

TEORIA CRÍTICA E A COSMOPOLITISMO. SER UM CIDADÃO DO MUNDO: ATÉ QUE PONTO PODEMOS LEVAR ESTA IDEIA?

Julia Sichieri Moura
Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo: O artigo está contextualizado no âmbito do debate da filosofia política acerca do cosmopolitismo, isto é, de uma orientação político-filosófica que considera que teorias de justiça devem ir além das fronteiras nacionais em suas abordagens. Propostas normativas liberais (tais como as de Thomas Pogge e Charles Beitz) recolocaram como foco central da preocupação com a justiça a esfera global e ocuparam o protagonismo dos debates no âmbito da filosofia política no final da década de noventa. Já no campo crítico-discursivo, o ideal cosmopolita foi tematizado de forma menos sistemática, com exceções, como Seyla Benhabib e Jürgen Habermas. Mais recentemente Brian Milstein (2015), efetua o resgate do ideal cosmopolita e estabelece de que forma a teoria crítica com um ponto de vista cosmopolita é central para se pensar possibilidades emancipatórias. Neste texto irei apresentar as principais discussões e desafios que as teorias cosmopolitas enfrentaram e demonstrarei os elementos centrais da proposta de Milstein tendo como objetivo central sustentar que o projeto cosmopolita não deve ser descartado, ao contrário, trata-se de perspectiva urgente para pensarmos os principais desafios de justiça de nosso tempo.

Palavras-chave: teoria crítica, cosmopolitismo, Habermas, crise.

Abstract: Contemporary cosmopolitanism is a political-philosophical conception of justice that argues that conceptions of justice should go beyond domestic borders. Liberal normative proposals, such as Thomas Pogge and Charles Beitz's restated as a central concern of justice in the global sphere. Whereas on the scope of critical theory, cosmopolitanism was addressed less systematically, with notable exceptions, such as Seyla Benhabib and Jürgen Habermas's work. More recently, Brian Milstein (2015) has argued for a critical theory with a cosmopolitan point of view as central for emancipatory claims. In this paper I aim at elucidating some of the main debates and challenges that liberal thought on cosmopolitanism faced and I will argue that Milstein's proposal elucidates the importance of the cosmopolitan perspective, specifically by showing that crisis consciousness can be a result of such perspective.

Keywords: critical theory, cosmopolitanism, Habermas, crisis.

1. Concepções de cosmopolitismo e o debate entre estatistas e globalistas

O cosmopolitismo contemporâneo é uma concepção que considera que os seres humanos em qualquer lugar do mundo merecem o mesmo respeito e consideração. Trata-se de uma releitura da célebre resposta de

Diógenes, o Cínico, que ao ser perguntado sobre de onde vinha, respondeu prontamente “sou um cidadão do mundo”. O que significa, porém, ser “cidadão do mundo” em termos das responsabilidades da justiça e dos deveres éticos é o que constitui os principais debates que circundam o cosmopolitismo. Respostas para esta pergunta se colocaram entre leituras menos substanciais alinhadas ao cosmopolitismo moral, isto é, a constatação que todos os indivíduos merecem igual respeito e consideração, e propostas mais substantivas de cosmopolitismo, com a ideia de democracia global, o reforço de instituições efetivas do âmbito internacional e a crítica acerca das fronteiras domésticas como determinantes dos direitos políticos, estas últimas se alinham a uma concepção de cosmopolitismo político.

Thomas Pogge (1989) e Charles Beitz (1978) foram os teóricos que protagonizaram a retomada contemporânea do projeto cosmopolita. São autores que, desde que John Rawls publicou a sua obra *Uma Teoria de Justiça* (1973), passaram a defender que os princípios de justiça distributiva sustentados na teoria de *justiça como equidade* em devessem ter alcance internacional. Foi com o posicionamento final em torno desta questão por Rawls no seu texto definitivo sobre justiça internacional, *O Direito dos Povos* (1993), no qual o autor sustentou que, com sua teoria de justiça, não comungava da extensão dos princípios distributivos no âmbito internacional, defendendo paralelamente o princípio da assistência, que outros teóricos passaram a se posicionar em torno desta questão.

Martha Nussbaum sustenta que a força do cosmopolitismo advém de uma ideia que é simples: “em um mundo ainda definido por desigualdades profundamente injustas, é coerente que se pense em uma concepção de justiça que afirme que nossos deveres éticos superem as fronteiras das nacionalidades” (NUSSBAUM, 2007, p.123). Nussbaum se alinha a uma concepção de cosmopolitismo moral, isto é, uma leitura que perpassa todas as formulações de cosmopolitismo e que pode ser definida pelos seguintes princípios: individualismo, universalismo e generalidade.

