

4

Cosmopolitismo: introdução geral ao tema

4.1

Introdução

Este capítulo visa apresentar uma visão do político alternativa àquela decorrente da filosofia de Michel Foucault. Se o principal motor desta dissertação foi buscar as conseqüências para uma visão do político que adviriam da adoção desta ou daquela teoria alternativa, este capítulo busca expor uma outra possibilidade que se coloca na crítica ao *mainstream*. Além dos construtivistas e dos pós-estruturalistas, uma outra vertente que se insurgiu contra os pressupostos do mainstream positivista na Teoria de RI foi aquela que se inspirou na filosofia da Escola de Frankfurt.

O trabalho da Escola de Frankfurt, movimento que se iniciou na filosofia com os alemães Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, teve importantes desdobramentos em outras áreas das ciências sociais, inclusive na teoria de RI. Se, de início, o principal objetivo dos autores foi elaborar uma crítica de esquerda – influenciada pelo pensamento marxista - à racionalidade instrumental que passou a predominar na Modernidade, o principal expoente da Segunda Fase da Escola de Frankfurt, Jürgen Habermas, pregava a reconstrução da Teoria Crítica com base no reconhecimento da importância de princípios morais universais para resolver reivindicações conflitantes (LINKLATER, “ The Question of the Next State in International RElations Theory – a critical-theoretical point of view, Andrew Linklater, “International Relations” Volume IV, Florence, KY, USA: Routledge, 2000, p. 1636). Nesse sentido, uma perspectiva frankfurtiana nas RI buscará, a despeito da crítica aos pressupostos universalistas do positivismo, resgatar, pelo menos em parte, a importância do universal para a vida política.

Os desdobramentos da Escola de Frankfurt nas RI, que passaremos a chamar de Teoria Crítica, tendem a desembocar em um pensamento do cosmopolitismo. Isso ocorre porque uma das preocupações dos teóricos críticos é questionar as inclusões e exclusões que existem na política global. Nesse

contexto, o Estado é visto como o elemento principal de exclusão e inclusão na teoria de RI, pois é ele que institui dicotomias como as do estrangeiro/cidadão (LINKLATER, mesmo artigo em amarelo acima artigo teoria II, pag ?). Com efeito, ao separar uma esfera supostamente anárquica – a internacional – de um ambiente regrado e homogêneo – a política nacional –, o Estado permite traçar uma fronteira que restringe o âmbito da política harmoniosa, isto é, de uma política que se quer diálogo, ao interior do Estado. Por sua vez, a política global, que é o objeto principal de estudo das RI, é considerada como esfera de meras relações estratégicas e instrumentais. O cosmopolitismo, projeto político que tem raízes imemoriais, busca desconstruir essa dicotomia que exclui o político do internacional. Visa, portanto, resgatar uma política que vislumbra a possibilidade do diálogo entre os variados atores internacionais.

O cosmopolitismo, como principal desdobramento da Escola de Frankfurt nas RI, busca continuar o processo de emancipação do ser humano que teve início com o Iluminismo. Ou seja, trata-se de continuar o projeto da Modernidade, e não de abortá-lo. Autores como Andrew Linklater e Seyla Benhabib consideram a questão do pertencimento político essencial para concretizar-se verdadeiramente a emancipação do ser humano. Hoje em dia, esse é o tema que deveria concentrar os esforços dos pensadores progressistas em RI, pois até mesmo os direitos humanos continuam obedecendo uma visão estadocêntrica segundo a qual é necessário pertencer a determinada comunidade política a fim de ter suas garantias fundamentais – aquelas que, pela sua suposta universalidade, deveriam transcender questões de nacionalidade – asseguradas.

A crítica ao mainstream nas RI expôs os perigos do universalismo. Um primeiro perigo consiste nos pressupostos embutidos no positivismo, que excluem visões alternativas da política internacional e justificaram, durante grande parte do século XX, a hegemonia de visões violentas das RI como aquela reivindicada pelo realismo político. O perigo universalista não é eliminado, entretanto, por meio da mera adoção de uma perspectiva crítica. Isso porque teorias influenciadas pela Escola de Frankfurt, a qual consiste no foco deste capítulo, não desejam desvencilhar-se totalmente da abordagem universal da comunidade política. Pleiteiam, ao contrário, a construção de consensos universais – mínimos ou não – que possibilitem a fluidez do diálogo entre os atores internacionais, que, têm entre si um abismo cultural e histórico. Ao mesmo tempo em que se buscará explorar

essas novas possibilidades de se pensar a política internacional de um ponto de vista “universalista”, será preciso identificar os limites de tal universalismo, bem como o fato de que todo universal será sempre uma construção circunstancial e dinâmica, passível de mudança. Trata-se da busca por arranjos temporários, mas que facilitem o diálogo.

Este capítulo, portanto, buscará apresentar uma introdução geral ao tema do cosmopolitismo como forma de contraponto ao pós-estruturalismo na Teoria de RI. O cosmopolitismo é tema recorrente no pensamento filosófico e político da tradição ocidental, apesar de ter sido, na maior parte das vezes, esquecido em detrimento de modos de organização da comunidade política mais particularistas. Já no diálogo platônico “Protagóras”, Hípias, o sofista, deseja “estender a igualdade e a fraternidade a todos os seres que têm o rosto humano” (JAEGER, 2001, 380). Nussbaum lembra que os estoicos desenvolveram, mais tarde, o conceito do

“*komsou politês* (world citizen) arguing that each of us dwells, in effect, in two communities – the local community of our birth, and the community of human argument and aspiration that ‘is truly great and truly common, in which we look neither to this corner nor to that, but measure the boundaries of our nation by the sun’ (Seneca, *De Otio*). It is this community that is, fundamentally, the source of our moral obligations.” (NUSSBAUM, 1996, p. 7)

A idéia de que todos os homens compartilham da mesma natureza humana está presente nesses primeiros esboços do cosmopolitismo na Grécia Antiga. Já nesses tempos, o pensamento cosmopolita se insurgia contra a noção de que as fronteiras do Estado (ou a cidade-Estado, no caso grego) delimitam o espaço exclusivo da política. Por isso, o pensamento sofista cosmopolita visava problematizar a contradição entre lei – atrelada à comunidade política particular – e natureza que por vezes se observava, bem como legitimar a criação de novas leis adaptadas à natureza das coisas. A noção de natureza humana atuava como recurso crítico para a contestação do *status quo* mediante o apelo a uma natureza cuja autoridade se sobrepunha à da lei: “havia no naturalismo declarado deste pensamento uma ameaça indireta contra a ordem existente, pois, com a aplicação sistemática das suas medidas, minava a autoridade das normas vigentes” (JAEGER, 2001, 381).

A unidade da natureza humana seguiu presente no universalismo subjacente à cultura cristã e permitiu que surgisse no Ocidente, com a Revolução Iluminista e o advento da Modernidade no século XVIII, um pensamento do ser humano como sujeito de direitos e obrigações universais – o jusnaturalismo. É, principalmente, numa concepção iluminista – porém modificada – do homem e de seu viver em comunidade que os cosmopolitas de hoje vão buscar sua inspiração. Em que pese ao surgimento do jusnaturalismo na Modernidade, a conformação de um sistema de Estados autônomos por meio da Paz de Vestfália, em 1648, atuou como freio à concretização das idéias cosmopolitas. A partir desse momento, a valorização da *raison d'Etat*, tida como superior à qualquer razão natural ou universal, ofuscou a idéia de uma razão universal compartilhada por todos os homens. A *raison d'Etat* se apresentava como a lógica do particular, como o instrumento adequado para que uma comunidade política específica pudesse sobreviver e, se possível, sobrepor-se às outras.

Apesar da aparente vitória do pensamento particularista, continuou a existir tensão entre os valores do particularismo e do universalismo, a qual perdura até os dias de hoje na cultura ocidental. Na disciplina de Relações Internacionais (RI), a valorização do Estado como entidade moralmente desejável reflete a supervalorização do valor do particularismo, enquanto a busca por normas e instituições supra-nacionais (exemplificada por organismos como a Organização das Nações Unidas – ONU –, entre outros) mostra a permanência do pendor universalista. Neste ponto, também, existe tensão entre as teorias pós-estruturalista e a Teoria Normativa inspirada pela Escola de Frankfurt. Isso porque, se esta última defende a busca de padrões universais de emancipação na política global, o pós-estruturalismo, conquanto extremamente crítico da *raison d'Etat* que norteia grande parte do pensamento realista, defende, por sua vez, a primazia do particular sobre o universal. Trata-se, é verdade, de um particular mais atrelado às narrativas e formas culturais particulares, mas, ainda assim, que se opõe à idéia de que uma certa emancipação universal é possível. O pós-estruturalismo, nas RI, vê com extrema desconfiança todas as reivindicações por uma política cosmopolita, pois considera que ela poderia ter como consequência a opressão de visões de mundo específicas por meio da unificação de pontos de vista. A hegemonia de determinados valores sobre outros seria definida, de acordo com os pós-estruturalistas, por meio de luta crua pelo poder. A narrativa vitoriosa,

nesse sentido, não seria fruto de um consenso ou de um acordo entre os diversos atores globais, mas de uma vitória aleatória cujo único fundamento seria a violência.

A discussão sobre o cosmopolitismo, todavia, não é central na Teoria de RI. Isso pode ser explicado por vários fatores. Em parte, a marginalização da perspectiva liberal nas RI por meio da suposta vitória do realismo político durante o “Primeiro Grande Debate” da disciplina precluiu o aprofundamento de projetos políticos cosmopolitas. Com efeito, o liberalismo político pregado por Woodrow Wilson após o fim da Primeira Guerra Mundial carregava sementes cosmopolitas caras ao pensamento Moderno. Do mesmo modo, a flagrante ausência do pensamento marxista na teoria de RI é outro fator que explica o exotismo do tema cosmopolita na disciplina. Afinal, mesmo se o marxismo, com o tempo, adquiriu tons nacionalistas, o pensamento de esquerda sempre foi, por seu igualitarismo, um pensamento universalista. Conforme lembra Andrew Linklater, para Marx, “the destruction of small bounded communities and the dramatic acceleration of the universalisation of social and economic relations were extraordinary dimensions of human history” (LINKLATER, 1998, p. 36). Assim, as duas perspectivas teóricas que poderiam ter contribuído para a valorização do cosmopolitismo na teoria de RI foram, por muito tempo, silenciadas pelo realismo, teoria que dita o senso comum sobre relações internacionais até hoje.

