

A DISPUTA ENTRE COSMOPOLITAS E NACIONALISTAS EM TEMPOS DE JUSTIÇA ANORMAL: UMA DEFESA DO COSMOPOLITISMO A PARTIR DE MARTHA NUSSBAUM¹

THE DISPUTE BETWEEN COSMOPOLITAN AND NATIONALISTS IN TIMES OF ABNORMAL JUSTICE: A DEFENSE OF COSMOPOLITISM FROM MARTHA NUSSBAUM

Joice Graciele Nielsson

Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul – Unijuí – (Ijuí, RS, Brasil)

Recebimento: 7 maio 2017

Aceitação: 11 ago. 2017

Como citar este artigo / How to cite this article (informe a data atual de acesso / inform the current date of access):

NIELSSON, Joice Graciele. A disputa entre cosmopolitas e nacionalistas em tempos de justiça anormal: uma defesa do cosmopolitismo a partir de Martha Nussbaum. **Revista da Faculdade de Direito UFPR**, Curitiba, PR, Brasil, v. 62, n. 3, p. 133-155, set./dez. 2017. ISSN 2236-7284. Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/direito/article/view/52235>>. Acesso em: 21 dez. 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/rfdufpr.v62i3.52235>.

RESUMO

Em tempos de justiça anormal, a gramática da justiça, capaz de inspirar reivindicações por melhores condições de vida em todo o mundo, apresenta condições igualmente anormais, em que pressuposições até então partilhadas passam a sofrer questionamentos. Neste contexto, o presente artigo parte do diagnóstico apresentado por Nancy Fraser, sobre a anormalidade do contexto atual da justiça, para refletir sobre os desafios representados pela (re)definição dos limites de inclusão/exclusão de seres humanos nesta esfera, ou seja, ao *quem* da justiça, apresentando como resposta teórica normativa o cosmopolitismo, tal como desenvolvido por Martha Nussbaum, no bojo de seu liberalismo igualitário das capacidades. Nesta perspectiva teórica, o cosmopolitismo se constitui como uma postura moral segundo a qual a principal lealdade moral de uma comunidade deve ser para com o ser comum da humanidade. Independente de quaisquer espécies de diferenciações moralmente irrelevantes deve-se respeitar o valor igual de todos os membros da comunidade humana, configurando-se uma proposta ético-moral a ser implementada por meio de um projeto de educação humanista e cosmopolita.

PALAVRAS-CHAVE

Cosmopolitismo. Fronteiras. Humanidade. Justiça. Patriotismo.

ABSTRACT

In times of abnormal justice, the grammar of justice, capable of inspiring claims for better living conditions throughout the world, presents equally abnormal conditions in which shared hitherto presuppositions begin to be questioned. In this context, this article starts from the diagnosis presented by Nancy Fraser on the abnormality of the current context of justice, to reflect on the challenges posed

¹ Artigo escrito a partir dos estudos desenvolvidos na tese *O Liberalismo Democrático-Igualitário e a justiça feminista: um novo caminho*, defendida pela autora [N. da A.].

by the (re)definition of the limits of inclusion/exclusion of human beings in this sphere, the grammar of justice, that is, to the *one* of justice, presenting the cosmopolitanism as a normative theoretical answer, as developed by Martha Nussbaum, within the framework of its egalitarian liberalism of capacities. In this theoretical perspective, cosmopolitanism constitutes a moral posture according to which the main moral loyalty of a community must be towards the common being of humanity. Regardless of any species of morally irrelevant differentiation, the equal value of all members of the human community must be respected, constituting an ethical-moral proposal to be implemented through a humanistic, cosmopolitan education project.

KEYWORDS

Cosmopolitanism. Borders. Humanity. Justice. Patriotism.

INTRODUÇÃO

Tempos atuais são tempos anormais. Tempos de uma profunda crise a um só tempo social, econômica, política e ecológica, “una crisis general del orden capitalista, o mejor dicho de nuestra forma presente, históricamente específica, de capitalismo: financiarizado, globalizador, neoliberal” (FRASER, 2015, p. 17). Diante dessa crise, os movimentos de emancipação têm enfrentado dificuldades que se materializam na imposição de novos e fortes dilemas, criados pela reconfiguração da ordem social neoliberal e global. Diante dela, também, a gramática tradicional da justiça começa a ser questionada, e precisa ser repensada e reformulada para enfrentar os desafios do tempo presente.

Nesse contexto, este artigo reflete sobre as anormalidades que desafiam a gramática da justiça tradicional, conforme as proposições teóricas de Nancy Fraser, para quem, tempos anormais desafiam as teorias tradicionais especialmente a partir de três núdulos: *o quê*, *quem* e *como*. Em que pese a relevância de todos esses núdulos, neste artigo serão analisadas especialmente as heteroglossias a respeito do *quem*, que se configuram em disputas entre nacionalistas, patriotas, comunitaristas, regionalistas, localistas, universalistas e cosmopolitas, que têm se acentuado no cenário atual, em muito influenciado pelo processo migratório e pela diminuição das fronteiras e distâncias entre seres humanos com diferentes nacionalidades, culturas, religiosidades, raças, sexualidades, gêneros. Diante desse cenário, uma pergunta surge inquietante: com quais seres humanos estamos dispostos a nos importar e quais deles queremos incluir em nossas reivindicações por justiça? Ainda: o que somos capazes de fazer àqueles que não estão incluídos em nossas considerações morais a respeito do *quem* da justiça?

A relevância dessa análise remete ao atual cenário brasileiro e às recentes manifestações nacionalistas, recheadas de apologias ao patriotismo, bandeiras brasileiras, camisetas da seleção brasileira de futebol, que, aos gritos de ordem e progresso, defenderam determinado posicionamento político, ideológico e moral de cunho nacionalista. Tais movimentos, somados a outros fatores, deram

marcha a uma progressiva onda conservadora que vem se estabelecendo no Brasil, promovendo um grave retrocesso no que tange à garantia dos direitos humanos de grupos historicamente discriminados, e incentivando uma nova onda de violência contra minorias.

Diante dessas inquietações, este trabalho apresenta como resposta teórica normativa aos desafios sobre a definição dos limites de inclusão/exclusão de seres humanos à gramática da justiça, ou seja, ao *quem* da justiça, o cosmopolitismo, tal como desenvolvido por Martha Nussbaum no bojo de seu liberalismo igualitário das capacidades. Nessa perspectiva teórica, o cosmopolitismo se constitui como uma postura moral segundo a qual a principal lealdade moral de uma comunidade deve ser para com o ser comum da humanidade. Independentemente de quaisquer espécies de diferenciações moralmente irrelevantes deve-se respeitar o valor igual de todos os membros da comunidade humana, configurando-se uma proposta ético-moral a ser implementada por meio de um projeto de educação humanista e cosmopolita.

Para a consecução de seus objetivos, o trabalho divide-se em duas partes. Na primeira analisa a situação atual de anormalidades, e a consequente desestabilização dos consensos sobre a justiça, a partir do diagnóstico de justiça anormal apresentado por Nancy Fraser. Em um segundo momento, reflete sobre uma das anormalidades ou inquietações que se colocam diante das gramáticas da justiça na atualidade, segundo Fraser: o *quem*, ou seja, a quem se destinam os contextos de justiça, oferecendo como alternativa teórica o cosmopolitismo, tal como defendido por Martha Nussbaum, a ser implementado por meio de uma educação humanista, sem a necessidade da existência de um Estado mundial. Para a concretização da pesquisa, a metodologia de abordagem utilizada foi a fenomenologia hermenêutica (STEIN, 1979), visando à aproximação entre o sujeito e o objeto a ser pesquisado, considerando que os sujeitos estão diretamente implicados no objeto da pesquisa, que com ele interagem e sofrem as consequências dos seus resultados. Este horizonte compreensivo foi o que se mostrou suficientemente fértil e adequado para a discussão da temática objeto desta investigação.

