendência para a igualdade do princípio da diferença” (p. 132).

É suficiente para Beitz que os cinco bilhões de habitantes do planeta não mais vivam em sociedades tribais ou nacionais isoladas, auto-suficientes, com princípios de justiça aplicáveis apenas até a fronteira da vila ou do Estado territorial. Ao contrário,

eles vivem atualmente numa sociedade global que produz benefícios e encargos em âmbito global sem levar em conta as fronteiras obsoletas da tribo ou do Estado. Se somos moralmente obrigados a buscar a justiça nessa comunidade global, devemos aplicar métodos semelhantes aos de Rawls, para obter princípios provavelmente muito semelhantes aos de Rawls, que devemos tentar reduzir a regras operacionais que podem e devem ser implementadas. Parece tornar-se necessária uma redistribuição radical dos recursos naturais planetários que são atualmente distribuídos bastante desigual e cada vez mais escassamente. Devemos também trabalhar a favor de uma redistribuição radical da riqueza produzida e desigualmente distribuída nos últimos cinco séculos, quando as potências energéticas do norte operaram sem levar em conta os princípios da justiça distributiva global que deveriam ter sido desenvolvidos e aplicados assim que essa economia global começou a produzir (globalmente) benefícios e encargos, que, por sua vez, deveriam ter sido distribuídos eqüitativamente.

Compensações deveriam ser pagas agora, melhor tarde do que nunca, aos descendentes das vítimas dessa sociedade global que tem operado injustamente por cinco séculos com resultados tristemente injustos, à medida que a crescente interdependência ampliou a defasagem entre os povos ricos e pobres (explorados). As providências para se distribuir com justiça os bens e deveres globais futuros devem ser inspecionadas. Um novo experimento mental deve envolver contratantes hipotéticos de muitos países, trabalhando a partir de princípios globais de justiça distributiva a serem apresentados ao mundo, e operando atrás de um véu de ignorância, de modo que cada um deles não saberia quando ele ou ela emergeria, se ele ou ela se encontraria em Londres ou Burundi, no Japão ou em Daccar, como professor ou como vendedor de rua, como um cidadão de um país que promove a defesa de direitos, ou, ao contrário, como um cidadão de uma tirania atrasada. Se estes fossem os limites de seus possíveis destinos, nossos contratantes hipotéticos iniciais provavelmente produziriam um código global baseado em princípios rawlsianos, um ideal pelo qual caberia a nós e a nossos descendentes lutar para realizar. Nesse processo, as fronteiras e as reivindicações de tribos e Estados progressivamente perderiam sua importância prática à medida que sua relevância econômica já tivesse sido apagada e que sua significação moral já tivesse sido minada. Portanto, uma abordagem contratista (geralmente pensada para apoiar os Estados e o relativismo ético) torna-se, no trabalho de Beitz, uma abordagem poderosa para desenvolver (ou descobrir) um código moral cosmopolita, global, centrado no valor da justiça.

Apoio da religião comparada?

As grandes religiões que produziram muitas de nossas normas éticas não nos deram conjuntos de normas altamente diferenciados? Se esses conjuntos fossem justapostos, não teríamos diferenças agudas e aparentemente irreconciliáveis que condenariam qualquer projeto cosmopolita? Talvez. Mas (1) talvez a comparação também revelasse pontos comuns; (2) talvez as diferenças não fossem tão fundamentais ou inabordáveis como possam parecer à primeira vista; (3) talvez, à medida que cada religião e seu conjunto de normas continuem a ser interpretados, as diferenças possam ser diminuídas ou reinterpretadas de modo conciliador.