A longa hegemonia do realismo político que teve início nos anos quarenta impediu que se vislumbrasse a articulação da idéia cosmopolita tanto na prática quanto na teoria. Influenciado pelo desencantamento do mundo anunciado por Max Weber, o teórico Hans J. Morgenthau considerava que, dada a pluralidade de esferas éticas existentes no mundo, seria impossível e indesejável que normas universais fossem criadas para reger as relações globais. Na esteira do realismo,

“[m]ost discourses of IR have cited the presence of radical cultural difference as one of the principal obstacles to the development of cosmopolitan tendencies in the states-system. For example, one of the standard arguments attributed to Realism is that the diversity of moral standards in different states contributes to the conflict accompanying the international anarchy and to the impossibility of moving beyond an international state of nature.” (SHAPCOTT, 2001, 7).

Desse modo, o cosmopolitismo foi tido como pensamento utópico e afeto à área da filosofia, enquanto a disciplina das RI estaria preocupada em resolver questões práticas como a guerra e a paz.

A aceleração da globalização após o fim da Segunda Guerra Mundial, entretanto, e, principalmente, o fim da bipolaridade que caracterizou a política global durante grande parte do século XX, ampliaram o espaço conceitual para se pensar o projeto cosmopolita. Tendo em vista que parte do ressurgimento do pensamento cosmopolita, nos dias de hoje, se deve a transformações sociais por que passou a humanidade, este capítulo analisará o potencial realmente existente para a construção de comunidade global.

4.2

Globalização

Nos dias de hoje, o debate acerca do cosmopolitismo ganhou relevância devido às transformações trazidas pelo fim da Guerra Fria. Após permanecer subordinada à lógica bipolar por quase meio século, a política internacional e a teoria de RI passam por momento em que são abertas diversas possibilidades de reformulação da ordem mundial. Num momento de mudanças profundas, a tensão entre as tendências ao particularismo e ao universalismo na política global se acirram e a idéia de uma comunidade global, baseada no cosmopolitismo, torna-se foco de contestação e debate.

Um dos principais fatores que favoreceu o ressurgimento do projeto cosmopolita, conforme já se afirmou, é o aprofundamento da globalização. As revoluções nos transportes e nas telecomunicações permitiram o que muitos globalistas denominam da compressão do espaço e do tempo. Se alguns autores criticam a crescente velocidade de transmissão de idéias e informações que caracteriza a época atual (CONNOLLY, 2000, 596) como algo nefasto para a democracia global, outros consideram que a globalização representa uma oportunidade única de democratização política. Connolly ressalta que os autores mais pessimistas menosprezam o

“positive role speed can play in desanctifying closed and dogmatic identities in the domains of religion, sensuality, ethnicity, gender, and nationality, and he remains so committed to the memory of the nation as the place where democratic

deliberation occurred that he dismisses the productive possibilities (I do not say probabilities) of cosmopolitanism in the late-modern time” (CONNOLLY, 2000, 597)

A crescente irrelevância das barreiras geográficas causada pelas revoluções nos meios de telecomunicações é extremamente importante para a política internacional, que, desde a configuração do sistema de Estados em 1648, baseia muitos de seus princípios no isolamento territorial de unidades políticas estatais. A idéia de comunidade nacional claramente separada e diferente das outras formas de vida circundantes só adquire sentido se o Estado for pensado como unidade com fronteiras claramente delimitadas e impermeáveis: a compressão das distâncias desafia e contesta as fronteiras espaciais.

Outra característica da globalização que torna urgente a reflexão acerca de novos modos de organizar-se a comunidade política global é a transformação nos modos de expressão do poder no nível global. O aprofundamento da globalização sugere que as teorias alternativas ao mainstream devem buscar não só substituir o paradigma realista devido a suas implicações normativas, mas também devido ao fato de a aceleração da globalização tornar urgente a busca por novos instrumentos de análise para compreender esse fenômeno. No que tange, mais especificamente, ao poder, a negligência das transformações nos modos e *loci* de sua expressão retardam o encontro de instrumentos capazes de disciplinar o poder e limitar seus efeitos na esfera global.

Para estudiosos da globalização, “[g]lobalization is taken to express the expanding scale on which power is organized and exercised” (HELD e MCGREW, 2003, 8). Isso significa que, com a crescente capacidade de penetração do poder em espaços antes resguardados pelo Estado-nação, as relações assimétricas caracterizam-se cada vez mais pela separação espacial entre os detentores do poder e aqueles que estão submetidos a ele. Cosmopolitas como Held e McGrew, que enfatizam a adequação do instrumental cosmopolita para compreender transformações empíricas globais, fundamentam-se nas inovações de modo e natureza do poder para justificar o projeto cosmopolita. Em parte, é possível afirmar que até mesmo os adeptos da Escola de Frankfurt nas RI, ao adotarem o cosmopolitismo como perspectiva teórica, baseiam-se igualmente – ainda que não exclusivamente – no papel que normas e instituições podem desempenhar para limitar a arbitrariedade do poder global.

Esta questão constitui, conforme se viu nos capítulos anteriores, um dos principais pontos de tensão entre os adeptos da Teoria Crítica nas RI e os pós-estruturalistas. Isso porque, se os primeiros pleiteiam a formulação de normas mais justas e legítimas para disciplinar as novas modalidades de poder que existem na política global, os teóricos influenciados por Foucault, por considerarem que toda norma é, em si mesma, mera expressão de um poder e de uma perspectiva particular se opõem a soluções normativas e institucionais para os problemas que a globalização exacerbou. Esta divergência teórica se confunde com aquela que diz respeito ao conceito de poder, pois, de fato, se os pensadores pós-estruturalistas são contrários à criação de uma rede normativa para amenizar as assimetrias globais, é sobretudo com base na concepção pessimista de Foucault sobre as normas. Ao interpretar toda norma como símbolo de uma vitória aleatória precedida por uma luta entre pontos de vista opostos e igualmente ilegítimos, Foucault descarta a possibilidade de que um diálogo global venha a possibilitar o surgimento de normas mais democráticas e mais eficazes. O projeto cosmopolita da Teoria Crítica, por sua vez, pleiteia justamente isso: a ênfase em normas e instituições como os direitos humanos e o diálogo como meio de obtenção da legitimidade.

Ainda a respeito das novas realidades do poder global, o surgimento de um abismo entre os pontos emissores e receptores de poder tem restringido grande parte da política doméstica a escolhas prévias no âmbito global. Isto tem causado, como já se assinalou, a erosão da soberania e do princípio territorial, já que, instituições e princípios internacionais como o Fundo Monetário Internacional (FMI) e a Responsabilidade de Proterger interferem cada vez mais nas decisões dos Estados. Esse fenômeno tem levado, por outro lado, à erosão da legitimidade do Estado, que, atado em suas escolhas por decisões supra-nacionais, é incapaz de implementar projetos políticos ou socioeconômicos que satisfaçam as necessidades dos cidadãos. Dessa forma, a razão de ser do Estado é cada vez mais colocada em questão na atualidade. Conforme afirma Walker,

“[q]uite how states, with their fixed territories, are supposed to respond to economies, technologies, and cultures that are obsessed more by speed and temporality than by distance and territoriality is a question that pushes the capacities of the modern political imagination beyond its carefully bounded limits.” (WALKER, 1995, 30).

Com a capacidade do Estado de organizar a vida em comunidade colocada em questão, o projeto cosmopolita tem adquirido inúmeros adeptos. Se a divisão espacial dos Estados não parece mais fazer sentido, tampouco fazem sentido divisões como aquelas consagradas entre cidadãos e estrangeiros, bem como a segmentação de direitos fundamentais de acordo com a geografia estadocêntrica. Nesse context, o cosmopolitismo poderia consagrar-se como a perspectiva teórica mais apropriada para se pensar a nova política global: “[c]osmopolitan democracy is a political project which aims to engender greater public accountability in the leading processes and structural alterations of the contemporary world” (ARCHIBUGI, HELD e KÖHLER, 1998, p. 4). O cosmopolitismo, projeto teórico que vê na extensão da política para além do Estado o melhor modo de atingir a democracia e a justiça globais, pressupõe que,

“[d]eliberative and political decision-making centres beyond national territories are justified when cross-border or transnational groups are affected by a public matter, when ‘lower’ levels of decision-making cannot resolve the issues in question and when the issue of the accountability of a matter in hand can only itself be understood and redeemed in a transnational, cross-border, context.” (ARCHIBUGI, HELD e KÖHLER, 1998, 7).

O projeto cosmopolita baseia-se na necessidade de democratizar a política global onde, crescentemente, são traçados os rumos da humanidade.

4.3

Cosmopolitismo existente

A tradicional divisão de tarefas entre as disciplinas de política e sociologia consolidou visão em que o cosmopolitismo é tido como assunto exclusivo da filosofia política. Nessa concepção, a perspectiva cosmopolita surgiria de revolta com relação à configuração social excludente naturalizada pelas cidades-Estado ou, mais tarde, pelo próprio Estado-nação. Tratar-se-ia, portanto, de projeto que buscava opor o dever ser ao ser, o ideal ao real. Esta seção busca mostrar que, recentemente, alguns sociólogos têm-se insurgido contra essa repartição do trabalho para mostrar que o cosmopolitismo não é apenas objeto do pensamento filosófico-normativo, mas também fenômeno que caracteriza a realidade social contemporânea.

Ao contrário do que ocorre na filosofia política e na teoria de RI, a importância do cosmopolitismo para a sociologia reside não tanto no ideal que ele encerra, mas no fato de constituir realidade observável e passível de ser estudada por essa disciplina. A abordagem sociológica sugerida por Ulrich Beck, entre outros, e baseada na idéia de uma ciência social cosmopolita, problematiza o nacionalismo metodológico que guia as análises sociológicas tradicionais (BECK, 2006). De acordo com Beck, “social scientists in doing research or theorizing take it for granted that society is equated with national society” (BECK, 2006, 2). O principal objetivo dessa crítica é mostrar que “national organization as a structuring principle of societal and political action can no longer serve as the orienting reference point for the social scientific observer” (BECK, 2006, 4). A proposta de uma ciência social cosmopolita, por conseguinte, visa revolucionar o nível de análise da sociologia, bem como confrontá-la com a realidade que crescentemente transborda o Estado-nação:

“[a]gainst the background of cosmopolitan social science, it suddenly becomes obvious that it is neither possible to distinguish clearly between the national and the international, nor, correspondingly, to make a convincing contrast between homogeneous units. National spaces have become denationalized so that the national is no longer national, just as the international is no longer international. New realities are arising: a new mapping of space and time, new co-ordinates for the social and the political are emerging which have to be theoretically and empirically researched and elaborated” (BECK, 2006, 6).