1 A GRAMÁTICA DA JUSTIÇA EM TEMPOS ANORMAIS

Em tempos de crise múltipla, evidencia-se o que Fraser (2013) conceitua como um contexto de justiça anormal, no qual os debates contemporâneos sobre justiça parecem não apresentar a forma estruturada do discurso normal. Nele, frequentemente faltam aos debatedores da justiça uma visão comum quanto aos requisitos necessários à condição de reclamante, acordos quanto ao fórum a que devem recorrer, certezas quanto ao círculo público de interlocutores, concordância quanto a quem

tem direito à consideração da justiça, e acordos quanto às desigualdades capazes de ensejar injustiças. Resultam daí debates sobre justiça um tanto quanto aleatórios que, sem a força ordenadora de pressuposições partilhadas, “lhes falta a *estrutura* e a *forma* do discurso *normal*” (FRASER, 2013, p. 741, grifo da autora).

Em tempos de justiça normal, aduz Fraser (2013), as questões assumem uma roupagem comum: apesar da discordância quanto ao que se caracteriza como justo, há compartilhamento de pressuposições sobre o que seria uma reivindicação por justiça inteligível; quanto aos tipos de atores que podem fazer reivindicações (indivíduos) e de organismos dos quais se devem exigir as reparações (Estados territoriais); sobre o alcance ou âmbito da justiça, que fixam o círculo de interlocutores para quem devem ser endereçadas as reivindicações e delimitam o universo daqueles cujos interesses merecem consideração (nos dois casos, o conjunto de cidadãos de uma comunidade política limitada); acerca do espaço no qual as reivindicações podem ser levantadas (geralmente o espaço econômico da distribuição); e quanto às clivagens sociais que podem abrigar injustiças (classe e etnicidade).

O resultado de tais concordâncias é que os debates assumem uma forma relativamente regular, e os conflitos se constituem por meio de princípios organizadores e sua gramática particular. À medida que tal gramática e suas premissas básicas são colocadas em disputa, desvios representam menos a exceção do que a regra, e o cenário é inundado com “metadisputas em relação a pressuposições constituintes de quem conta e do que está em jogo” (FRASER, 2013, p. 742), questionando não apenas questões substantivas, mas a própria gramática da justiça. Obviamente esta situação de anormalidade não é sem precedente², “[...] não obstante, as anormalidades atuais são historicamente específicas, refletindo o desmantelamento da ordem da guerra fria, a contestação da hegemonia americana, o surgimento do neoliberalismo, e a nova relevância da globalização” (FRASER, 2013, p. 742). Nessas circunstâncias, paradigmas e reclamações tradicionais por justiça tendem a se desestabilizar;

Assim, seguindo a transnacionalização da produção, finanças globalizadas em mercado e regimes de investimentos neoliberais, as reivindicações por *redistribuição* frequentemente invadem limites de gramáticas centradas no estado e fóruns deliberativos. Da mesma forma, dadas as migrações transnacionais e o fluxo global da mídia, as reclamações por *reconhecimento* de pessoas outrora distantes, assumem uma nova proximidade, desestabilizando horizontes de valores culturais previamente desprezados. Finalmente, numa era de contestação da hegemonia das superpotências, da governança global, e de políticas transnacionais, clamores por *representação* põem à prova cada vez mais o quadro anterior do estado territorial moderno. (FRASER, 2013, p. 742, grifo da autora).

² Veja-se, por exemplo, o período anterior ao Tratado de Westfália e o período seguinte à Primeira Guerra, em que a justiça anormal se tornou a regra, e a justiça normal, a exceção (FRASER, 2013).

Sejam como demandas por redistribuição, reconhecimento ou representação³ as disputas atuais evidenciam a *heteroglossia* do discurso da justiça, despojadas de *normalidade*, diante da qual as teorias usuais têm poucas alternativas a oferecer: formuladas para contextos de justiça *normal*, focam em questões de primeira ordem (O que constitui uma distribuição justa de riquezas e recursos? O que conta como reconhecimento recíproco ou respeito igual? O que caracteriza representação política justa e uma voz igual?). Partindo de uma gramática compartilhada, essas teorias falham em indicar o caminho quando se defrontam com conflitos de natureza moral, de diferenças sociais e ao fórum da reivindicação. Assim, deixam de oferecer os recursos conceituais para lidar com problemas de justiça *anormal*, tão característicos da atualidade (FRASER, 2013).

Para formular uma teoria capaz de abarcar as peculiaridades dos tempos que atravessamos, Fraser (2015, 2013) identifica três nódulos de anormalidade que correspondem à ausência de uma visão compartilhada quanto ao “*o quê*”, “*quem*” e “*como*” da justiça. A hegemonia do “*o quê*” distributivo foi desafiada, tanto por praticantes da política de reconhecimento, de multiculturalistas a nacionalistas, quanto por militantes da política de representação, de campanhas feministas pelas cotas de gênero a minorias nacionais demandantes de arranjos com divisão de poder; a supremacia do “*quem*” nacional-territorial estatal foi desafiada, tanto por localistas e comunitaristas, que subscrevem estruturas subnacionais, quanto por regionalistas e transnacionalistas que advogam um círculo mais amplo, como o europeu, e por globalistas e cosmopolitas, defensores de uma igual consideração por todos os seres humanos; e, finalmente, o “*como*” tem sido desafiado pela ascensão das expectativas democráticas de movimentos mobilizados que colocam em xeque a prerrogativa de Estados e elites de determinarem a gramática da justiça.

Para cruzar o terreno moveição acima mapeado, são necessárias estratégias para teorizar a justiça em tempos anormais, capazes de valorizar sua capacidade de contestação expandida e de fortalecer suas capacidades diminuídas de adjudicação e reparação (FRASER, 2015). Que tipo de teoria de justiça serviria nessa situação?

2 O “QUEM” DA JUSTIÇA: COSMOPOLITISMO

O recorte teórico deste artigo, embora reconheça a relevância de uma análise teórica de cada uma das anormalidades apontadas por Fraser para a correta reflexão sobre justiça, detém-se no

³ Redistribuição, reconhecimento e representação são três componentes da proposta teórica de justiça tridimensional de Nancy Fraser. Segundo a autora (2015, 2010, 2007), a fragmentação das lutas e as disputas internas na luta por justiça, especialmente aquelas entre adeptos da gramática da redistribuição e adeptos do reconhecimento, tem fragilizado os movimentos progressistas.

segundo núcleo, chamado pela autora de *quem* da justiça. Nesse núcleo, as dúvidas preponderantes se referem a quais sujeitos devem ser considerados no âmbito de relevância de uma teoria da justiça. “A não ser que obtenhamos uma forma adequada de entender o ‘quem’ da justiça, a análise em relação ao ‘o quê’ não será útil” (FRASER, 2013, p. 753).

Embora a resposta pareça inicialmente simples, esta anormalidade reflete a ausência de uma visão comum sobre quem conta como sujeito da justiça numa determinada questão; quais os interesses e necessidades que merecem consideração; quem pertence ao círculo daqueles merecedores de consideração igual. Normalmente, em tempos de justiça normal, a resposta enquadraria as disputas como questões internas a Estados territoriais, e o “*quem*” da justiça seriam os cidadãos de uma comunidade política delimitada. Em tempos de justiça *anormal*, em contraste, o “*quem*” não está definido, evidenciando-se disputas: “Enquanto uma parte define a questão em termos de um ‘*quem*’ doméstico e territorial, outros propõem um ‘*quem*’ regional, transnacional ou global” (FRASER, 2013, p. 745, grifo da autora).

Este debate se vincula especialmente à terceira dimensão da justiça fraseriana, a das injustiças políticas relativas à *representação*, envoltas à constituição da jurisdição do Estado e às regras de decisão pelas quais se estrutura a contestação. Nessa acepção, o político fornece o cenário no qual se desenrolam as lutas por redistribuição ou reconhecimento, e ao estabelecer os critérios de pertencimento social, determinando *quem* conta como membro, a política especifica o alcance das outras dimensões. No que tange ao “estabelecimento de fronteiras”, a representação é uma questão de pertencimento social, e a possibilidade de estabelecer tal estrutura está entre as decisões mais relevantes que, a um só golpe, constitui membros e não membros, afastando os últimos do universo dos que têm direitos de distribuição, reconhecimento e representação, de modo que a injustiça pode emergir precisamente quando “as fronteiras da comunidade são estabelecidas de uma forma que, equivocadamente, exclui de algumas pessoas todas as chances de participarem dos debates autorizados sobre a justiça” (FRASER, 2009, p. 22).