Cada uma das grandes religiões atribui um significado especial à vida humana, à dignidade humana e à importância da conduta eticamente correta. Pode-se encontrar em todas as grandes religiões alguma variação da noção ética central da preocupação com o outro, ou da benevolência (expressa em alguns dos Dez Mandamentos; no programa ético estruturado do Sermão da Montanha; nas injunções islâmicas que estendem a hospitalidade e a caridade a todos; nos deveres humanitários implicados no *Dharma* hindu; no conceito budista de *Metta* que recomenda benevolência e amor; no *Jen* do Confucionismo, traduzido como bondade, compaixão, generosidade, e no *Li* como conduta adequada em relação aos outros). Cada profissão de fé põe uma concepção de justiça bastante semelhante no centro ou próximo ao centro de seu esquema ético, a justiça sendo geralmente definida como proibidade ou equidade, temperada com misericórdia e perdão. Os “cinco grilhões” do Budismo (luxúria, ódio, ilusão, orgulho, visões falsas) são muito semelhantes aos sete pecados capitais cristãos (orgulho, cobiça, luxúria, ira, gula, inveja e preguiça). Se procurarmos nos textos fundamentais das religiões orientais, acabaremos por encontrar concepções análogas às virtudes cardeais de Platão ou Agostinho: sabedoria, prudência, coragem, firmeza, temperança e justiça. Os grandes princípios de *imparcialidade* e *reciprocidade* são encontrados em todas as grandes religiões e em cada uma delas encontram sua expressão através de uma variação da regra básica da reciprocidade. Cada uma delas prega a honestidade e condena a falsidade. Cada uma se oferece como um esquema universal, acessível a todos os que escolhessem a aliança, ou o *sharicah*, ou o caminho óctuplo budista, ou o *Li* inspirado em *Jen*; cada uma é conceitualmente comprometida com o cosmopolitismo. Cada uma está sendo continuamente reinterpretada à luz das realida-

des de hoje e uma vez que essas “realidades” cada vez mais envolvem pressões transculturais no sentido de uma uniformidade, as diferenças entre as religiões são vulneráveis. Na comunidade global esboçada no início deste artigo, será cada vez mais difícil manter o tratamento islâmico dado às mulheres. A resignação passiva pregada pelo hinduísmo cederá às noções modernizadoras de mudança, reforma e progresso mundiais. O autoritarismo sugerido pela noção islâmica central de submissão será reinterpretado, a fim de acomodar a pressão mundial por esquemas políticos e legais participativos e mais abertos. Portanto, o projeto cosmopolita pode ser ajudado, em vez de impedido, através de um exame aberto e ecumênico dos materiais da religião comparada. (Ou seria isso apenas imaginação minha? Será que, enquanto cientista político que sabe muito pouco sobre religião comparada, não estou percebendo alguma diferença crucial e irreconciliável entre as diversas e complicadas religiões do mundo? Será que o fundamentalismo está vencendo a luta contra o ecumenismo?).

Um impulso da sociobiologia

Alguns trabalhos interessantes têm sugerido que pode haver uma base biológica para o cosmopolitismo que buscamos. Sob a pressão da seleção natural, o altruísmo familiar e o altruísmo recíproco posterior desenvolveram-se porque seu desenvolvimento era adaptativo. O altruísmo familiar torna-se a base biológica para o nepotismo posterior, lealdade grupal (impulsos nós-eles), etnocentrismo, patriotismo e nacionalismo. Estes, por sua vez, estão freqüentemente ligados com agressividade, destrutividade e conflitos intragrupais. Este certamente não é o caminho para o cosmopolitismo.

Mas a evolução do altruísmo pode também ter gerado nossas emoções morais à medida que desenvolvemos sentimentos de culpa, gratidão, indignação (com relação à desonestidade ou ao egoísmo), compaixão, nossa preocupação cada vez mais abstrata com a bondade e a maldade, nossa tendência a moralizar.

Nosso equipamento fisiológico também tornou possível o pensamento abstrato, a linguagem, a lógica, a imaginação (que incentiva o desenvolvimento de importantes princípios morais tais como a imparcialidade, a reciprocidade, e a extensão transcultural de normas, ao capacitar cada pessoa a imaginar-se na posição do outro).

A seleção natural também incentivou o desenvolvimento de hábitos de conformidade e obediência às regras tribais, ampliando as possibilidades de sobrevivência e promovendo a procriação.