Estes são os princípios que são compartilhados pelas diferentes perspectivas cosmopolitas: o individualismo se caracterizando pelo foco em cada ser humanos (e não cultura, Estado, comunidade religiosa); o universalismo se relaciona com a ideia de igualdade (as concepções devem ser idênticas para cada indivíduo) e o terceiro estabelece a generalidade isto é, deve ter abrangência global (POGGE, 2008, p. 174).

É importante diferenciar, ainda que brevemente, as leituras diversas de cosmopolitismo, especialmente a diferença entre o *cosmopolitismo moral* e o *cosmopolitismo político*. O primeiro tem como base a ideia de universalidade e de

igualdade e afirma que todos devem ser tratados com base nas mesmas leis morais, já o cosmopolitismo político é uma interpretação mais exigente do cosmopolitismo moral pois defende a ideia de que tais exigências só podem ser alcançadas se todos estiverem sujeitos à mesma autoridade que tem o poder de aplicar as leis (cf. MILLER, 2007). Questiona-se, porém, sobre o sentido do cosmopolitismo moral quando se retira dele o papel político? Até que ponto podemos levar esta ideia?

Neste sentido, vale a pena destacar, inicialmente, as propostas cosmopolitas que não albergam a demanda do cosmopolitismo político. Dentre estas vale destacar o *cosmopolitismo cultural*, a ideia aqui é a busca por um senso de justiça global em um mundo culturalmente plural. Trata-se de um esforço para se defender a possibilidade de deveres e obrigações que vão além das circunscrições das nacionalidades, culturas e etnias. Em outras palavras, os teóricos e teóricas que se alinham a tal compreensão argumentam que não há afronta entre o universalismo moral e as particularidades culturais. Nestes termos, verifica-se que o cosmopolitismo busca responder às críticas comunitaristas que compreendem que o escopo da justiça deve estar nos limites da comunidade (WALDRON, 2010). Trata-se, também, do esforço em se cultivar uma orientação ética, a qual pode ser efetuada, por exemplo, através do foco na educação (NUSSBAUM, 2007). O cosmopolitismo cultural busca enfatizar que os nossos vínculos intracomunitários não devem ser desconsiderados, ao contrário, considera que os mesmos são essenciais na vida das pessoas, mas que eles não impedem o comprometimento com uma vida digna para todos. O alinhamento ao cosmopolitismo cultural pode trazer uma abertura para se refletir criticamente acerca da estrutura na qual estamos inseridos. Nussbaum, neste sentido, apresenta o exemplo de se conhecer de que forma as famílias se estruturam no mundo todo. Este conhecimento revelará formas diferentes daquilo que entendemos como normal/tradicional abrindo a possibilidade de transformação e avaliação da estrutura cultural na qual estamos inseridos.

Miller retoma esta diferença para distinguir o cosmopolitismo político do cosmopolitismo moral e afirma que o cosmopolitismo político é uma interpretação mais exigente do cosmopolitismo moral, pois defende a ideia de que a igualdade e universalidade exigidas pelo cosmopolitismo só podem ser alcançadas se todos estiverem sujeitos à mesma autoridade que tem o poder de aplicar tais leis. Assinala ainda que um comprometimento do cosmopolitismo moral não acarreta em um cosmopolitismo político. (Cf. MILLER, 2007, p.24).

Um dos desafios centrais do debate cosmopolita, assim, é o de articular o conteúdo do cosmopolitismo, pois a premissa do cosmopolitismo fraco não consegue indicar o seu conteúdo, conforme se verifica em:

There is something that we owe them—but weak cosmopolitanism by itself does not tell us what that something is, and certainly does not tell us that we owe them equal treatment in a substantive sense. So cosmopolitans who go on to argue that their cosmopolitan convictions are best expressed through practical doctrines such as the doctrine of human rights, or global equality of opportunity, need to add a further premise about what we owe to other human beings as such—a premise that, to repeat, is not contained in the idea of cosmopolitanism as such (MILLER, 2007, p.30).

Além da crítica de Miller, a qual enfrenta a falta de relação direta entre cosmopolitismo moral e a ideia de tratamento igual em um sentido substantivo, destaca-se, também, a crítica de Thomas Nagel (2005) à formulação do cosmopolitismo em termos de justiça global, através do resgate da importância da concepção de soberania com base hobbesiana (isto é com fundamento nas soberanias estatais). Afirma Nagel, neste sentido, que:

Apesar de imperfeito, o Estado-Nação é o local primário da legitimidade política e da busca pela justiça, e é uma das vantagens de uma teoria política doméstica que os Estados-Nação de fato existam (NAGEL, 2005, p.113, tradução livre).