O ponto de vista sociológico é relevante para a presente dissertação por dissociar a abordagem normativo-filosófica própria do cosmopolitismo defendido por teóricos habermasianos – a qual será explorada adiante – da perspectiva empírica-analítica. Esta última, ao enfatizar a existência de certo grau de cosmopolitização na sociedade global atual, contribui para mostrar que o projeto cosmopolita não possui apenas dimensão normativa – que, comumente é confundida com impulsos utópicos – mas possui raízes profundas na sociedade.

De acordo com Beck, a atualidade apresenta momento propício ao florescimento do cosmopolitismo normativo, uma vez que a sociedade é permeada por um cosmopolitismo não-intencional (BECK, 2006, 7). A noção de cosmopolitização desenvolvida pelo autor, “is designed to draw attention to the fact that the emerging cosmopolitanization of reality is also, and every primarily, a function of coerced choices or a side-effect of unconscious decisions” (BECK,

2006, p. 7). Ao ressaltar a existência do cosmopolitismo causado por conseqüências não-intencionais, Beck mostra a importância da criação de instituições normativas capazes de regular uma realidade já vivenciada. Ou seja, não se trata da escolha entre um mundo cosmopolita e outro não-cosmopolita, mas da opção entre um cosmopolitismo desregrado e outro negociado por atores políticos participando de uma política global. Para Beck,

“There can be no doubt that a cosmopolitanism that is passively and unwillingly suffered is a deformed cosmopolitanism. The fact that really-existing cosmopolitanization is not achieved through struggle, that it is not chosen, that it does not come into the world as progress with the reflected moral authority of the Enlightenment, but as something deformed and profane, cloaked in the anonymity of side-effects – this is an essential founding moment within cosmopolitan realism in the social sciences.” (BECK, 2006, 8)

A fim de livrar-se do tradicional nacionalismo metodológico, a ciência social cosmopolita deve suspender o pressuposto de que a sociedade existe apenas dentro das fronteiras do Estado-nação e, assim, abrir espaço para o estudo das relações de interdependência que caracterizam a sociedade global há tanto tempo. O foco da análise deve consistir no estudo da transnacionalidade como marca principal do processo real de cosmopolitização (BECK, 2006, 9). Conforme lembra o sociólogo,

“[c]osmopolitanization thus includes the proliferation of multiple cultures (as with cuisines from around the world), the growth of many transnational forms of life, the emergence of various non-state political actors (from Amnesty International to the World Trade Organization), the paradoxical emergence of global protest movements, the hesitant formation of multi-national states (like the European Union) etc.” (BECK, 2006, 10)

Para explicar a constituição de um verdadeiro momento cosmopolita na atualidade, Beck recorre à teoria que desenvolveu em “World Risk Society” (BECK, 1999). A hipótese do autor é a de que, num mundo onde o Estado-nação é crescentemente atravessado por diversas redes interdependentes, “a new historical reality arises, a ‘cosmopolitan outlook’ in which people view themselves simultaneously as part of a threatened world and as part of their local situations and histories” (BECK, 2006, 11).

De acordo com o autor, quatro temas principais contribuem para o crescente sentimento de interconexão experimentado por membros de diversas

comunidades políticas: o ecológico, o econômico, o relacionado ao terrorismo e o moral, ligado à questão dos direitos humanos (BECK, 2006, 11). Crises e riscos associados a tais temáticas têm a capacidade de “sharpen global consciousness, generate global publics and promote a cosmopolitan outlook” (BECK, 2006, 11). Questões como essas estão indubitavelmente tornando-se parte das preocupações morais de pessoas do mundo inteiro (BECK, 2006, 11) e estão, desse modo, consolidando a existência de “comunidades de risco transnacionais” (BECK, 2006, 11), onde atores se identificam por conceber o risco de modo semelhante, formando redes de solidariedade que ultrapassam as fronteiras do Estado. Ao mesmo tempo, essas comunidades transnacionais podem criar sentimentos de oposição com relação a outros atores que não partilham da mesma concepção de risco, gerando conflitos entre grupos transnacionais que não são passíveis de resolução no âmbito político doméstico. De certo modo, trata-se do surgimento de relações políticas transnacionais. Assim, a percepção de que a sociedade global está sujeita a riscos que atingem a todos indistintamente é importante pois

“[w]ith the conceptualization and recognition of threats on a cosmopolitan scale, a shared space of responsibility and agency bridging all national frontiers and divides is created that can (though it need not) found political action among strangers in ways analogous to national politics. This is the case when recognition of the scale of the common threats leads to cosmopolitan norms and agreements and thus to an institutionalized cosmopolitanism.” (BECK, 2006, 12)

Outro ponto relevante ressaltado por Beck é que, antes mesmo da formação de concordância global sobre normas para neutralizar os riscos, existe a etapa de surgimento de concordância relacionada ao que consiste um risco. Para o autor, esse momento consistiu, em si, importante etapa da formação de normas cosmopolitas. Mais precisamente:

“[a]lready prior to any cosmopolitan institution formation, global norms are produced by outrage over circumstances that are felt to be intolerable. The emergence of global norms is not necessarily contingent on the conscious efforts of ‘positive’ norm formation but can be fuelled ‘negatively’ by the evaluation of global crises and threats to humanity.” (BECK, 2006, 12)

A formação de consensos na sociedade global acerca do que ameaça o seu futuro é, por conseguinte, indica a existência de um cosmopolitismo efetivo na atualidade.

Além disso, cabe ressaltar que um dos fenômenos que possibilita a formação de consensos globais e que constitui índice adicional do cosmopolitismo existente é o crescimento da mobilidade, tanto física quanto imaginária, dos seres humanos. Não só o turismo internacional tem aumentado vertiginosamente (SZERZYNSKI e URRY, 2006, 116), como outros tipos de mobilidade tem fortalecido o contato intercultural, contribuindo para a crescente relativização das crenças e dos valores de comunidades particulares.

Nesse sentido, pode-se enumerar duas mobilidades além da física que indicam a existência de certo cosmopolitismo na sociedade global: a mobilidade virtual e a imaginária (SZERZYNSKI e URRY, 2006). A virtual, que consiste na transcendência da distância entre duas ou mais pessoas por algum meio de comunicação, já existia no passado sob a forma de cartas, mas tem sido acentuada pelo uso intensivo do telefone, do e-mail e de videoconferências (SZERZYNSKI e URRY, 2006, 117). Já a mobilidade imaginária, decorrente da disseminação maciça de televisões no mundo inteiro, permite que o telespectador viaje para lugares distantes sem sair de sua casa. Essa mobilidade transforma as referências tradicionais das pessoas e contribui para a criação de símbolos que enfatizam idéias como a existência de uma humanidade comum, riscos globais, entre outras.

“[t]elevisión is not important here simply for its cognitive effects or its ideological bias, but in terms of its circulation of symbolic resources, and its flow-like form as a medium. It circulates images and narratives – images of places, brands, peoples and the globe itself” (SZERZYNSKI e URRY, 2006, 120)

Desse modo, meios de telecomunicação como a televisão permitem que milhares de pessoas vivenciem acontecimentos globais em tempo real, criando símbolos e memórias universalmente reconhecíveis. A crescente mobilidade física, virtual e imaginária dos seres humanos é, por conseguinte, outro fator indicativo do crescente cosmopolitismo da sociedade global.

4.4

Cosmopolitismo como teoria normativa de RI

Motivados tanto pelas transformações provocadas pela globalização na sociedade global quanto pela necessidade de construir teorias de RI menos

centradas no conflito, alguns teóricos críticos de RI têm adotado o cosmopolitismo como proposta normativa de RI. Com efeito, a longa hegemonia do realismo político contribuiu para a criação de um senso comum que afirma a esfera internacional como espaço da violência, em que o pressuposto da anarquia representa impedimento à realização da comunidade política. Por impedir que os atores globais sejam coagidos a obedecer às normas internacionais, a anarquia geraria relações caracterizadas pela política de poder e pela força. Assim, o estado de natureza hobbesiano do meio internacional legitimaria a busca pelo poder em detrimento da ética e do direito por parte dos Estados.

É no contexto das críticas a essa visão da realidade constituída pelo realismo que se insere a teoria normativa cosmopolita. Para os teóricos críticos que se insurgiram contra a hegemonia do realismo nos anos oitenta, dois passos seriam necessários para desnaturalizar a visão da política global como conflito. Por um lado, seria essencial mostrar as falhas do positivismo e de sua suposta apreensão neutra da realidade. Por outro, após a polêmica eminentemente epistemológica que caracterizou o que se convencionou chamar de “Terceiro Grande Debate” da disciplina, os críticos do realismo tiveram que formular novas teorias capazes de produzir novas visões de mundo sobre a esfera internacional.

Esta parece ser a etapa mais árdua para os críticos do realismo, uma vez que há grande desacordo no que tange à teoria mais adequada para guiar os atores políticos no presente. Enquanto pós-estruturalistas tendem a evitar teorias normativas por preferirem uma “estética da existência” e, portanto, “the creation of a style of life without the fixity of moral codes, on the one hand, or epistemological guarantees, on the other” (OSBORNE, 1999, p. 46), os teóricos críticos da Escola de Frankfurt acreditam na importância de uma teoria normativa capaz de avaliar a legitimidade das normas. Ao contrário da perspectiva claramente anti-normativa dos teóricos pós-estruturalistas, os teóricos críticos consideram a dimensão normativa como um dos principais pilares da justiça. Isto é, para eles, a justiça será atingida pela construção de normas que emancipem crescentemente o ser humano, ou seja, que concretizem progressivamente o ideal da liberdade. O grande tema da justiça, para a Teoria Crítica, diria respeito ao debate a legitimidade das normas, e não à rejeição destas como apenas mais uma manifestação do poder.