Este problema do mau enquadramento tornou-se visível a partir da globalização. Anteriormente, com o enquadramento estatal estabelecido, a principal preocupação, em termos de justiça, era inicialmente a distribuição, e depois, o reconhecimento. No entanto, para aqueles a quem é negada a chance de formular reivindicações transnacionais de primeira ordem, tais lutas não podem acontecer se não estiverem vinculadas a lutas contra o mau enquadramento, tornando a dimensão política “implícita na gramática do conceito de justiça” (FRASER, 2009, p. 25).

Do mau enquadramento resulta uma grave injustiça: a exclusão de indivíduos, aos quais se nega a chance de formular reivindicações de justiça em uma dada comunidade política. Ainda mais

sério é o caso do indivíduo excluído do pertencimento a qualquer comunidade política, semelhante à perda do que Hannah Arendt chamou de direito a ter direitos, cuja espécie de mau enquadramento representa a morte política (ARENDR, 2006). Aqueles que o sofrem podem receber caridade ou benevolência, mas não podem reivindicar por justiça, do que resulta a configuração do objetivo fraseriano de superar tais injustiças por meio da mudança, não apenas das fronteiras do “quem” da justiça, mas também do modo pelo qual elas são constituídas.

Grande parte das anormalidades do presente quanto ao *quem* se deve ao avanço da globalização, um processo que, inegavelmente, “está mudando o modo pelo qual discutimos a justiça” (FRASER, 2009, p. 11). Há pouco tempo, no auge da social-democracia, as disputas aconteciam no interior dos Estados, entre cidadãos que se submetiam ao debate nestes públicos. Assumindo o Estado moderno como a unidade apropriada e os cidadãos como os sujeitos concernidos, “tais argumentos se dirigiam a o *que* precisamente esses cidadãos deviam uns aos outros. [...] Envolvidos na disputa sobre ‘o que’ era a justiça, os debatedores aparentemente não sentiam nenhuma necessidade de discutir o ‘quem’ [...] que [...] correspondia aos cidadãos nacionais” (FRASER, 2009, p. 13). Embora, mesmo na vigência deste consenso, Hannah Arendt (2006), frente à realidade do aumento do número de apátridas e das minorias, já destacava o grande paradoxo da política contemporânea perpetrado por aqueles que insistiam em considerar “inalienáveis” os direitos desfrutados pelos cidadãos, ao mesmo tempo que crescia consideravelmente o contingente de seres humanos sem direito algum por não mais estarem protegidos por sua comunidade de pertença, ou seja, pelas fronteiras de um Estado.

Atualmente, este enquadramento tradicional, que Fraser (2009) chama de Keynesiano-Westfaliano, vem perdendo sua autoevidência, dado que os processos sociais de vida rotineira das pessoas têm transbordado as fronteiras nacionais. Hoje, decisões tomadas em um Estado impactam as vidas dos que estão fora dele, permeadas por ações das organizações supranacionais, governamentais ou não governamentais, das corporações transnacionais, especuladores financeiros internacionais e grandes investidores, bem como da opinião pública transnacional, que se desenvolve sem fronteiras, mediante meios de comunicação de massa globais e a cibertecnologia. Neste mundo, as relações se dão nas mais diversas combinações entre agentes, gerando uma profunda interdependência entre as dimensões econômica, política e cultural, em termos de ameaças e riscos compartilhados. Tudo isso constrói permanentes trocas de influência e relações de poder que afetam inescapavelmente a todos. Portanto,

Qualquer teoria de justiça que tem como objetivo fornecer uma base para oportunidades de vida decentes e oportunidades para todos os seres humanos devem tomar conhecimento tanto

das desigualdades internas para cada nação e das desigualdades entre nações e deve estar preparado para enfrentar os cruzamentos complexos dessas desigualdades em um mundo de maior e aumentar a interconexão global. (NUSSBAUM, 2013a, p. 225).

Esta situação se materializa em todos os tipos de reivindicações por justiça. Por exemplo, afirma Fraser (2009) que, sob o enfoque dos direitos das mulheres como direitos humanos, as feministas estão, ao redor do mundo, vinculando as lutas contra as práticas patriarcais locais a campanhas de reforma da legislação internacional. Ao mesmo tempo, minorias religiosas e étnicas, que sofrem discriminação dentro dos Estados territoriais, estão se reconstituindo e construindo públicos transnacionais a partir dos quais mobilizam a opinião internacional. E, nesta esteira, ativistas dos direitos humanos buscam construir novas instituições cosmopolitas, como a Corte Internacional de Justiça, a Corte Interamericana de Direitos Humanos, as instâncias da ONU, capazes de punir violações dos Estados à dignidade humana.

Assim, a gramática do argumento se alterou, e as disputas, que antes se focalizavam exclusivamente sobre *o que* era devido aos membros da comunidade, rapidamente, se transformam em disputas acerca de *quem* deve contar como um membro e *qual* é a comunidade relevante, e o efeito disso é a desestabilização da prévia estrutura de formulação de demandas políticas – e, portanto, a mudança do modo pelo qual discutimos a justiça social. Neste sentido, aduz Fraser (2013, p. 746), a hegemonia do “*quem*” westfaliano é contestada por pelo menos três lados: por localistas e comunitaristas, que localizam o escopo da questão em unidades subnacionais; por regionalistas e transnacionalistas, que identificam o “*quem*” em unidades maiores, mas não universais, como a Europa ou o Islã; e por cosmopolitas, que dão igual consideração a todos os seres humanos. Em consequência, identificam-se ao menos quatro visões diversas do “*quem*” da justiça: westfaliana, local comunitarista, transnacional-regional e global-cosmopolita, cada uma apresentando um princípio normativo determinado para a avaliação dos quadros, sem o qual não seria possível esclarecer disputas e comparações (FRASER, 2013).

Das propostas atuais, afirma a autora (2013), a primeira que merece destaque é o **Princípio do Nacionalismo**, cujos proponentes sugerem resolver as disputas a partir de critérios de filiação política, o que torna um conjunto de indivíduos um grupo de iguais, sujeitos às mesmas leis e à cidadania compartilhada, ou à nacionalidade compartilhada⁴. Pelo fato de esse método estabelecer quadros com base em filiação política, ele tem a vantagem de ser fundado numa realidade institucional de ampla identificação coletiva. No entanto, sua força também é a sua fraqueza. Na prática, o princípio da filiação serve convenientemente à ratificação do nacionalismo exclusivista para os ricos e

⁴ Nesse caso, pode-se destacar Rawls (2001) e Kymlicka (2006).

poderosos, protegendo tal enquadramento da análise crítica (FRASER, 2013).

Uma segunda opção, chamada de **Princípio do humanismo**, ou **cosmopolitismo**, propõe, a partir de um padrão mais inclusivo, critérios de pessoa, de modo que o que faz indivíduos de um grupo iguais em termos de justiça é o compartilhamento de qualidades de humanidade⁵. Fraser (2013) refuta esta postura teórica que, embora estabeleça quadros com base na pessoa, fornece um recurso importante para controlar o nacionalismo, e que seria abstrata, alheia a relações históricas e sociais, preconizando a aceitação indiscriminada de todos em relação a tudo. “A adoção de um quadro que aceita a todos em termos de humanidade global, elimina o reconhecimento de que questões diferenciadas possam requerer quadros diferentes na aplicação da justiça” (FRASER, 2013, p. 757).

Há ainda um terceiro princípio, que rejeita tanto a filiação nacionalista exclusiva quanto o globalismo abstrato: o chamado **Princípio do todos afetados**, que sugere que disputas quanto ao “quem” sejam resolvidas voltando-se para as relações de interdependência social, e que o que caracterizaria um grupo de pessoas como iguais perante a justiça seria seu entrelaçamento objetivo numa rede de relacionamentos⁶. Este foi o princípio inicialmente adotado por Fraser (2013); no entanto, uma série de problemas com a sua aplicação a fizeram abandoná-lo⁷.