O que as duas críticas sinalizam, frente aos projetos cosmopolitas, é a importância de se diferenciar a ideia de deveres de justiça dos deveres humanitários, ou seja, como afirma Nagel:

A justiça como é compreendida de forma comum requer mais do que a assistência humanitária para aqueles que se encontram em condições de necessidade extrema, e injustiça pode existir mesmo se não houver pessoas com risco de fome (NAGEL, 2005, p.118, tradução livre).

Neste contexto – de falta de consenso sobre o que o cosmopolitismo demanda em termos políticos - evidenciou-se a articulação entre o ideal do cosmopolitismo fraco com a ideia de justiça global sendo formulado em termos de teorias filosóficas de direitos humanos, conforme assinalou Baynes (2009). Observa-se tal tendência tanto no âmbito das teorias discursivas (Habermas, Forst, Benhabib) quanto na esfera das teorias que defendem uma concepção política dos direitos humanos. A diferença entre as duas abordagens, segundo Baynes, é a seguinte:

Os teóricos que defendem a teoria discursiva consideram que a concepção política de direitos humanos decorre de um comprometimento com o *status quo*, enquanto os teóricos da concepção política não estão convencidos de que a teoria discursiva consiga se desvincular de concepções metafísicas abrangentes e controversas (BAYNES, 2009, tradução livre).

É de se notar, ainda, que o aumento das teorias direcionadas aos direitos humanos na área da filosofia política nos últimos anos decorre do fato de que ao mesmo tempo em que se observa uma crescente institucionalização dos mesmos e do que se poderia denominar de uma “cultura global”, ainda se constata um forte déficit justificatório que obscurece a natureza da reivindicação de tais direitos (BUCHANAN, 2010, p.678). A esfera da justificação torna-se central na filosofia política frente ao fato do pluralismo razoável, o que alinha teorias que seguem o caminho indicado por Rawls a partir da Liberalismo Político (1993), isto é, da ideia de razão pública e legitimação do poder com base em consensos possíveis, como teorias que podemos denominar de *minimalistas* na esfera dos direitos humanos. Importa destacar, porém, que este minimalismo não deve ser compreendido como minimalismo quanto ao rol dos direitos que devem ser assegurados como direitos humanos e sim quanto à justificação que deve ser oferecida para os mesmos.

2. Teoria Crítica e Cosmopolitismo

Com relação aos debates sobre o cosmopolitismo, autores vinculados à tradição da teoria crítica ingressaram no mesmo de forma menos direta, dado a orientação crítica de diagnóstico de tempo e busca por potenciais emancipatórios que são característicos desta corrente desta escola de pensamento.

Vale destacar o caráter da teoria crítica como prática (NOBRE, 2016). O que distingue a teoria crítica das abordagens não-críticas, segundo Nobre, é a sua reivindicação de “non-concurrence”, isto é, não-competição com outras propostas teóricas. Neste sentido, para o autor:

The primary task of Critical Theory now is to try to shed emancipatory light on current debates, so that practice may be critically informed, Critical diagnoses of time does not compete with traditional ones; they only compete with other critical diagnoses of time. Despite this, the critical theoretic field does not seem characterized by open discussion of different diagnoses of time; rather, it prefers a number of abstract theoretical elements from a variety of past and present models of Critical Theory (NOBRE, 2015, p.168-169).

Uma teoria crítica da sociedade deve desvelar o potencial emancipatório que está disponível aos participantes que lidam com as contradições das sociedades complexas. A teoria crítica trata da emancipação como um alvo, diferenciando-se, assim, do pensamento normativo clássico que trata da liberdade como *ideal*. De tal modo, a emancipação é sempre a

emancipação de uma situação concreta de injustiça, ou seja, não se trata de um modo ideal de sociedade justa (NOBRE, 2015).

Com tais ressalvas quanto às diferenças com relação ao objetivo e metodologia entre as propostas de justiça cosmopolita da tradição político-liberal as propostas que decorrem da tradição crítica-discursiva, serão apresentadas algumas das leituras de teóricos e teóricas da tradição crítica acerca do cosmopolitismo. Levando-se em consideração esta orientação, deve-se destacar alguns dos textos da teoria crítica que dialogam com o debate sobre o cosmopolitismo e justiça global. Neste contexto, destaca-se que a análise de Nancy Fraser com relação ao cosmopolitismo é no seguinte sentido:

Moral cosmopolitanism is quite insufficient, I think anarchism is quite insufficient and even a certain kind of legal human rights cosmopolitanism is quite insufficient. I think we've been too intimidated by a certain rhetorical talk taken from Kant that a "world state can only be a soulless despotism". Well, I don't want one world state for everything, but I think for issues like climate change they can only be addressed at the world issue, the global level, and for there we do need world level, public powers with the ability to coerce, compel obedience (MOURA, 2018).