Conforme se buscou demonstrar ao longo do capítulo sobre Foucault, o pensamento pós-estruturalista considera que as normas contêm uma dimensão de opressão. Essa concepção impede que se vislumbre uma esfera global em que normas legítimas e instituições garantam a efetiva democracia para além do Estado. Para o filósofo francês e seus adeptos, normas são uma forma de poder que visa instituir padrões de normalidade no real, criando modos de normalização entre os quais o direito, seja ele doméstico ou internacional, é apenas mais uma forma de exercer o poder.

Essa visão anti-normativa se opõe a alguns movimentos importantes em prol da concretização da justiça no âmbito global. É interessante notar que entre as teorias que surgiram durante o Terceiro Debate – cujo espectro abarca desde a Teoria Crítica até as várias correntes do construtivismo –, grande parte reivindica a construção de um arcabouço normativo mais justo no âmbito global como meio de se obter resultados mais legítimos. Inerente a essa visão está a idéia de que os seres humanos podem, por meio de sua vontade, escolher normas que permitam a continuação do projeto emancipatório intrínseco à Modernidade. Ademais, a visão normativa considera possível a construção de normas legítimas mesmo em meio ao mundo plural e diverso em que vivemos. Isto é, o elemento de universalismo contido nas normas não seria um empecilho à construção de um mundo mais justo. Segundo a perspectiva anti-normativa de Foucault, entretanto, normas são os elementos que governam e organizam a produção dos discursos (DEBRIX, 2003, 16). Estes, por sua vez, determinam tanto as condições do dizível e do indizível quanto a existência de um poder disciplinar. As formações discursivas, além disso, são o que permite classificar e redistribuir discursos de modo a privilegiar certos sentidos (DEBRIX, 2003, 16) e a produzir subjetividades que enfatizam determinadas características em detrimento de outras.

A norma, todavia, possui importância não apenas como instrumento de concretização da justiça, mas como parâmetro para a atividade crítica. As próprias teorias alternativas ao *mainstream* precisam basear-se em padrões normativos para criticar o realismo. Nesse sentido, a normatividade está presente até mesmo nas teorias pós-estruturalistas, as quais precisam posicionar-se de algum modo para desconstruir o *mainstream*. A discussão sobre se as teorias pós-estruturalistas possuem dimensão normativa, entretanto, permanece inconclusiva na teoria de RI até os dias hoje.

Neste contexto, o importante é ressaltar a normatividade explícita da Teoria Crítica e sua crença na emancipação do ser humano como princípio da sociedade, seja ela nacional ou global. Se a emancipação do indivíduo é o ideal normativo que guia os herdeiros da Escola de Frankfurt nas RI, a hegemonia do Estado-nação é vista como um dos principais obstáculos à justiça global. Com efeito, a fronteira traçada pelo Estado não só preclui a realização da comunidade política além do Estado, mas impede que normas essenciais como os direitos humanos não sejam adequadamente implementadas. Por isso, um dos principais objetivos da Teoria Crítica é questionar a relevância moral dos Estados (COCHRAN, 2000, 10). Isso porque os teóricos críticos, herdeiros do Iluminismo, acreditam que todo ser humano é moralmente livre para escolher seus laços sociais (COCHRAN, 2000, 12) e, portanto, a soberania do Estado não tem a mesma relevância que tem para os chamados comunitaristas. Para estes, a forma estatal adquire relevância por permitir ao indivíduo atingir “freedom and self-realization in one’s identification with a social totality” (COCHRAN, 2000, 12). A Teoria Crítica, no entanto, que é o objeto central deste capítulo, abraça de modo crítico os pendores universalistas da Modernidade.

A Teoria Crítica, herdeira da Escola de Frankfurt, tem como pilares essenciais o resgate do projeto da Modernidade e a crítica à razão instrumental. Esses dois princípios influenciaram autores como Andrew Linklater e Seyla Benhabib a teorizar o cosmopolitismo como proposta normativa na disciplina de RI e na teoria política, respectivamente. Para Linklater e Benhabib, o pensamento normativo se justifica tendo em vista a necessidade de adaptar o imaginário social e político às novas necessidades da sociedade, bem como a urgência de introduzir-se preocupações morais na política global. Conforme já se mencionou, reforçar o teor moral da disciplina de RI significaria, em primeiro lugar, questionar o valor moral do Estado e das divisões que ele delinea no espaço. Para Cochran:

“[c]osmopolitans seek to interrogate and complicate the value conferred upon sovereign states in the contemporary international system, since cosmopolitans take individuals, not states, to be the starting point for moral consideration. They question the way in which boundaries of state authority serve as the boundaries of obligation owed among individuals in international practice. [...] For cosmopolitans, what is at issue here is the possibility of justice in an international system of states” (COCHRAN, 2000, 21)

Assim, ao contrário do realismo, que considera o Estado a unidade essencial da teoria de RI, os cosmopolitas consideram que, em diversos momentos, as divisões entre o interior e o exterior traçadas pelo Estado tornam este um empecilho à concretização da justiça global.

O aspecto normativo do cosmopolitismo se manifesta na rejeição de teorias que pretendem apenas refletir a realidade para, após ter descoberto sua essência, manipulá-la de modo mais eficiente. Deve-se, aqui, voltar à já clássica distinção entre teorias *problem-solving* e teorias críticas feita por Robert Cox. Para este último, teorias *problem-solving* seriam aquelas que são “a guide to help solve the problems posed within the terms of the particular perspective which has the point of departure” (COX, 1986, 208). Já as teorias críticas e, dentro dessa categoria, principalmente as normativas, seriam aquelas que visam

“become clearly aware of the perspective which gives rise to theorising, and its relation to other perspectives (to achieve a perspective on perspectives); and to open up the possibility of choosing a different valid perspective from which the problematic becomes one of creating an alternative world” (COX, 1986, 208)

A orientação da política global por meio de teorias *problem-solving* é um dos fatores que explicam a característica violenta da política global. Isto porque, ao diagnosticar as origens da ubiqüidade da agressão na sociedade internacional por meio de teorias que pretendem refletir com precisão científica a realidade, o realismo, assim como outras teorias racionalistas, deu início a um tipo de “profecia auto-realizadora” (WENDT, 1999, 186). Idéias como as propagadas pelo realismo nas RI determinaram, em parte, a realidade que vivemos. Isto se deu principalmente por compartilharmos entendimentos acerca da realidade e agirmos com base nas percepções que conformaram nossas ações, as quais, por sua vez, constituíram em um segundo momento as percepções dos atores envolvidos. Conforme assevera Linklater, “[f]or realists, the endemic struggle for security and survival means that the question of political community is effectively closed” (LINKLATER, 1998, 215).

A incapacidade de ver o internacional como comunidade política constitui uma das mais sérias deficiências da teoria de RI. Os capítulos anteriores refletiram a busca no pós-estruturalismo por um quadro teórico que permita o surgimento de um verdadeiro pensamento político, isto é, que neutralize a tradicional visão do

internacional como esfera de meras relações. O pós-estruturalismo, no entanto, pela sua rejeição das normas e de qualquer sombra de universalismo, desemboca em paradigma político que parece repetir o do realismo – que é o que se quer evitar – em vez de propor uma visão nova do político. Por isso, este capítulo busca na Teoria Crítica uma fonte para se pensar normativamente a política global de um modo inovador.

Nesse sentido, teorias normativas como a de Linklater e a de Benhabib podem servir de instrumentos para contestar a naturalização da violência por meio do questionamento da dicotomia sujeito-objeto e da sugestão do cosmopolitismo como maneira de transformar a prática pela teoria. Inspirado pelo marxismo, o cosmopolitismo da Escola de Frankfurt pleiteia que a função da teoria é a transformar a prática e que, portanto, seu principal objetivo é político. Tal idéia justifica a teoria crítica desde sua concepção por Max Horkheimer, quem

“returned to Marxist foundations when in 1938 he wrote a manifesto titled “Traditional and Critical Theory,” which would become defining for what later was to be called the Frankfurt School. In it, he clearly differentiated between a (neo-Kantian) traditional theory, on the one hand, and a Marxist, immanent, critical theory, on the other, which no longer occupied an Archimedean position outside its object. Bad theory – to extrapolate from Horkheimer’s essay – is, much like his conception of traditional theory, fraught with suspect epistemological split between object and subject, while critical theory assumes the mutual enmeshment of both, all the while being painfully aware of its own implication in power” (HANSSEN, 2000, 240).

4.4.1

O cosmopolitismo de Linklater: por uma comunidade dialógica

Linklater apresenta seu projeto cosmopolita como continuação do projeto inacabado da Modernidade (HABERMAS, 1990) e como meio de responder às rápidas mudanças globais. A globalização e o decorrente aumento da interconexão de pessoas tiveram como efeito tornar explícita a ética da exclusão (LINKLATER, 1998, 33) que atua como principal fundamento da política internacional contemporânea. Ao mesmo tempo em que a crescente interdependência econômica, cultural e política leva grande parte da população mundial a sentir as barreiras traçadas pelo Estado-nação como artificiais, a vontade de transcender tais limitações é frustrada pela prática soberanista que caracteriza a política global. Lógicas estadocêntricas, que impedem a

incorporação de trabalhadores estrangeiros ou refugiados como cidadãos plenos em diversos países, constituem importantes desafios à concretização da justiça no âmbito global. Ao concentrar-se na crítica à ética da exclusão, Linklater pretende abrir espaço no imaginário da sociedade global para a extensão da política para além do Estado:

“Exclusion has been justified because of commitments to ascriptive criteria which convert differences of gender, class, religion, ethnicity and race into morally relevant features of social and political organization. Judgments about the morality of systems of exclusion based on these differences clearly vary from place to place and alter over time. Societies have different moral criteria for defending the modes of exclusion around which they are organized.” (LINKLATER, 1998, 114)

Tendo em vista a incompatibilidade atual entre as necessidades da política global e a estrutura normativa que gera as regras e instituições dessa realidade, Linklater propõe teoria normativa que visa a transformação da concepção de comunidade política atual por meio da crítica a três de seus pilares fundamentais: 1) a distribuição do pertencimento; 2) a distribuição da cidadania; e 3) a distribuição das responsabilidades globais (LINKLATER, 1998, 33). O autor explica que tais elementos estão intrinsecamente ligados à ética da exclusão e especifica cada um deles da seguinte forma:

“[t]he first of these questions is concerned with what Walzer calls the distribution of membership – the principles by which political communities decide who to admit and who to exclude from their ranks; the second with what can be called the distribution of citizenship – the principles which define the subjects of citizenship rights and the nature of these rights; the third with the distribution of global responsibilities – the principles which govern decisions about the responsibilities of separate states to the rest of humankind.” (LINKLATER, 1998, 33)

A contestação dos critérios predominantes de pertencimento político é um dos passos mais importantes rumo ao projeto cosmopolita, com o qual contrasta a visão adotada por Mouffe. De fato, se para esta última o político é constituído por meio de demarcações entre o eu e o outro e, portanto, as fronteiras que dividem os cidadãos dos não-cidadãos são essenciais, muitos autores cosmopolitas lamentam o fato de que, apesar da crescente interligação do destino da humanidade, o pertencimento a uma comunidade continua sendo condição para a existência da

política. A norma de que entrelaça a possibilidade de participar das decisões ao pertencimento, entretanto, é incoerente com a situação que ocorre hoje.