Esse método tem o mérito de oferecer um dispositivo crítico para evitar noções de proveito pessoal de filiação, enquanto também toma conhecimento de relações sociais. Porém, ao conceber de [sic] relacionamentos de forma objetivista, em termos de casualidade, a escolha do “quem” fica, sem efeito, relegada ao estudo das ciências sociais principais (FRASER, 2013, p. 757, grifo da autora).

Na delimitação de sua proposta, Fraser (2009, p. 29) rejeita os três critérios anteriores, inserindo uma inovação ao sugerir o **Princípio de todos os afetados**, segundo o qual “todos aqueles afetados por uma dada estrutura social ou institucional têm o *status* moral de sujeitos da justiça com relação a ela”. Nessa visão, o que transforma um coletivo de pessoas em sujeitos da justiça de uma mesma categoria não é a proximidade geográfica, mas sua coimbricação em um enquadramento estrutural ou institucional comum, que estabelece as regras fundantes que governam sua interação social, moldando, assim, suas respectivas possibilidades de vida segundo padrões de vantagem e desvantagem. “Para qualquer que seja a estrutura de governança, o princípio do *afeta-a-todos* nivela o escopo de preocupação moral desta subordinação” (FRASER, 2013, p. 757, grifo da autora),

⁵ Nussbaum, como veremos, defende tal postura teórica.

⁶ Os defensores desta abordagem incluem Peter Singer (2004).

⁷ “Até recentemente, eu mesma considerava o princípio do todos-afetados o candidato mais promissor como opção de um novo quadro sucessor do ‘princípio de pós-Westfaliano’ [...]. Agora, porém, acredito que estas dificuldades são tão graves que o caminho mais sábio é abandonar o princípio todo-afetado em favor da alternativa aqui apresentada.” (FRASER, 2013, p. 757).

entendendo-se esta expressão como abrangendo relações entre poderes de vários tipos, não restritas a Estados e nem à cidadania formal, podendo incluir a condição de estar sujeita ao poder coercivo de formas de governo que não estaduais e trans-estaduais.

Sob este prisma, o princípio do *afeta-a-todos* oferece um padrão crítico para a avaliação de quadros de justiça. Uma questão é enquadrada de forma justa se, e apenas se todos subordinados a uma (ou mais) estrutura(s) de governança reguladoras de um (ou mais) segmento(s) relevante(s) de interação social recebem a mesma consideração. Saliente-se que, para merecer esta consideração, não é preciso já estar afiliado à estrutura em pauta; é apenas necessário estar sujeito a ela. (FRASER, 2013, p. 757-758).

Na visão de Fraser (2013, p. 758), este princípio remediaria os defeitos dos anteriores, ultrapassando a “armadura dos interesses corporativistas de nacionalismo exclusivista para poder contemplar injustiças de mal-enquadramento”, superando o “globalismo abstrato e acolhedor de todos ao reconhecer os relacionamentos sociais” e evitando a “generalidade do efeito borboleta, identificando formas relevantes de interação social, ou seja, a subordinação conjunta a estruturas de governança.” (FRASER, 2013, p. 758).

Em que pese a escolha teórica de Fraser, nos termos deste trabalho, a resposta teórica às questões de enquadramento relativas ao *quem* da justiça se configurará a partir do *cosmopolitismo*, tal como defendido por Martha Nussbaum (2013a). Esta escolha consiste em considerar que a igualdade, seja de redistribuição econômica, reconhecimento cultural ou representação política deve ser garantida a todas as pessoas, em todos os lugares do mundo, independentemente do Estado em que vivem, sua cultura, religião, gênero, sexualidade, etnia, classe social ou qualquer outra espécie de diferenciação moralmente irrelevante que possa existir.

2.1 O COSMOPOLITISMO

O cosmopolitismo, tal como defendido por Nussbaum (2013b), constitui uma postura moral segundo a qual nossa principal lealdade moral deve ser para com o ser comum da humanidade, e os primeiros princípios de nosso pensamento prático devem respeitar o valor igual de todos os membros desta comunidade. Sua defesa sustenta, essencialmente, segundo Nussbaum (2013b), uma dimensão imaginativa e uma dimensão legal institucional: deveríamos construir sociedades nas quais o maior número possível de pessoas adotem esta norma em suas mentes e seus corações, e a fomentem mediante disposições legais e institucionais. Sejam quais forem os vínculos e aspirações, deveria prevalecer a consciência, independentemente do custo pessoal ou social implicado, de que todo ser

humano é humano e que o valor moral de um é igual ao de qualquer outro. Para dizer em palavras de Rawls (2008, p. 3), “toda pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça”.

Considerar as pessoas como moralmente iguais implica tratar nacionalidade, etnia, classe, raça e até mesmo gênero como “moralmente irrelevantes” no que se refere à igualdade. Sob tal ponto de vista, “incidentes”, como o de haver nascido no Sri Lanka, ou ser judeu, ou mulher, ou negro, ou indígena, ou pobre, não seria nada mais do que isto – algo acidental com o que deparamos ao nascer, não podendo ser considerado como um fator determinante de valor moral. O valor moral, segundo Nussbaum (2013b), seria reconhecido pela posse da razão prática e de outras capacidades morais básicas, que nos confeririam igualdade, e cuja presença representaria uma poderosa limitação sobre aquilo que podemos eleger e sobre a forma na qual cada um busca comportar-se como cidadão. No aspecto político, esse igual valor implicaria uma limitação reguladora das ações e aspirações da vida coletiva.

Obviamente, “o cosmopolitismo é uma postura controvertida, uma tendência de pensamento moral à qual se opõem aqueles que resistem a seu ideal de cidadania mundial em nome de sensibilidades e apegos arraigados na afiliação grupal ou na tradição nacional” (NUSSBAUM, 2013b, p. 9). Tais críticas, especialmente, colocam em campos opostos o patriotismo e o cosmopolitismo, considerando que, segundo Kwame Appiah (2013, p. 43) “nacionalismo, cosmopolitismo e patriotismo são, mais do que ideologias, sentimentos. O que permite que diferentes ideologias políticas possam conviver com ambos”. Especialmente o projeto cosmopolita de Nussbaum, assim considerado por Richard Falk (2013, p. 75):

bem argumentado, artisticamente construído e abordado em um momento historicamente relevante, desafia a imaginação política a transcender o realismo estreito das modernas concepções patrióticas de cidadania leal a Estados soberanos que associam o saber político e a identidade com as fronteiras territoriais.

Na construção de seu projeto, as críticas patrióticas e nacionalistas são refutadas por Nussbaum (2013b, p. 22), para quem “a ênfase no orgulho patriótico é moralmente perigosa”, uma vez que, “[...] no fundo, o nacionalismo e o particularismo etnocêntrico não são diferentes um do outro”, de modo que “apoiar sentimentos nacionalistas conduz até mesmo à subversão dos valores que podem conferir coesão à unidade nacional, ao substituírem valores como a justiça e a rectidão por um ídolo colorido” (NUSSBAUM, 2014a, p. 10). Este ídolo, confundido com as bandeiras de um Estado-nação, no caso do patriotismo, “não só é moralmente perigoso como subverte, em última análise, alguns dos objectivos meritórios que o próprio patriotismo considera dignos de ser servidos, como o ideal de unidade nacional e a lealdade a ideais morais de justiça e igualdade” (NUSSBAUM,

2014a, p. 10).

Adaptando o exemplo trazido por Nussbaum (2014a, p. 10) ao caso brasileiro, este processo conduziria a raciocínios excludentes: um dia alguém disse: — *Em primeiro lugar sou um brasileiro. Só depois disso, um cidadão do mundo*; nesse dia, foi feita a dedução a partir de uma autodefinição moral baseada em uma característica irrelevante e questionável, o que de fato pode levar alguém a dizer — *Antes de mais nada, sou um cristão, e só depois um brasileiro*, — *Antes de mais nada sou um proprietário rural, e só depois disso um cristão brasileiro*; ou, — *Antes de mais nada sou um homem, heterossexual, cristão, e depois brasileiro*. O cenário brasileiro atual está repleto de tais exemplos, a partir dos quais autodefinições morais, baseadas em características irrelevantes e questionáveis passam a estabelecer cesuras e divisões, e, mais que tudo, hierarquizações no acesso à esfera pública e a direitos de redistribuição, reconhecimento e representação.