Portanto, quando o genótipo humano foi estabelecido 60.000 anos atrás, antes das grandes migrações, as pessoas estavam geneticamente "programadas" para o altruísmo, a imparcialidade, a reciprocidade, a moralização, o pensamento abstrato, a consciência moral, a lógica, a conformidade, a obediência, a imaginação, a compaixão e o estabelecimento de regras. Esses são os elementos que se combinaram para produzir, por oposição à moralidade grupal, o que os sociobiólogos e muitos moralistas chamam a moralidade padrão. E se a moralidade padrão é informada por impulsos biológicos, é claramente um fenômeno transcultural (porque pré-cultural); a moralidade padrão tem uma inexorável lógica universalizadora que prevalecerá, com o tempo, sobre a moralidade grupal enraizada menos profundamente, que produz códigos tribais particulares. O cosmopolitismo, com raízes profundas e universais, eventualmente triunfará.

O direito internacional como manifestação

Finalmente, parece perfeitamente sensato considerar o Direito Internacional, em rápido desenvolvimento, como a manifestação concreta da moralidade global, como a codificação de normas morais globais. Às vezes, os princípios morais subjacentes são explicitamente invocados nos preâmbulos ou pelos redatores no processo legislativo; em outros casos, os princípios subjacentes não estão manifestos, mas claramente implicados pelo propósito e no texto do documento legal. Várias ilustrações serão suficientes para demonstrar que essas leis *são* baseadas, ou *devem ser* baseadas, em normas morais universais.

A legislação internacional do conflito armado que deve governar o recurso à guerra e a condução da guerra é claramente baseada em princípios morais elaborados por filósofos e teólogos ocidentais. Os princípios normativos da necessidade, proporcionalidade, humanidade, discriminação ou imunidade não-combatente, a conduta cavalheiresca e honrosa, todos estão subjacentes às centenas de provisões legais específicas neste rico ramo do direito internacional, que todos os Estados, governantes e soldados devem respeitar.

O Direito Comercial Internacional, que regula diferentes níveis de transação em ritmo acelerado entre todos os povos em todo o mundo, certamente deve ser baseado em princípios universalmente aceitos tais como o respeito pela propriedade, o dever de honrar promessas (contratos), honestidade e a transação justa.

O documento principal do Direito Internacional, a Carta das Nações Unidas, impõe claramente obrigações legais moralmente fundadas a todos os governos do mundo, incluindo aqueles poucos que não são membros. Todos são obrigados a evitar o uso da força, a respeitar as fronteiras dos Estados e a independência política dos povos, a cooperar na resolução de conflitos e oferecer ajuda mútua de modos diversos. Embora esta carta tenha sido redigida por líderes e juristas ocidentais, e portanto reflita o pensamento europeu, seus princípios e obrigações foram inteiramente acatados, após ampla discussão em 1970 na Assembléia Geral das Nações Unidas que, naquela época, incluía diversos governos de nações que tinham sido colônias em 1945, na África e na Ásia, governos de povos não-ocidentais inspirados por diferentes religiões, ideologias e ideais culturais, mas governos que, no entanto, "assinaram" e aceitaram voluntariamente a Carta com suas obrigações legais e normas morais subjacentes.

Já foi apontado que o Direito Internacional é um direito inter-estatal e intergovernamental que dá atenção excessiva às fronteiras entre os Estados, que privilegia as tribos e as prerrogativas dos governos, enquanto negligencia os direitos e interesses do povo que a moralidade padrão deve tratar como sendo sua preocupação principal. Mas, por outro lado, a legislação internacional dos direitos humanos tem, efetivamente, como seu cerne os direitos dos indivíduos em todas as partes do mundo, direitos a necessidades básicas tais como segurança, sobrevivência, liberdade pessoal e participação significativa na vida da comunidade. Os direitos implicam deveres correlativos para todas as pessoas no mundo inteiro (inclusive os que ocupam posições de poder) de respeitar esses direitos, não infringi-los ou violá-los, e ajudar a promover seu exercício. A Carta Internacional de Direitos Humanos — o nome dado à combinação do Preâmbulo e dos Artigos 1, 55 e 56 da Carta das Nações Unidas, da Aliança Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, da Aliança Internacional de Direitos Cívicos e Políticos, e do Protocolo Opcional da Aliança Internacional de Direitos Cívicos e Políticos — passou a vigorar em 1976 e compromete todos os governos no sentido de se preocuparem com direitos fundados na dignidade de todos os povos em todo o mundo. À medida que os governos estão comprometidos, também seus cidadãos

devem estar, pois são a única fonte amplamente aceita de legitimidade e direcionamento para os duzentos governos do mundo.