Com efeito, grande parte das decisões tomadas por grupos indiferentes aos que estão fora das fronteiras do Estado têm desdobramentos que afetam a humanidade como um todo. Assim, é preciso universalizar o acesso à formulação de tais decisões para criar, finalmente, verdadeira política global. Os critérios vigentes de pertencimento político, no entanto, determinam a exclusão e inclusão de pessoas com base em elementos contingentes como o nascimento em uma localidade específica ou a origem étnica. O cosmopolitismo de Linklater busca transformar a concepção tradicional de comunidade política a partir da universalização do pertencimento político. Ao contestar as exclusões perpetradas pelo Estado e pelo critério da nacionalidade, o cosmopolitismo abre espaço para importantes reformulações políticas.

Por meio da teoria normativa cosmopolita, Linklater pretende efetuar a tripla transformação da comunidade política, a qual consiste na construção de arranjos institucionais mais universalistas, mais atentos à diferença, bem como às desigualdades socioeconômicas globais (LINKLATER, 1998, 106). A construção de instituições e normas mais universalistas é requisito para ampliar a distribuição do pertencimento político a pessoas que se encontram fora da comunidade delimitada pelo Estado. Ao mesmo tempo em que o universalismo é instrumento importantíssimo para contestar a restrição do pertencimento àqueles que habitam o Estado, o cuidado com a diferença do outro e com os particularismos culturais é imprescindível para que os arranjos universalistas não se tornem modos de opressão cultural. Ademais, o cosmopolitismo de Linklater considera que instituições engajadas com a diminuição da pobreza global são requisito para a evolução de sociedade global cosmopolita.

Em que pese à previsão neo-realista de que o Estado-nação e o sistema de Estados se reproduzirão indefinidamente ser bastante improvável devido ao grau de globalização atual do mundo (LINKLATER, 1998, 34), o projeto cosmopolita de Linklater não visa a abolição imediata do Estado para substituí-lo por entidade universal tal qual um governo mundial. Por causa da hierarquia e concentração de poder que inevitavelmente caracterizariam tal governo, ele terminaria assemelhando-se a um império e tenderia a esmagar a pluralidade de valores e culturas presente no mundo por meio de uma universalidade violenta. O projeto

cosmopolita não visa substituir um sistema que privilegia a particularidade, como o atual sistema de Estados, por outro que enfatize a universalidade. Trata-se, ao contrário, de buscar diferentes formas de equilibrar uma ética universal com o respeito pela diferença numa ordem pós-Vestfália. Tal ordem deve buscar questionar diversos pilares da soberania e deve problematizar a ligação supostamente intrínseca que une termos como soberania, territorialidade, nacionalidade e cidadania (LINKLATER, 1998, 167).

“a post-Westphalian framework can develop where like-minded societies are keen to establish closer forms of political cooperation to integrate shared ethical norms into the structure of social and political life. Post-Westphalian arrangements differ from a solidarist international society by virtue of the fact that states do not only break with the traditional habits associated with state sovereignty but also relinquish many of their sovereign powers entirely. The principles of international governance which are integral to this framework of action no longer presuppose the commitment to sovereignty, territoriality, nationality and citizenship which differentiates the modern form of political community from all previous forms of human organization” (LINKLATER, 1998, 167)

Pelo questionamento dos critérios de pertencimento político atuais, o cosmopolitismo problematiza o fato de que, no presente, a circulação de pessoas é crescentemente dificultada por mecanismos de controle baseados na soberania. A observação da política internacional mostra que a situação de normalidade prevê Estados com populações fixas e delimitadas espacialmente, contidas em sua autonomia de escolher em que sociedade viver. Uma vez estabelecida a normalidade com base nessa norma, as poucas exceções se justificam apenas na presença de um estado de emergência. Assim, os direitos ao refúgio e ao asilo, que deveriam ser universalizados no cosmopolitismo, estão condicionados à existência de uma urgência ou necessidade que legitime a exceção. Apesar de o conceito de necessidade referir-se, supostamente, a uma situação objetiva, a caracterização da necessidade do estado de exceção é um ato puramente subjetivo, que varia de acordo com os interesses de políticos e estadistas. O cosmopolitismo visa transformar essa norma radicalmente e tornar os direitos ao refúgio e ao asilo direitos humanos universais.

De certo modo, essa idéia já se encontrava no projeto “Para a Paz Perpétua” de Immanuel Kant, que retomou o ideal cosmopolita desenvolvido na Grécia Antiga. Nesse ensaio, Kant formula três condições definitivas para a

obtenção da paz perpétua, quais sejam: “[a] constituição civil em cada Estado deve ser republicana”; “[o] direito das gentes deve ser baseado em um federalismo de Estados livres”; e “[o] direito cosmopolítico deve restringir-se às condições da hospitalidade universal” (KANT 2004, 40, 45 e 50). O projeto “Para a Paz Perpétua” kantiano tem suscitado muito interesse nos últimos tempos, principalmente em vista das transformações globais do final do século XX. Até o presente momento, contudo, o foco esteve predominantemente voltado para a idéia da generalização da forma republicada do Estado ou do federalismo de Estados livres. Pensadores cosmopolitas críticos como Linklater e Benhabib, entretanto, apontam para a importância da hospitalidade universal na configuração do novo cosmopolitismo. Para Kant, a hospitalidade universal consiste em

“um direito de visita, o direito que cabe a todo homem de se propor à sociedade, em virtude do direito da propriedade comum da superfície da Terra, sobre a qual, enquanto superfície do globo, eles não podem se espalhar ao infinito, mas precisam por fim suportar um ou outro, pois originariamente ninguém tem o direito mais do que o outro de estar em um determinado lugar da Terra.” (KANT, 2004, 51).

Conquanto o direito à hospitalidade universal sugerido por Kant seja pilar essencial do projeto cosmopolita, ele não busca a universalização do pertencimento político. Isso porque, para Kant, apesar de a hospitalidade dever ser universalizada, o direito de permanência de uma pessoa em um país estrangeiro ainda é uma decisão que cabe exclusivamente a esse país. A questão do pertencimento político, portanto, é considerada como sendo decorrência de decisão unilateral do Estado e não como fruto de um processo dialógico. De fato, a hospitalidade kantiana se refere mais à coexistência civil da humanidade do que ao pertencimento a uma comunidade universal.

“Kant envisages a world condition in which all members of the human race become participants in a civil order and enter into a condition of lawful association with one another. Yet this civil condition of lawful coexistence is not equivalent to membership in a republican polity. Kant’s cosmopolitan citizens still need their individual republics to be citizens at all” (BENHABIB, 2004, 39)

Apesar de não satisfazer completamente aos anseios de cosmopolitas contemporâneos como Linklater e Benhabib, o ideal kantiano representa

importante fonte de inspiração para aprofundar o grau de universalismo da sociedade global.

Linklater lembra que a idéia cosmopolita está presente no Projeto da Modernidade desde seus primórdios, quando Kant e, depois Marx, articularam suas visões de uma sociedade global universalista e inclusiva. Naquela época, a visão do futuro se baseava nas transformações causadas pelo comércio e a industrialização, mas também nos princípios da igualdade e da liberdade que sustentaram as revoluções políticas do Iluminismo: “Kant assumed that the possibility of new forms of political community was anchored in the ideas of liberty and equality which were intrinsic to modernity” (LINKLATER, 1998, 37). Isso mostra o aspecto eminentemente moderno do projeto cosmopolita, que, por meio da ênfase nos princípios de igualdade e liberdade, busca contestar estruturas de poder que perpetuam a exclusão.

O projeto da Modernidade, entretanto, é constantemente confrontado com a contradição que eventualmente surge quando o mesmo peso é dado à igualdade e à liberdade. Trata-se da tensão entre universalidade e diferença que Linklater pretende solucionar por meio da transformação da comunidade política. Tal tensão consiste no fato de que o desejo de concretizar o ideal da igualdade puxa a Modernidade incessantemente na direção da universalidade, enquanto a implementação do princípio da liberdade gera múltiplas diferenças que desnivelam, novamente, a universalidade conquistada. Se a conciliação desses dois ideais motivou os maiores projetos ideológicos do século XX, algumas teorias, como o pós-estruturalismo, parecem ter desistido do ideal universalista e igualitário em prol da liberdade de cada um definir sua própria “estética da existência”. Em que pese à dificuldade de obtenção de maiores graus de universalidade concomitantemente com maior respeito à diferença, Linklater acredita que o cosmopolitismo pode completar satisfatoriamente o Projeto da Modernidade.

De acordo com Linklater, a melhor maneira de concluir o Projeto da Modernidade e possibilitar maiores níveis de emancipação na sociedade global é por meio da adoção da Teoria Crítica normativa. As origens marxistas do ideal da Escola de Frankfurt explicam sua ênfase na universalização de direitos e sua busca por maior igualdade de oportunidades socioeconômicas na política global.

Já a retomada do Projeto da Modernidade por teóricos críticos de segunda geração, como Jürgen Habermas, traz de volta o foco para a questão da diferença.