Todas estas cesuras levam a uma perspectiva moral de que o “nós”, seja patriótico, cultural, religioso, ou de qualquer espécie, seja o único relevante, postura que facilmente desemboca na demonização de um “eles” imaginário, um grupo de intrusos considerados inimigos da invulnerabilidade e do orgulho do importantíssimo “nós”. Esse tipo de pensamento típico dos localismos, nacionalismos e culturalismos, que estabelece um “nós x eles”, “se converte em um chamamento geral em prol da supremacia local e da humilhação do outro” (NUSSBAUM, 2013b, p. 12). Segundo a autora, apenas a postura cosmopolita encerra em si a possibilidade de transcender tais divisões, “pois apenas ela nos diz que devemos estabelecer o nosso principal compromisso com aquilo que é moralmente bom – e que, por ser bom, pode ser recomendado como tal para todos os seres humanos” (NUSSBAUM, 2013b, p. 12).

Em defesa de seu cosmopolitismo, Nussbaum (2013b, 2014a) busca inspiração na filosofia grega, retomando o filósofo cínico grego Diógenes, que se apregoava “um cidadão do mundo”. Os estoicos, que o seguiam como líder, defendiam que, efetivamente, cada um de nós reside em duas comunidades – a comunidade local, de nascimento, e a comunidade da razão e da ambição humana, que “é verdadeiramente grande e verdadeiramente comum, e na qual não olhamos nem para este canto nem para aquele, mas onde medimos as fronteiras da nossa nação pelo sol” (SÉNECA apud NUSSBAUM, 2014a, p. 12), o que seria, na sua essência, a origem de nossas obrigações morais.

Nem Diógenes nem Nussbaum ignoram a dificuldade imersa neste empreendimento intelectual: ao convidar as pessoas a pensarem como cidadãos do mundo, de certo modo as convidam a abandonar os sentimentos fáceis e reconfortantes do patriotismo, e a alterarem a sua forma de pensar a vida a partir do ponto de vista da justiça. O fato de ter nascido num determinado lugar não é mais do que um mero acaso; qualquer pessoa poderia ter nascido em qualquer nação, e à medida que se

reconhece essa evidência, pode-se sustentar, como o faziam os estoicos, que não se deve admitir que as diferenças de nacionalidade, classe, raça ou gênero representem barreiras entre os seres humanos. Conforme aduz Nussbaum (2014a, p. 12), “deveríamos cultivar a nossa capacidade de reconhecer a humanidade onde quer que ela se encontrasse, e respeitar, de uma forma leal e autêntica, aquilo que nela de melhor existe, a razão e a ética”.

Naturalmente isso não implica uma apologia à abolição das formas de organização políticas locais ou nacionais, ou a defesa da constituição de um Estado mundial. Em primeiro lugar, deveríamos nos aliar à comunidade constituída pela humanidade, por todos os seres humanos, tal qual um cidadão do mundo, o que está na origem da ideia de Kant de “reino dos fins”, para o qual este valor supremo funcionaria como um regulador do comportamento moral e político. O nosso comportamento deveria ter sempre por objetivo tratar com igual respeito quer a dignidade da razão, quer as escolhas morais de cada ser humano (NUSSBAUM, 2014a, p. 13). Desse modo, para que sejamos cidadãos do mundo, não é necessário abdicar das identificações locais, na medida em que elas são fontes de grande riqueza, mas sim, imaginá-lo como cercado por uma série de círculos concêntricos:

[...] o primeiro à volta do eu, o segundo circundando a família mais próxima, o terceiro a família alargada e depois, numa ordem sucessiva, o dos vizinhos ou grupo local, o dos moradores na mesma cidadã, o uno mesmo meio rural – e sem qualquer dificuldade, seremos capazes de acrescentar à lista, grupos que se baseiam em identidades étnicas, linguísticas, históricas, profissionais ou de gênero. No exterior de todos esses círculos encontra-se situado o maior de todos eles, o da própria humanidade quando encarada como um todo. A nossa tarefa como cidadãos desse mundo seria “em certa medida, a de atrair esses círculos para o centro” (filósofo estóico Hierocles, séc. I, II), de tal forma que todos os seres humanos fossem cada vez mais parecidos com os nossos vizinhos. (NUSSBAUM, 2014a, p. 14).

Esta não seria uma tarefa fácil, uma vez que, embora educados na crença de que todos os seres humanos têm o mesmo valor, preconizada tanto pelas grandes religiões do mundo quanto pela maior parte das filosofias laicas, nossas emoções são educadas de modo contrário: afligimo-nos pelas pessoas que conhecemos, mas não por aquelas que não conhecemos. Esta afirmação, de fato, não constitui algo ruim, conforme já havia determinado Aristóteles ao afirmar que os cidadãos da cidade ideal de Platão, aos quais se pedia que se preocupassem por todos os cidadãos igualmente, na realidade não poderiam se preocupar com nenhum, pois o ocupar-se seria algo que se aprende em pequenos grupos cujos apegos são mais intensos. Se quiséssemos que nossa vida com os demais contemplasse emoções, tais como lutar pela justiça ou ajudar em um mundo em que habitam pessoas necessitadas, faríamos bem em começar com as emoções para com a família e os que nos cercam.

No entanto, se as naturezas morais e emocionais devem conviver em harmonia, devem-se

encontrar mecanismos capazes de ampliar o alcance de tais sentimentos e da capacidade de imaginar a situação dos demais, até abarcar a vida humana em seu conjunto. Em outras palavras, não se deve prescindir dos afetos ou valores identitários mais importantes, sejam eles de ordem étnica, religiosa ou de gênero, nem mesmo considerá-los superficiais, uma vez que as identidades são, em parte, formadas por eles. Deve-se, no entanto, fazer um esforço no sentido de incluir todos os seres humanos em uma comunidade de diálogo e de interesses, baseando as decisões políticas nesse princípio de inclusão, respeitando e dando particular atenção ao círculo que define a humanidade.

2.2 O COSMOPOLITISMO COMO UM PROJETO EDUCATIVO

A implementação de tal projeto cosmopolita, capaz de cultivar a capacidade de reconhecer a humanidade onde quer que ela se encontre, e respeitar, de forma leal e autêntica, aquilo que nela existe de melhor, a razão e a ética, pressupõe, segundo defende Martha Nussbaum (2014a), um projeto de educação igualmente cosmopolita. Afinal, questiona a autora, enquanto os estudantes vão crescendo, será suficiente que lhes ensinemos que, apesar de em primeiro lugar serem cidadãos de um Estado, devem respeitar os direitos humanos de todos os cidadãos do mundo, ou deverão eles, independentemente de dedicarem uma especial atenção à história e à situação de sua nação, saber muito mais do que normalmente sabem sobre o resto do mundo e a forma como vivem?

Seria suficiente uma educação que ensine que os cidadãos da Índia têm os mesmos direitos fundamentais que os nossos, ou deveríamos também ser educados no estudo dos problemas que são resultantes da poluição, da fome e do machismo naquele país, assim como suas implicações com as problemáticas mais vastas da ecologia e da fome e da desigualdade de gênero globais? Mais importante ainda, deveriam aprender que são acima de tudo cidadãos de um Estado, ou que, em vez disso, são cidadãos de um mundo de seres humanos e que, nessa medida, apesar de se encontrarem nas respectivas nações, têm de partilhar esse mundo de seres humanos com os cidadãos dos outros países?