Afirma-se, freqüentemente, que o direito internacional é radicalmente incompleto. Importantes estruturas legais estão ausentes ou truncadas. Há uma diversidade de interpretações de linguagem, direitos e deveres. As violações são comuns. Mas esses problemas afetam mesmo os países que se orgulham em operar pela lei; roubos e assaltos continuam, interpretações conflitantes são freqüentemente litigadas, e as estruturas freqüentemente oscilam. Entretanto, nós nos agarramos aos ideais e esperamos que funcionem como os ideais devem funcionar. Da mesma forma, as dificuldades com o Direito Internacional não deveriam obscurecer o fato de que fizemos muito progresso no desenvolvimento desses ideais globais legais baseados nos princípios da moralidade padrão universal.

Conclusão

É difícil manter a esperança, muito mais o otimismo, no que concerne às perspectivas humanas futuras. As manchetes dos jornais sobre guerras, divisões, catástrofes e problemas insolúveis parecem justificar o pessimismo ou mesmo o cinismo e o desespero. A maioria das pessoas não leva a sério ou mesmo despreza a sugestão de que uma moralidade global cosmopolita possa ser desenvolvida (ou descoberta) num período curto de tempo. Mesmo que concedam que tal conjunto de princípios comuns possa ser necessário como fundação moral para uma nova ordem mundial de paz, justiça, e melhores vidas para os seis bilhões de habitantes que a Terra brevemente terá de sustentar, vêem pouca probabilidade de que o código global possa ser formulado em tempo.

Mas essa avaliação pode ser sombria demais. Como tentei argumentar neste trabalho, vários esforços promissores indicam que somos capazes de desenvolver o código necessário com mais facilidade e mais rapidamente do que os cínicos ou os chamados realistas pensam ser viável. O trabalho deontológico do tipo que Rescher propõe, as propostas contratistas tais como a de Beitz, as intuições da sociobiologia quanto às dimensões morais da natureza humana, os desenvolvimentos ecumênicos entre líderes religiosos e acadêmicos, e o corpo crescente do Direito Internacional, todos apontam na mesma direção: podemos estar

mais próximos do que pensamos de um código moral global comum que possa servir para sustentar o empreendimento humano do século XXI. O idealismo pode ainda ser defendido.

(Traduzido do inglês por Marcelo Pimenta Marques)

Bibliografia

ADLER, Mortimer J., *Truth in Religion: The Plurality of Religions and the Unity of Truth*. New York, Macmillan, 1990.

AN-NA^QIM, Abdullah Ahmed, e DENG, Francis M. (eds.), *Human Rights in Africa*. Washington, D.C., Brookings Institution, 1990.

BEITZ, Charles R., *Political Theory and International Relations*. Princeton, Princeton University Press, 1979.

DONNELLY, Jack, *The Concept of Human Rights*. New York, St. Martin's Press, 1985.

HUNT, Arnold D., e CROTTY, Robert B., *Ethics of World Religions*. Minneapolis, Greenhaven Press, 1978.

KÜNG, Hans, *Global Responsibility In Search of a New World Ethic*. New York, Crossroad/Continuum, 1991.

LITTLE, David, e TWISS, Sumner B., *Comparative Religious Ethics*. New York, Harper & Row, 1978.

MAXWELL, Mary, *Morality Among Nations An Evolutionary View*. Albany, State University of New York Press, 1990.

RAPHAEL, D. D., *Moral Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 1981.

RAWLS, John, *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1972.

RESCHER, Nicholas, *Moral Absolutes An Essay on the Nature and Rationale of Morality*. New York, Peter Lang, 1989.

SHUE, Henry, *Basic Rights. Subsistence, Affluence and U.S. Foreign Policy*. Princeton, Princeton University Press, 1980.

Endereço do autor:
Department of Political Science
Purdue University
West Lafayette, IN 47907 — U.S.A.