“Habermas argues that reworking the ethical foundations of Marxism involves a sharp break with any substantive vision of the good society which is assumed to have global validity and significance. The emphasis shifts away from universalisable conceptions of the good life to the procedural universals which need to be in place before true dialogue can be said to exist in any social encounter. Theory neither anticipates the outcome of dialogic relations nor assumes that dialogue must culminate in a consensus about the desirable ends of social and political life.” (LINKLATER, 1998, 41)

Reconhecendo que diferentes identidades geram diferentes concepções do bem comum, Habermas substituiu a idéia de princípios substantivos universais pela noção de que procedimentos universais são necessários para permitir o diálogo acerca de matérias substantivas.

Desse modo, a Teoria Crítica aplicada ao cosmopolitismo visa buscar modos que permitam a institucionalização de uma comunidade de comunicação universal (LINKLATER, 1998, 43). Trata-se da busca por critérios universalizáveis para fundamentar o ideal cosmopolita. Para tanto, é preciso “engage the members of culturally different groups as equals in wider communities of discourse” (LINKLATER, 1998, 83), criando ética dialógica inspirada na filosofia de Habermas. Tal ética reivindica a participação de todos os seres humanos em comunidades de discurso onde a validade dos princípios que regem a sociedade global seja discutida em debate aberto a todos aqueles submetidos aos seus efeitos. A ética dialógica prioriza procedimentos por meio dos quais argumentos substanciais possam ser externalizados e negociados, o que deveria abrir espaço para a força do melhor argumento. Para Linklater, “[t]rue dialogue is not a trial of strength between adversaries who are hell-bent on converting others to their cause; it only exists when human beings accept that there is no a priori certainty about who will learn from whom and when all are willing to engage in a process of reciprocal critique as a result” (LINKLATER, 1998, 93). De acordo com Linklater, a ética dialógica é a melhor forma de atingir maiores níveis de universalidade e diferença e permite que todas as pessoas participem democraticamente das decisões que influenciam suas vidas (LINKLATER, 1998, 93). O universalismo dessa proposta se reflete no

envolvimento de todos nas decisões sobre a distribuição do pertencimento, da cidadania e das responsabilidades globais.

Linklater nota que, apesar das duras críticas que o projeto universalista ocidental recebeu por parte de comunitaristas e pós-estruturalistas, não é o universalismo em si que deve ser descartado, mas apenas uma versão específica “in which it is supposed that individual reason can discover an Archimedean moral standpoint that transcends the distortions and limitations of time and place” (LINKLATER, 1998, 48). A visão habermasiana sobre a política global enfatiza, desse modo, a construção de uma democracia centrada sobre o diálogo e o consenso. Diferentemente de visões do político que sobrevalorizam os particularismos, como a de Foucault e Mouffe, trata-se de acreditar na possibilidade de convergência entre diferentes. Esse encontro deve permitir o surgimento de consensos em torno dos arranjos institucionais globais e deve basear-se em alguns princípios mínimos universais, que sejam capazes de garantir o respeito mútuo e o diálogo ininterrupto. É esta visão do político que esta dissertação busca valorizar por meio da problematização da concepção da política como guerra construída por Foucault ao longo de seu pensamento.

As principais críticas direcionadas ao cosmopolitismo decorrem da tensão entre a noção de *Sittlichkeit*, desenvolvida por Hegel, e a idéia kantiana de *Moralität*, relacionada ao universalismo. Esta última pressupõe a capacidade de o ser humano erguer-se acima de sua condição histórica e cultural para emitir juízos universalizáveis: “*Moralität* is the approach to ethics which assumes that the solitary individual can use autonomous reason to discover the normative foundations of a cosmopolitan society” (LINKLATER, 1998, 52). Os adeptos da noção ética hegeliana, entretanto, lembram que toda ética é socialmente constituída: “*Sittlichkeit* refers to the social institutions and norms which precede the individual and lend shape to the subject’s moral life” (LINKLATER, 1998, 52). Assim, se a ética e o próprio modo de pensar das pessoas é socialmente – e, portanto, culturalmente – determinado, não haveria como chegar a um acordo universal nem mesmo no que tange às normas procedimentais mínimas que devem regular o diálogo na esfera global.

A crítica hegeliana é relevante por mostrar que o universal é sempre o *locus* de contestações e que, por conseguinte, “the claim of universality has not been fully or finally made and that it remains to be seen whether and how it will

be further articulated” (BUTLER, 1996, 46). Ao contrário da visão jusnaturalista do universal, que o considera como algo passível de ser apreendido por uma razão universal, acessível a todos, o universalismo do projeto crítico de Linklater se refere à universalização do diálogo, isto é, à inclusão universal de todos no debate que deve caracterizar a política global: “[u]niversality takes the form of a responsibility to engage others, irrespective of their racial, national and other characteristics, in open dialogue about matters which impinge on their welfare” (LINKLATER, 1998, 101). Trata-se de um universalismo que visa apagar as fronteiras que demarcam os que podem participar do diálogo dos que não podem, numa tentativa de constituir esfera ilimitada de diálogo.

Em que pese à pertinência da crítica hegeliana à perspectiva kantiana, a *Moralität* não deve ser completamente descartada do pensamento cosmopolita, pois encerra potencial emancipatório:

“The importance of *Moralität* was its requirement that unreflective social moralities should place rational deliberation rather than the reliance on custom and convention at the heart of social and political life. *Moralität* articulated the claim that individuals have the right to lead free lives and to expect that social and political institutions will submit to the imperative of rational criticism and open debate. *Moralität* played a central role in promoting the decisive transition from unreflective to reflective social moralities which enlarged the domain in which individuals could exercise their freedom.” (LINKLATER, 1998, 52)

A *Moralität* ressalta a capacidade de o ser humano usar a razão para criticar a ilegitimidade de estruturas de poder e emancipar-se. Ao passo que os filósofos da Escola de Frankfurt de primeira geração viam a razão de modo extremamente pessimista, Habermas, sob a influência da concepção kantiana de *Moralität*, pretende resgatar a relevância da razão para o projeto crítico.

Com efeito, Habermas contesta a idéia apresentada por Adorno e Horkheimer em “A dialética do Esclarecimento” de que a razão moderna teria como função primordial a promoção do auto-interesse e da sobrevivência, pois a concepção da razão como algo meramente instrumental terminaria por solapar a própria possibilidade da reflexão crítica. O que Habermas buscará fazer, nesse contexto, é substituir o paradigma da razão como origem de uma ação instrumental pelo da ação comunicativa.

O resgate da razão ocorre, no pensamento habermasiano, tanto por meio da idéia de uma razão comunicativa quanto pela crença na capacidade de auto-

reflexão do ser humano. A auto-reflexão permite a utilização da crítica, no sentido de *critique*, para contestar práticas, crenças e instituições internalizadas como sendo certas e inevitáveis. Ela pressupõe a possibilidade de o ser humano se destacar de sua própria cultura para avaliar se ela é compatível com certos ideais normativos de justiça. Conforme já se afirmou, a igualdade e a liberdade são alguns dos ideais normativos centrais da Modernidade. Tais ideais dão substância particular à razão e permitem que ela atue como um instrumento de contestação e de luta contra a opressão. Por meio da idéia de um direito universal à igualdade e à liberdade, diversos grupos encontraram um vocabulário propício para a articulação de revoluções sem recorrer à violência.

A possibilidade da auto-reflexão se explica a partir de processos de aprendizado moral em que, segundo Habermas, são criados padrões mais complexos para testar a legitimidade das instituições da sociedade. Para Linklater, o projeto habermasiano “focuses on how human subjects learn more complex means of assessing the legitimacy of their political arrangements” (LINKLATER, 1998, 117). Aplicado ao cosmopolitismo, a idéia de aprendizado moral consiste em “recognizing the injustice of many of the social and political barriers to involvement in open dialogue” (LINKLATER, 1998, 120).

Uma vez que o Estado é um dos principais obstáculos à universalização do diálogo na política global, para a perspectiva cosmopolita, a auto-reflexão deve direcionar-se ao questionamento da importância moral do Estado. Esse recurso é extremamente importante para desnaturalizar as exclusões feitas em nome do Estado e as práticas soberanistas que afirmam que somente aqueles que se encontram dentro do Estado-nação são cidadãos dignos de direitos e de solidariedade. Linklater lembra que, para Charles Beitz, o cerne do cosmopolitismo “is captured by the belief that all human beings possess equal moral standing” (LINKLATER, 1998, 57). Mais precisamente, a base do cosmopolitismo consiste em enfatizar que “political communities should widen their ethical horizons until the point is reached where no individual or group interest is systematically excluded from moral consideration” (LINKLATER, 1998, 57). O fato de a auto-reflexão contribuir para a crítica da restrição do fenômeno ético ao Estado-nação faz dela um elemento essencial para qualquer projeto crítico nas RI. Trata-se do apelo à prática crítica como instrumento de resistência às exclusões existentes na política global:

“a reflective morality with the following two sensitivities to unjust exclusion is possible: the first is the recognition that the construction of identity needs to avoid the negative representation of alien cultures; the second is the acknowledgement that the right of communal self-determination has to be exercised in ways which accept the cosmopolitan moral principle that the welfare of insiders does not have any automatic privilege over the interests of outsiders and that good reasons have to be offered for treating equals unequally” (LINKLATER, 1998, 61)

Por sua vez, a crença no poder da auto-reflexão como instrumento de resistência reflete a reabilitação do Projeto da Modernidade defendida por teóricos críticos como Linklater e Habermas. A Modernidade, ao envolver crescente racionalização, isto é, maior diferenciação entre a esfera da natureza e a da cultura (HABERMAS, 1984, 48), ampliou o espaço de discussão e contestação das visões de mundo hegemônicas. De início, a nova clivagem entre os setores da natureza e da cultura foi celebrada como progresso, pois permitiu a crítica a exclusões antes naturalizadas em um mundo onde a religião e o dogma eram as principais fontes de verdade:

“mythical worldviews prevent us from categorically uncoupling nature and culture, not only through conceptually mixing the objective and social worlds, but also through reifying the linguistic worldview. As a result the concept of the world is dogmatically invested with a specific content that is withdrawn from rational discussion and thus from criticism” (HABERMAS, 1984, 51)

O pensamento de Max Weber, entretanto, deu início ao processo de auto-reflexão acerca das conquistas da própria Modernidade. Caracterizando esta última como um processo de “desencantamento do mundo”, Weber chamou a atenção para o fato de que “[p]olitical applications of developments in the technical instrumental sphere increased the potential for surveillance and control” (LINKLATER, 1998, 121). Weber abriu espaço para uma onda de críticas ao Projeto da Modernidade, as quais se bifurcaram em duas direções. Por um lado, as críticas de Weber à crescente racionalização da sociedade foram incorporadas por Max Horkheimer e Theodor W. Adorno em sua obra seminal, “A dialética do Esclarecimento”, onde os autores aprofundaram a crítica à razão instrumental iniciada por Weber. Por outro, Michel Foucault retomou a crítica à Modernidade e “provided detailed anatomies of the logics of normalization and regulation in allegedly more free societies” (LINKLATER, 1998, 121), o que, mais tarde, o levou a reconhecer os “links that bound him to the German tradition – from the

Young Hegelians to the Frankfurt School – with its critique of positivism, objectivism, rationalization, *techné*, and technicization and the center” (HANSSEN, 2000, 60).