Em resposta a esses e ainda outros questionamentos, a estratégia aqui defendida preconiza uma educação cosmopolita, capaz de: propiciar o reconhecimento da humanidade onde quer que ela se encontre, mesmo nos casos em que os contornos que a definem pareçam estranhos; propiciar um aprendizado suficiente acerca da diferença para poder reconhecer objetivos, ideais e valores comuns; e propiciar um saber suficiente acerca desses objetivos para ser capaz de entender até que ponto eles são variados nas suas diferentes culturas e histórias. Essa educação cosmopolita e humanista, segundo Nussbaum (2013b, 2014a), apresentaria quatro núcleos fundamentais:

1. *Permitiria adquirir um maior autoconhecimento.* Uma educação que sustente que os limites nacionais são moralmente relevantes conferiria um falso teor moralista de importância a um incidente histórico. Do contrário, quando nos olhamos por meio do olhar de outro, podemos gradualmente nos aperceber daquilo que nos nossos hábitos é local e desnecessário e daquilo que pode ser mais ampla e profundamente partilhado. Um bom exemplo seria o que consideramos sobre família. Se nos educássemos a olhar para o resto do mundo, observando as inúmeras configurações de família que nele existem, poderíamos perceber melhor a nossa história e as nossas opções, percebendo que a família nuclear, tradicional, constituída por pai e mãe – na qual a mãe é a principal cuidadora e o pai o principal sustento – não é o único nem o estilo dominante de desenho institucional de cuidado do mundo contemporâneo. A própria Nussbaum explicita muito bem que, em diversos lugares do mundo, tanto a família mais alargada como os grupos, as aldeias ou as associações de mulheres, entre outros, são considerados fundamentais na partilha de responsabilidades de cuidado e educação dos filhos. Tomando consciência dessas realidades, poderemos começar a fazer perguntas e comparações. No entanto, se nos recusarmos a analisar a existência de projetos familiares alternativos, correremos o risco de pensar que as nossas opções de vida são as únicas que existem e de, além disso, julgá-las como as opções “normais” e “naturais” da espécie humana. Do mesmo modo, muito poderíamos aprender sobre as ideias que dizem respeito ao gênero e à sexualidade, ao trabalho e às suas divisões, entre outros elementos essenciais à nossa constituição.

2. *Permitiria o progresso conjunto a partir da construção de resposta às questões que implicam cooperação internacional,* afinal, as fronteiras nacionais não são capazes de “encarcerar o oxigênio”, fato que, por si só, demonstraria que, quer queiramos ou não, vivemos num mundo no qual os destinos das nações estão interligados diante de questões essenciais, principalmente relativas à sobrevivência, nossa quarta dimensão essencial da justiça. Qualquer decisão inteligente no domínio da ecologia, ou quanto ao abastecimento alimentar, ou ainda à questão demográfica exige um planejamento e um conhecimento global que partem do reconhecimento de que o futuro é comum. Para que este tipo de diálogo global seja posto em prática seria necessária uma educação que permitisse um profundo conhecimento em relação aos povos com os quais teremos de dialogar, e uma profunda capacidade de respeitar suas tradições e seus compromissos (NUSSBAUM, 2014a).

3. *Possibilitaria o reconhecimento de que o resto do mundo tem obrigações morais concretas* e, obviamente, se assim não fosse, ninguém seria capaz de reconhecê-las. Este ponto reflete a respeito de questões como a finitude do modelo de vida dos países desenvolvidos, o qual países em desenvolvimento almejam. Uma aceitação séria da moral kantiana teria que ajudar as pessoas a se preocuparem sobre tal situação; do contrário, seriam nações moralmente hipócritas, que empregam a

linguagem da universalidade, mas cujo universo autoutilitário tem um diminuto alcance. Desse modo, acreditar que todos os seres humanos são iguais e possuem direitos moralmente dignos de respeito exige refletir sobre as ações concretas para com o resto do mundo. Tal consideração não implica a desconsideração da área de influência mais próxima, uma vez que a ação política empobreceria se cada um se considerasse responsável por todos e deixasse de dar atenção particular ao ambiente mais próximo. No entanto, essa atenção deve ser justificável em termos universais, o que tornaria inviável acreditar que as nossas crianças têm mais importância em termos morais do que as crianças dos outros povos, embora quase todos os pais estariam dispostos a dedicar muito mais atenção às suas próprias crianças que às aquelas. Tal situação é positiva, desde que o pensamento não se confine à esfera do particular, e as decisões tomadas na área político-econômica considerem que, tal como nós, os outros povos têm direito à vida e à liberdade e aspiram à felicidade (NUSSBAUM, 2014b).

4. *Fundamentar-se-ia em diferenças que de fato, estaríamos em condições de defender.* Nesse caso, deve-se questionar principalmente sentimentos patrióticos e nacionalistas que apregoam a união a alguns, e a separação a outros. Por que deveríamos considerar valores que nos ensinam a dar as mãos uns aos outros independentemente das separações impostas pela raça, pela classe social ou pelo gênero, mas que deixam de ser importantes quando ultrapassam as fronteiras da nação, ou vice-versa? Sempre que, para justificar decisões, atribui-se importância decisiva a uma fronteira que, em termos morais, é arbitrária, impedimos que as pessoas exerçam a igual consideração moral. Afinal, por que haveríamos de considerar cidadãos da China como nossos compatriotas quando residem no Brasil, e deixar de fazê-lo se eles residirem na própria China? Que espécie de magia poderão ter as fronteiras nacionais para que pessoas irrelevantes se transformem em pessoas relevantes e dignas de respeito mútuo? Em suma, a limitação do pensamento às fronteiras da nação, ou a qualquer outra fronteira, e a recusa a uma perspectiva mais vasta e global, minaria o próprio conceito de respeito multicultural, uma vez que o próprio apelo a valores nacionais partilhados requer o apelo a certos traços essenciais da personalidade humana que ultrapassam de fato as fronteiras nacionais. Portanto, devemos ser capazes de educar a imaginação e o pensamento para ultrapassar tais fronteiras, vencendo velhas práticas de enunciar o respeito à humanidade como um valor, enquanto a concreta valorização moral é restrita aos “nossos” (NUSSBAUM, 2014a, p. 21).

Tais argumentos são bastante convincentes, e poderiam sobrepujar as diversas artimanhas capazes de rechaçar a chamada à humanidade. Rousseau (1980) já fazia alusão à tendência da imaginação a comprometer-se empaticamente com os semelhantes, cujas possibilidades são similares às nossas, do mesmo modo que os reis não se compadeciam com os súditos porque não acreditavam que seriam súditos. Rousseau (1980) nos diz também o quão fácil é supor que, na realidade, as pessoas

que não se parecem conosco não sofrem tanto quanto sofremos, porque, na realidade, não sentimos sua dor. Tais sentimentos foram manipulados pelo nazismo, cujas barreiras mentais distanciavam os judeus de outros cidadãos, exortados a imaginá-los como insetos que não sofriam o que sofrem os seres humanos. No entanto, lembra Nussbaum (2013b, p. 168), esta é uma estratégia fácil e falsa, que induz ao erro: “todos nascemos nus e pobres”, sujeitos a enfermidades e sofrimentos e, por fim, condenados a morrer.

2.3 O COSMOPOLITISMO E O ESTADO

A direção à perspectiva cosmopolita aqui defendida não pressupõe a existência de um Estado mundial como forma jurídica, política e institucional de consecução. Conforme aduz Nussbaum (2013b), uma vasta tradição filosófica, desde Cícero, Grocio, Kant e Adam Smith, até chegar ao moderno direito internacional, utilizou valores estoicos para justificar atuações na política nacional e internacional⁸. Para essa tradição, afirmar que “não se pode atuar como cidadão do mundo, porque não existe nenhum Estado mundial” (NUSSBAUM, 2013b, p. 170), seria uma covarde maneira de evitar o preço a pagar para ajudar outras pessoas, de modo que sempre se podem encontrar maneiras de ajudar, se nos pensarmos como membros desta comunidade kantiana do “reino dos fins”.

Restabelecido o contrato social global a partir desses termos, perceberíamos que nosso próprio mundo apresenta oportunidades de praticar a cidadania mundial que nem os estoicos, nem Kant, possuíam. Organizações de diversos tipos se mobilizavam para influenciar ações em assuntos que vão da economia à violência doméstica, e qualquer pessoa pode apoiar ou unir-se a elas, uma vez que a revolução da informação multiplica as possibilidades de atuação dos cidadãos do mundo. Notícias como a morte de milhões de órfãos, a maioria meninas, devido à desnutrição na China, intensificam possibilidades de ação, como auxílio ou participação em debates sobre o bem-estar de crianças e mulheres, nenhuma delas necessitando de um Estado mundial para se concretizar.

O fato de o Estado ainda ser a unidade política fundamental não impede questionar até que ponto a sorte de nascer em um determinado país influencia oportunidades de vida, cuja expectativa pode oscilar desde 78,3 anos, na Islândia e Suécia, até os 44 anos, em Serra Leoa. Portanto, o fato de não existir um Estado mundial não impede a conduta cosmopolita para quem com ela se comprometa, e uma das maiores possibilidades pode ser considerada aquela oferecida pelo crescimento contínuo

⁸ Por exemplo, a renúncia às guerras de agressão, as limitações sobre a mentira em época de guerra, a absoluta proibição de guerras de extermínio e o tratamento humano aos prisioneiros e vencidos. Mesmo em épocas de paz, Cícero e Kant, por exemplo, destacam o dever de hospitalidade para com os estrangeiros, e Kant, especialmente, insiste na estrita denúncia de todos os projetos de conquista colonial.

das migrações internacionais anuais – de 70 milhões de pessoas por ano estimados há quatro décadas para mais de 200 milhões registrados atualmente, provenientes do Sul na sua maioria, o que “aumenta a necessidade de dispor de regras que protejam os direitos dos migrantes e proporcionem normas acordadas a nível internacional para o fluxo de migrantes entre países de origem e de acolhimento.” (PNUD, 2013, p. 112).

Diante dessas situações concretas, a postura cosmopolita de Nussbaum (2014a) busca rechaçar duas das principais críticas feitas ao cosmopolitismo, inclusive pela própria Nancy Fraser, e especificamente por Richard Walzer (2013): o fato de não estabelecer escopos ou quadros distintos de justiça para abordar distintas demandas, e, em consequência desta esfera única e geral, a sua abstração. Com relação à primeira, Nussbaum não rechaça a esfera nacional, e sua proposta reconhece o Estado como competente para o estabelecimento de arranjos sociais justos por meio de princípios constitucionais que reconheçam um mínimo de capacidades básicas para cada pessoa⁹. A questão seria a de ampliar o escopo da justiça, a fim de abarcar problemas tradicionalmente insolúveis, como a questão da desigualdade global entre nações.

Neste sentido, Nussbaum (2013a) elaborará, em *Fronteiras da Justiça*, uma proposta para alargar o escopo de uma teoria da justiça que seja capaz de abarcar o problema não resolvido pelo contratualismo clássico, da justiça entre nações. Segundo a autora, as teorias do contrato social modelam princípios de justiça para Estados nacionais, e não tratam dos critérios a serem adotados nos acordos entre os Estados. Nesse caso, pode-se afirmar que as regras de justiça que valem para os cidadãos de determinada nação não vigoram na justiça entre nações. Ao contrário, o que valeria seria o estado de guerra, ou a lei do mais forte. Tanto Kant quanto Rawls (2001) procuraram atacar esse problema, mas ambos colocaram o contrato entre nações como etapa posterior ao contratualismo social interno. No segundo nível do contrato, os Estados assumem o papel das partes e são igualmente considerados “livres, iguais e independentes”.

Vários problemas surgem desta abordagem em dois níveis, sendo que dificilmente pode-se falar de Estados independentes em uma economia globalizada: nem todos os Estados nacionais possuem igualdade de força, sendo que muitos ficariam alijados do processo do contrato. Para Nussbaum, as desigualdades entre nações são acentuadas pelo controle da economia global nas mãos de poucas nações. Mesmo que se procure estabelecer uma justiça global que repare os danos causados

⁹ A teoria das capacidades é formulada por Nussbaum (2002, 2013a), fornecendo como base informacional de sua teoria da justiça liberal igualitária as capacidades básicas. A autora oferece uma listagem de 10 capacidades básicas a serem normativamente implementadas em todos os países do mundo, como parâmetro de sua justiça. As capacidades de uma pessoa são o conjunto de possibilidades de funcionamentos a ela acessíveis, que revelam a liberdade real que esta tem para levar adiante a vida que tem razões para valorizar.

pelo colonialismo, é preciso comprometer as nações ricas com os direitos dos indivíduos das nações pobres e em desenvolvimento. Como todo ser humano, os indivíduos socialmente desfavorecidos destas nações possuem o direito a uma vida digna, na qual possam fazer uso de suas capacidades de modo minimamente apropriado.

A proposta de Nussbaum (2014a) para esse quadro aponta para a revisão do contrato em dois níveis proposto por Rawls (2001) e o estabelecimento de um contrato global que considere que o mundo não seria justo se não assegurasse uma lista de dez capacidades básicas¹⁰ para todas as pessoas.

Esse contrato estabeleceria uma estrutura global a partir de dez princípios: 1) A sobredeterminação da responsabilidade: a esfera doméstica nunca escapa e não é isenta da satisfação das capacidades; 2) A soberania nacional deve ser respeitada, dentro dos limites da promoção das capacidades humanas; 3) As nações prósperas têm a responsabilidade de fornecer uma parte substancial de seu PIB às nações mais pobres; 4) As empresas multinacionais têm a responsabilidade de promover as capacidades humanas nas regiões em que operam; 5) As principais estruturas da ordem econômica global devem ser planejadas de tal modo que sejam justas com os países pobres e em desenvolvimento; 6) Deveríamos cultivar uma esfera pública global tênue, descentralizada, mas ainda assim contundente; 7) Todas as instituições e (a maioria dos) indivíduos deveriam prestar atenção aos problemas dos desfavorecidos em cada nação e em cada região; 8) A assistência aos enfermos, idosos, crianças e deficientes deveria constituir um foco importante de atenção da comunidade mundial; 9) A família deve ser tratada como uma esfera preciosa, mas não “privada”; 10) Todas as instituições e indivíduos têm a responsabilidade de apoiar a educação como chave para a autonomia de pessoas atualmente desfavorecidas (NUSSBAUM, 2013b, 2014a).

A partir desses pressupostos, pode-se abordar a crítica à abstração. Segundo Nussbaum (2014a), ao contrário do que possa parecer, abordar o cosmopolitismo pressupõe, acima de tudo, valorar a diversidade humana, uma vez que o ideal do cosmopolita inclui uma abordagem positiva da diversidade das culturas, línguas e formas de vida humanas. Este pluralismo é o que faz com que os cosmopolitas estabeleçam a prioridade do justo sobre o bom, outorgando à primeira prioridade as estruturas de igual liberdade, que protegerão a capacidade individual de escolher uma forma de vida segundo o próprio critério, quer seja cultural, religioso ou pessoal. Desse modo, os próprios princípios da cidadania mundial valoram a diversidade, tanto que fazem da liberdade de escolha a premissa básica de toda a ordem constitucional, e se negam a comprometer este princípio em favor de qualquer tradição determinada. Segundo a filósofa, “[...] em minha opinião, valorar a diversidade implica

¹⁰ Sobre a lista de capacidades, ver Nussbaum (2002, 2013).

prestar um grande apoio a uma cultura pública compartilhada que anteponha o correto ao bom” (NUSSBAUM, 2013b, p. 173).

Para o cosmopolitismo, a questão fundamental torna-se fomentar a diversidade sem hierarquizar, uma vez que o compromisso com a liberdade pressupõe a igualdade, a qual limita as formas de diversidade que razoavelmente possam ser promovidas. O objetivo da cidadania mundial consiste, portanto, em avançar para um estado de coisas no qual todas as diferenças se entendam de maneiras não hierárquicas, não discriminatórias e não opressivas, não valorizando a diversidade nos termos em que esta se define enquanto domínio e submissão (NUSSBAUM, 2013b).