Os teóricos críticos de segunda geração, como Habermas e Linklater, desejam resgatar o projeto crítico do Iluminismo das críticas que pareciam ter condenado a razão a um mero instrumento de interesses particulares. Em “O projeto inacabado da Modernidade”, Habermas pretende mostrar como as críticas de Adorno e Horkheimer e de Foucault desconsideram um aspecto importante da razão: o seu potencial comunicativo. Linklater afirma que

“[t]he notion of communicative action lies at the heart of Habermas’s analysis of social learning. His pivotal observation is that human subjects make claims about the truth, rightfulness, sincerity and intelligibility of their views whenever they are involved in an attempt to arrive at an understanding with each other” (LINKLATER, 1998, 119)

De acordo com Habermas, haveria uma racionalidade comunicativa inerente à linguagem. Esta exibiria a capacidade de formar consensos:

“[t]he presumption here is that there is a difference between consensual agreement and simple compliance and Habermas grounds this presumption in a reconstruction of the pretheoretical knowledge of competent speakers and actors. Competent speakers and actors can themselves distinguish the cases in which they are attempting to come to agreement with others from cases in which they are using any means possible to bring about compliance, including deceit, manipulation, or outright coercion. Moreover, according to Habermas even this capacity to force compliance can be shown to rest on the possibility of acting communicatively. That is, the “communicative” use of language to reach agreement is the “original” mode of language use upon which its “strategic” use to bring about compliance ‘is parasitic’” (WARNKE, 1995, 120)

Desse modo, Habermas pretende mostrar que os seres humanos não agem apenas de modo estratégico, buscando impor seus interesses por meio do poder. A linguagem possui um aspecto comunicativo que visa atingir o entendimento entre as partes e em que a argumentação visando a compreensão desempenha papel essencial. A argumentação, por sua vez, depende da apresentação de razões por parte das pessoas, pois “by defending their opinions with reason their opinions become more reasoned” (CHAMBERS, 1995, 239). A idéia de “razões”, no sentido usado por Habermas, diz respeito às pretensões de validade que cada ator apresenta quando se comunica com outro. De acordo com o filósofo, “[a] speaker

owes the binding force of his illocutionary act not to the validity of what is said but to the coordinating effect of the warranty that he offers: namely to redeem, if necessary, the validity claim raised with speech act” (WARNKE, 1995, 122).

O conceito de razão na acepção comunicativa possibilita a formação de consensos em torno de normas e instituições numa comunidade política:

“[t]he conversion of a pseudo, and potentially undermining, consensus into a genuine consensus requires a rationalized public debate motivated by an interest in mutual understanding. Rationalization involves a reflective and critical approach to opinion formation; it involves reasons for and against norms being given and publicly assessed; it involves public participation in which communication is raised to a discursive level. A rationalization of the process through which culture, social integration, and socialization is reproduced allows citizens to reflectively reproduce or change those aspects of their shared lifeworld for which they think there are or are not good reasons” (CHAMBERS, 1995, 246).

Desse modo, o resgate da razão comunicativa pode abrir espaço para a criação de uma comunidade dialógica de discurso universal, onde o uso da razão comunicativa prevaleça sobre o uso da razão instrumental. Além disso, por meio da razão comunicativa será possível testar se as exclusões feitas pelo Estado-nação em termos de pertencimento e cidadania são justificáveis perante a comunidade universal de discurso.

4.4.2

O cosmopolitismo de Benhabib: pertencimento e cidadania

Outra abordagem cosmopolita interessante como alternativa à perspectiva pós-estruturalista é aquela desenvolvida por Seyla Benhabib em “The Rights of Others”. Benhabib incorpora diversos elementos da filosofia habermasiana, mas os refina por meio de uma sensibilidade mais aguçada no que tange a questões de gênero e da condição situada de todo sujeito de conhecimento. Nesse sentido, a visão cosmopolita da autora nos oferece um esquema conceitual mais sensível às diferenças e, ao mesmo tempo, muito lúcido em termos do tipo de política global que é possível concretizar no mundo contemporâneo.

Em “The Rights of Others”, a autora favorece uma nova concepção do político no âmbito global ao favorecer a ampliação dos “subnational as well as supranational spaces for democratic attachments and agency” (BENHABIB, 2004,

3) que estão surgindo no presente. Assim como Linklater, Benhabib afirma que para que espaços de democracia sejam ampliados na esfera global, é preciso abordar a questão dos critérios de pertencimento (BENHABIB, 2004, 3). É plausível afirmar que o problema do pertencimento não se colocaria para um autor pós-estruturalista, uma vez que os critérios que regem essa categoria seriam considerados *a priori* aleatórios. Desse modo, não haveria espaço para se pensar a adequação ou inadequação dos critérios que definem o pertencimento e a questão estaria fechada à problematização. De acordo com Benhabib, no entanto, a questão é central, uma vez que as regras estadocêntricas que regem o pertencimento precluem o surgimento de um espaço político global, acessível a todos os seres humanos:

“[s]uch just membership entails: recognizing the moral claim of refugees and asylees to first admittance, a regime of porous borders for immigrants; an injunction against denationalization and the loss of citizenship rights; and the vindication of the right of every human being “to have rights,” that is, to be a legal person, entitled to certain inalienable rights, regardless of the status of their political membership” (BENHABIB, 2004, 3)

Benhabib aponta para a necessidade de reconhecer-se o direito ao pertencimento político, o que inevitavelmente leva ao questionamento da doutrina da soberania estatal. Ao contestar a idéia de que apenas são membros da comunidade política constituída pelo Estado aqueles que nascem dentro de suas fronteiras, Benhabib reivindica a ampliação da distribuição do pertencimento. Além disso, na esteira de Hannah Arendt, que mostrou o nexos intrínseco entre cidadania e direitos humanos, Benhabib afirma também a necessidade de ampliar a distribuição da cidadania, pois o “right to have rights” constitui o cerne da cidadania até os dias de hoje. Desse modo, a autora aprofunda dois temas cosmopolitas que foram tratados por Linklater: a distribuição do pertencimento e a distribuição da cidadania.

No que tange à questão da distribuição do pertencimento, Benhabib nota que questões de inclusão e exclusão sempre foram um problema para a teoria do discurso elaborada por Habermas. Isso se deve à metanorma intrínseca a tal teoria:

“[t]he basic premise of discourse ethics states that ‘only those norms and normative institutional arrangements are valid which can be agreed to by all concerned under special argumentation situations named discourses’. I call this

principle a *metanorm*, in that more specific norms that can be deemed valid need to be tested through procedures that can meet this criterion. In my interpretation, this metanorm presupposes the principles of *universal moral respect* and *egalitarian reciprocity*. *Universal respect* means that we recognize the rights of all beings capable of speech and action to be participants in the moral conversation; the principle of egalitarian reciprocity, interpreted within the confines of discourse ethics, stipulates that in discourses each should have the same rights to various speech acts, to initiate new topics, and to ask for justification of the presuppositions of the conversations” (BENHABIB, 2004, 13)

A questão do pertencimento aparece como problema para a metanorma da teoria do discurso uma vez que pertencimento necessariamente diz respeito a inclusões e exclusões que o pressuposto habermasiano da universalidade do diálogo tem dificuldade em resolver. Benhabib explica que a questão do “discursive scope” é problemática para a teoria do discurso, pois

“[s]ince discourse theory articulates a universalist moral standpoint, it cannot limit the scope of the moral conversation only to those who reside within nationally recognized boundaries; it must view the *moral conversation* as potentially extending to all of humanity” (BENHABIB, 2004, 14).

Com efeito, de acordo com a teoria do discurso, todo agente potencialmente afetado pelas minhas ações e suas conseqüências deve participar de um diálogo moral comigo. É característico desse diálogo moral que as ações dos participantes sejam justificadas por meio de razões no sentido habermasiano do termo (BENHABIB, 2004, 14).

Assim, o dilema enfrentado pela teoria do discurso é o fato de que toda norma de pertencimento implica em que “those who are affected by the consequences of these norms and, in the first place, by criteria of exclusion, *per definitionem*, cannot be party to their articulation” (BENHABIB, 2004, 15). Nesse caso, conforme afirma Benhabib, “either a discourse theory is simply irrelevant to membership practices in that it cannot articulate any justifiable criteria of exclusion, or it simply accepts existing practices of exclusion as morally neutral historical contingencies that require further validation” (BENHABIB, 2004, 15).

Em “The Rights of Others”, entretanto, Benhabib mostra que o dilema da teoria do discurso pode ser superado pela “necessary disjunction as well as the necessary mediation between the moral and the ethical, the moral and the political” (BENHABIB, 2004, 16). Por um lado, a disjunção entre a moralidade e a ética é necessária para tornar possível a contestação de práticas de cidadania e

pertencimento decorrentes de concepções éticas particularistas. Por outro lado, a distinção entre a moralidade e a política é importante para que normas democraticamente produzidas possam ser questionadas quanto a sua dimensão moral (BENHABIB, 2004, 17).

Do ponto de vista da teoria do discurso, segundo Benhabib, alguns fechamentos democráticos são mais justificáveis do que outros (BENHABIB, 2004, 17). No entanto, “potentially all practices of democratic closure are open to challenge, resignification, and deinstitutionalization” (BENHABIB, 2004, 17) para os adeptos da ética do discurso habermasiana. O projeto cosmopolita diz respeito à constante contestação de tais práticas de fechamento democrático e, portanto, automaticamente desafia as fronteiras que determinam que o *locus* da política é o interior do Estado-nação.