Naturalmente, esta pressuposição exige considerar que questões humanas profundas se manifestam de maneiras distintas, e que, apesar de toda essa diversidade e divisões, podemos reconhecer uns aos outros. Nunca conhecemos a um mero ser humano abstrato, mas conhecemos o comum no que há de concreto, assim como o concreto no que há de comum. Essa questão fica mais compreensível se a analisamos a partir do conjunto da teoria de Nussbaum (2002, 2013a) e de seu enfoque das capacidades. Sob a moldura das capacidades se reconhece a heterogeneidade humana e a diversidade, constituindo-se em uma abordagem que, compreendendo o fato de que pessoas diferentes, culturas e sociedades podem ter diferentes valores e aspirações, estabelece a todos um tratamento moral igual.

Desse modo, a proposta teórica cosmopolita aqui desenvolvida requer, para sua consecução, a manutenção dos axiomas fundamentais do liberalismo igualitário: os pressupostos da igualdade moral humana e do individualismo ético. Segundo o individualismo ético, de inspiração kantiana, o valor e unidade última de preocupação moral são os indivíduos, de modo que todas as pessoas são fins em si mesmas, não podendo ser instrumentalizadas em nome de outros fins ou de qualquer tipo de coletividade, o que exige, como ponto de partida, a igualdade moral fundamental, que afirma que todos os seres humanos possuem igual direito e liberdade de escolher que concepção de boa vida seguir.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em tempos de justiça anormal, a gramática da justiça, capaz de inspirar reivindicações por melhores condições de vida em todo o mundo, apresenta condições anormais, em que pressuposições até então partilhadas passam a sofrer questionamentos. A pressuposição partilhada tradicional de que os sujeitos da justiça seriam os cidadãos de determinado Estado-nação é questionada a partir do

avanço da globalização, seja por universalistas, localistas, regionalistas, por patriotas ou comunitários.

Nesta incerteza diante do *quem* da justiça, especialmente a disputa entre patriotas e cosmopolitas tem se acentuado a cada dia. Sentindo-se ameaçados pelo avanço do processo migratório, pelo avanço do reconhecimento e da gramática dos direitos humanos em escala mundial, pelos debates acerca da intervenção e ajuda estrangeira, e pelo crescimento do convívio entre pessoas de diversas religiões, sentimentos fáceis de apego às fronteiras nacionais se intensificam, e passam a figurar como padrões morais e éticos de valorização e classificação de seres humanos, inclusive quanto ao acesso à esfera pública e a direitos.

Patriotismo e cosmopolitismo, mais do que meras ideias, salienta Robert Pinski (2013), podem ser considerados formas de amor, com todo o terror que esta palavra possa implicar. São formas opostas de amor que indicam um conflito primordial sobre a humanidade. Desse conflito, nascem diferentes respostas às seguintes perguntas: quais são, de fato, os seres humanos pelos quais estamos dispostos a nos importar? Quem são os sujeitos que incluímos em nossas reivindicações por justiça?

Conforme a proposta aqui defendida, uma resposta adequada a esses questionamentos, tal como defendida por Martha Nussbaum, consistiria no cosmopolitismo, uma postura moral segundo a qual deve-se valorar igualmente todas as pessoas do mundo, independentemente de diferenciações moralmente irrelevantes que possam ser estabelecidas e que, na verdade, apenas serviriam para estabelecer diferenciações quanto ao acesso a direitos. Tal postura constitui-se na única capaz de se relacionar de forma não excludente com os fenômenos da atualidade, que aproximam os seres humanos apesar das distâncias, ao mesmo tempo que os afastam a partir do realce a suas diferenças.

Rumo ao cosmopolitismo, nossa situação atual torna urgente um autoexame crítico que nos impulse a descobrir as raízes dos desagradáveis medos e cesuras que desfiguram os rostos dos seres humanos e que os tornam, em muitos casos, menos humanos. Para tanto, faz-se necessário um enfoque inspirado pela filosofia ética que combine três ingredientes:

- Princípios políticos que expressem igual respeito para todos os cidadãos e cidadãs, e uma interpretação do que esses princípios possam representar ante o atual avanço do nacionalismo e do patriotismo;
- Um pensamento crítico rigoroso que detecte e critique as incoerências, em especial aquelas que nos induzem a fazer concessões a nossas próprias ações e a enxergar o cisco no olho do outro, antes de a viga diante do nosso;

- Um cultivo sistemático de uma capacidade imaginativa que nos torne possível ver como é o mundo a partir do ponto de vista de qualquer pessoa, seja de uma nação, religião, sexualidade, gênero ou raça diferentes dos nossos.

Tais virtudes éticas são sempre importantes em um mundo complexo, especialmente no cenário brasileiro e mundial da atualidade, e devem ser cultivadas por meio de uma educação cosmopolita, que ressalte o cultivo da humanidade. Embora considere-se o quanto a caminhada rumo a este mundo, capaz de respeitar igualmente a todos os seres humanos é árdua, não desconhecer que vivemos em um mundo complexo e interconectado, e sermos conscientes de nossa própria ignorância em relação a esse mundo pode ser o início do processo de mudança.

Nesta época de crise como a enfrentada no Brasil, podemos renovar nosso compromisso com o valor igual da humanidade, exigir meios de comunicação e escolas que nutram e ampliem nossas imaginações, apresentando-nos vidas diversas e plurais como algo profundo, rico e merecedor de emoções. Assim, de nossa própria ignorância deverá, ou ao menos poderá, nascer nossa frágil humanidade.

REFERÊNCIAS

APPIAH, Kwame Anthony. Patriotas cosmopolitas. In: NUSSBAUM, Martha (Org.). **Los limites del patriotismo**: Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial. Barcelona: Paidós, 2013.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

FALK, Richard. Una revisión del cosmopolitismo. In: In: NUSSBAUM, Martha (Org.). **Los limites del patriotismo**: Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial. Barcelona: Paidós, 2013.

FRASER, Nancy. **Fortunas del feminismo**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2015.

FRASER, Nancy. Justiça anormal. **Revista Faculdade Direito Universidade de São Paulo**, v. 108, p. 739-768, jan./dez. 2013.

FRASER, Nancy. Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 15, n. 2, p. 291-308, maio/ago. 2007.

FRASER, Nancy. Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado. **Lua Nova**, São Paulo, v. 77, p. 11-39, 2009.

FRASER, Nancy. **Scales of Justice**: reimagining political space in a globalizing world. New York: Columbia University Press, 2010.

KYMLICKA, Will. **Filosofía política contemporánea**. Una introducción. Tradução R. Gargarella.

Barcelona: Ariel, 2006.

NUSSBAUM, Martha. **Educação e justiça social**. Lisboa: Edições pedago, 2014a.

NUSSBAUM, Martha. **Emociones políticas**. ¿Por qué el amor es importante para la justicia? Barcelona: Paidós, 2014b.

NUSSBAUM, Martha. **Fronteiras da justiça**. Deficiência, nacionalidade e pertencimento à espécie. São Paulo: Martins Fontes, 2013a.

NUSSBAUM, Martha. **Las mujeres y el desarrollo humano**. Barcelona: Herder, 2002.

NUSSBAUM, Martha. **Los limites del patriotismo**: Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial. Barcelona: Paidós, 2013b.

PINSKY, Robert. Eros contra Esperanto. In: NUSSBAUM, Martha (Org.). **Los limites del patriotismo**: Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial. Barcelona: Paidós, 2013.

PNUD. **Relatório do Desenvolvimento Humano 2013**: A ascensão do Sul: progresso humano num mundo diversificado. New York: PNUD, 2013.

RAWLS, John. **O direito dos povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. São Paulo: Formar, 1980.

SINGER, Peter. **Um só mundo**: a ética da globalização. Tradução Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

STEIN, Ernildo. Introdução ao Método Fenomenológico Heideggeriano. In: **Sobre a Essência do Fundamento**. Conferências e Escritos Filosóficos de Martin Heidegger. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), 1979.

WALZER, Michael. Esferas de afecto. In: NUSSBAUM, Martha (Org.). **Los limites del patriotismo**: Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial. Barcelona: Paidós, 2013.

Joice Graciele Nielsson

Doutora em Direito (Unisinos), Mestre em Desenvolvimento (Unijuí), Professora no Curso de Direito da Unijuí. *E-mail*: joice.gn@gmail.com