A percepção de que a política é algo que ocorre exclusivamente dentro do Estado-nação depende da solução da lacuna conceitual existente nas constituições dos Estados ocidentais (HABERMAS, 1998, 115 e 116) por meio do nacionalismo (BENHABIB, 2004, 18). A lacuna conceitual se refere ao fato de que não existe justificção para a delimitação contingente de uma população como sendo uma comunidade política com direito à auto-determinação. Isto é, a tradicional primeira frase das constituições liberais, “Nós, o povo”, somente pode ser justificada por meio do recurso à ideologia nacionalista. Esta consiste em “a series of imaginary as well as very real demarcations between us and them, we and the others” (BENHABIB, 2004, 18). Essas fronteiras artificialmente construídas têm o papel de justificar por que um grupo de pessoas, constituído como nação, tem o direito de criar normas – como as de imigração, de refúgio e de asilo – que impactam a vida de outros seres humanos sem levar em consideração esses outros, excluídos da comunidade política. Conforme afirma Benhabib, “democratic rule has been based on various constitutive illusions such as the homogeneity of the people and territorial self-sufficiency” (BENHABIB, 2004, 171).

Uma vez que o nacionalismo é considerado por Benhabib como justificção fraca para a existência do Estado constitucional, a autora, junto com Habermas, afirma que os direitos humanos universais e a soberania popular são os verdadeiros pilares das constituições contemporâneas (HABERMAS, 1996, 84-104). Desse modo, as instituições e normas que regulam a política no interior do

Estado retiram sua legitimidade da necessidade tanto de proteção dos direitos humanos universais, quanto de respeito à vontade da população que, por meio da política, exerce o autogoverno. Nesse sentido, vale ressaltar que os direitos humanos, concebidos como garantias universais a que todo ser humano tem direito, representam o elemento universalista das democracias modernas. Já a soberania popular, por constituir o meio pelo qual uma comunidade política se auto-constitui e define a sua identidade, instituindo-se como uma comunidade específica, caracteriza o elemento particularista que encontramos nos Estados democráticos modernos. Até mesmo no interior do Estado constitucional contemporâneo, no entanto, existe tensão entre o universalismo dos direitos humanos e o particularismo da soberania popular. Essa tensão ocorre devido ao fato de a fundamentação do Estado constitucional em direitos humanos universais apelar a direitos que transcendem o contexto e as fronteiras do povo que, em nome do universal, se constitui em comunidade particular. Por conseguinte,

“[t]here is thus an irresolvable contradiction, maybe even a ‘fatal tension’, between the expansive and inclusionary principles of moral and political universalism, as anchored in universal human rights, and the particularist and exclusionary conceptions of democratic closure” (BENHABIB, 2004, 19).

Em que pese à complexidade desse paradoxo democrático, Benhabib sugere o conceito de iterações democráticas (BENHABIB, 2004, 19) para conciliar o universalismo dos direitos humanos com o particularismo da soberania popular. A autora define iterações democráticas do seguinte modo:

“[d]emocratic iterations are complex processes of public argument, deliberation, and learning through which universalist right claims are contested and contextualized, invoked and revoked, throughout legal and political institutions as well as in the public sphere of liberal democracies” (BENHABIB, 2004, 19).

Por meio das iterações democráticas, a comunidade política pode examinar de modo crítico e modificar suas práticas de exclusão: “[w]e can render the distinctions between ‘citizens’ and ‘aliens,’ ‘us’ and ‘them,’ fluid and negotiable through democratic iterations” (BENHABIB, 2004, 21). Desse modo, Benhabib deseja obter uma nova política do pertencimento, a qual deve consistir em “negotiating this complex relationship between the rights of full membership, democratic voice, and territorial residence” (BENHABIB, 2004, 20). Com efeito,

a soberania popular é muitas vezes igualada à soberania territorial no imaginário da disciplina de RI, o que produz concepção restrita da comunidade política, em que ela é espacialmente contida. A acelerada globalização do mundo, no entanto, torna cada vez mais difícil a manutenção dessas divisões espaciais, pois a distância entre comunidades supostamente estanques é crescentemente desafiada pela compressão do espaço. Ou seja, o projeto cosmopolita de Benhabib, assim como o de Linklater, busca ampliar as fronteiras que constituem o *demos* por meio do processo de auto-criação que caracteriza a iteração democrática.

Conforme ensina Benhabib, iterações democráticas permitem a criação de uma cidadania desagregada (BENHABIB, 2004, 174), que constitui etapa essencial da desterritorialização da cidadania e requisito para a extensão da política para além do Estado. Com efeito, um dos principais obstáculos para implementar o projeto cosmopolita é demonstrar que a identidade política não precisa ser concebida em termos estadocêntricos (BENHABIB, 2004, 174), ou seja, que “the boundaries of the civic community and the boundaries of the state territory are not coterminous” (BENHABIB, 2004, 174). A desterritorialização da cidadania, portanto, é dos pilares mais importantes do cosmopolitismo que Benhabib projeta para o futuro.

Vale ressaltar que o conceito de cidadania utilizado por Benhabib está intrinsecamente ligado ao “direito a ter direitos” de Hannah Arendt. Em “The Rights of Others”, Benhabib dissecou a frase acima para analisar o sentido preciso da palavra “direito” em cada uma de suas aparições. Segundo a autora, a primeira instância de “direito” no “direito a ter direitos” arendtiano se refere a uma reivindicação moral ao pertencimento e ao tratamento condizente com o fato de pertencer a uma comunidade (BENHABIB, 2004, 56). Já a segunda instância do termo diz respeito ao uso jurídico-civil, ou seja, a direitos que determinam quais ações são permitidas e quais são proibidas (BENHABIB, 2004, 57). A autora nota, ainda, que a primeira instância de “direito” reflete uma abertura correspondente ao ideal de direitos humanos universais: “in the first mention, the identity of the other(s) to whom the claim to be recognized as a rights-bearing person is addressed remains open and indeterminate” (BENHABIB, 2004, 57). Ou seja, o “direito a ter direitos” diz respeito à humanidade como um todo. Trata-se, portanto, de reivindicação moral, no sentido de que ela se refere a nós “as human beings as such, thus transcending all cultural, religious, and linguistic affiliations

and distinctions that distinguish us from each other” (BENHABIB, 2004, 58). Nesse sentido, a principal tarefa do cosmopolitismo é “develop an international regime which decouples the right to have rights from one’s nationality status” (BENHABIB, 2004, 68). Contudo, a dificuldade em garantir direitos universais em detrimento do princípio da soberania é tão grande que levou Arendt e Kant a afirmarem que a contradição entre direitos humanos universais e estadocentrismo seria “the root paradox at the heart of the territorially bounded state-centric international order” (BENHABIB, 2004, 69).

Apesar do paradoxo democrático que permeia tanto a vida política interna do Estado quanto a das relações internacionais, o “direito a ter direitos” é o principal fundamento do cosmopolitismo de acordo com Benhabib. Para a autora, direitos universais abrigam as sementes do cosmopolitismo por transcenderem as fronteiras políticas contingentes (BENHABIB, 2004, 176) e, dessa forma, possibilitarem que as separações entre o eu e o outro sejam contestadas e renegociadas por meio do apelo à universalidade. Na verdade, “between the norms of international law and the actions of individual democratic legislatures, multiple ‘iterations’ are possible and desirable” (BENHABIB, 2004, 176). Nesse sentido, o processo de iteração democrática deve ser acompanhado pela flexibilização das práticas soberanistas e pela percepção de que toda ação do Estado impacta outros atores que compartilham o mesmo ambiente: “we need to move toward a vision of reflexive acts of constitution-making which are cognizant of the fact that political entities act in a environment crowded with other political actors, and that acts of self-constitution are not unilateral” (BENHABIB, 2004, 176).

O projeto cosmopolita de Benhabib, no contexto global, pode concretizar-se por meio de múltiplas iterações democráticas. Por exemplo,

“[c]osmopolitan norms today are becoming embedded in the political and legal culture of individual polities. Transformations of citizenship, through which rights are extended to individuals by virtue of residency rather than cultural identity, are the clearest indicators of such cosmopolitan norms.” (BENHABIB, 2004, 177)

Conforme já explicitado, iterações democráticas são instâncias de diálogo e deliberação em que “universalist rights claims and principles are contested and contextualized, invoked and revoked, posited and positioned, throughout legal and

political institutions, as well as in the associations of civil society” (BENHABIB, 2004, 179). Trata-se de processo de auto-criação constitucional em que a identidade da comunidade política é definida (BENHABIB, 2004, 177) e redefinida. Por meio das iterações democráticas, por conseguinte, é possível ampliar as fronteiras da comunidade política para além do Estado, tornando possível a criação de uma comunidade política global, isto é, uma cosmopolis. As iterações democráticas permitem que toda a riqueza do paradoxo democrático seja explorada por meio da ampliação das fronteiras do *demos*. Conforme assevera Benhabib, democracias liberais contemporâneas são

“self-limiting collectivities which, at one and the same time, constitute the *demos* as sovereign while proclaiming that the sovereignty of this *demos* derives its legitimacy from its adherence to fundamental human rights principles” (BENHABIB, 2004, 178).

Desse modo, o direito de autodeterminação da comunidade política decorre da necessidade de preservar os direitos humanos universais. Por isso, esses direitos oferecem o melhor caminho para se atingir uma política cada vez mais cosmopolita no âmbito global.

Nesse contexto, a idéia de iteração faz alusão ao fato de que nenhuma repetição de uma norma consegue reproduzir o original, mas é sempre uma forma de variação (BENHABIB, 2004, 179). Portanto, toda iteração é “the reappropriation of the ‘origin’; it is at the same time its dissolution as the original and its preservation through its continuous deployment” (BENHABIB, 2004, 180). Tal processo de iteração democrática gera o que Benhabib denomina de “política jusgenerativa” (BENHABIB, 2004, 181), instrumento sugerido pela autora para resolver adequadamente a tensão entre direitos humanos universais e a soberania popular. Para Benhabib, a política jusgenerativa, “signals a space of interpretation and intervention between transcendent norms and the will of democratic majorities” (BENHABIB, 2004, 181). Desse modo, os direitos humanos universais devem ser vistos como direitos que transcendem as concretizações particulares da vontade popular. Por sua vez, a comunidade política deve reafirmar tais princípios universais e incorporá-los por meio de processo de diálogo e contestação (BENHABIB, 2004, 181).