Fraser, com os textos *Scales of Justice* (2009) e *Transnationalizing the Public Sphere* (2014) aponta para a insuficiência dos "enquadramentos" tradicionais da gramática da justiça, tais como, o "que", "quem" e "como" das demandas de justiça, além de tratar dos atuais desafios para se pensar uma esfera pública transnacional. Fraser (2009) argumenta que a questão do "quem" deve ser democraticamente determinada através de uma estrutura transnacional de tomada de decisão. Isto porque já que o "quem", "como", "o que" "da justiça estão "up for grabs", isto é, em discussão, é preciso que se identifique as relações moralmente relevantes. Destaca-se que Fraser reconhece que é a partir do texto *O Direito dos Povos* que a problemática das fronteiras nacionais e como pensar o "quem" da justiça efetivamente se consolida como problema da justiça.

Já Seyla Benhabib em *Another Cosmopolitanism* afirma que:

Cosmopolitanism is a project of mediations, not of reductions or of totalizations. Cosmopolitanism is not equivalent to global ethics as such; nor is it adequate to characterize cosmopolitanism through cultural attitudes or choices alone (BENHABIB, 2006, p.20).

É, assim, através da mediação entre as demandas do universalismo moral e as que decorrem do particularismo estatal e étnico, que Benhabib articula a sua teoria cosmopolita. De tal modo, não obstante a autora considerar que o direito cosmopolita supera ("trumps") o direito positivo, a

sua leitura é no sentido de que há um movimento de incorporação destas normas através de “interações democráticas”, as quais são definidas como formas complexas de mediação entre as normas cosmopolitas e a vontade pública e a formação de opinião das maiorias democráticas (BENHABIB, 2006. p.45).

A interação democrática atua, por exemplo, quando o conteúdo das leis domésticas se altera em conformidade com princípios éticos universalistas, o que ocorre, na maior parte das vezes, na esfera dos direitos humanos e na consolidação dos mesmos nos ordenamentos normativos domésticos. Se, por um lado, a interação democrática viabiliza uma transformação do conteúdo legal e normativo das sociedades domésticas, por outro, estas possibilitam também que se modifique o alcance daqueles que estão sujeitos a tal ordenamento, conforme assinala Benhabib, que reforça que todo ato de auto-legislação também é um ato de auto-constituição. (Cf. BENHABIB, 2006, p.33). Por este motivo, a ideia de interação democrática pode se relacionar também com a delimitação das fronteiras nacionais e na determinação de quem está sujeito ao ordenamento normativo vigente, o que configura para Benhabib uma possibilidade de definição territorial e também cívica, pois determinará quais são os membros participantes. No primeiro caso – isto é, o de mutação interna normativa – o exemplo mais comum é o de efetivação dos direitos humanos através dos textos constitucionais (vale citar, neste sentido, as constituições das “novas democracias” as quais consolidam os direitos fundamentais em seu texto), já com relação ao segundo exemplo, pode-se pensar na possibilidade de abertura do conceito de cidadão para os imigrantes, discussão que tem obtido espaço no caso europeu, por exemplo, nas redefinições de quem pode ser considerado como tal. Neste segundo caso, não obstante a possibilidade de abertura através da interação democrática, o que tem sido cada vez mais comum é o fechamento do conceito de cidadão.

Uma teoria que articula de forma mais direta o cosmopolitismo é oferecida por Rainer Forst, que propõe uma leitura alternativa ao olhar as questões que normalmente são tematizadas para tratar o contexto de justiça transnacional (crise ecológica, contexto do mercado, produção e trabalho). Neste sentido, o autor destaca que, com um olhar mais cuidadoso (que considera a história e o caráter concreto destas relações), trata-se de um eufemismo tratar tais questões através da ideia de “cooperação” e “interdependência” sem maiores qualificações, pois estes termos implicam em relações de reciprocidade que estão ausentes. O que deve ser destacado é o caráter de “cooperação coercitiva” e “dependência”. Isto é, um contexto de força e dominação. É este o diferencial possível da teoria crítica pois trata-se do colocar o foco na dominação. Neste sentido, uma teoria crítica da justiça

começa com o fato da múltipla dominação e coloca a questão do poder como a primeira questão da justiça. Neste caminho, o autor propõe uma Teoria Crítica da (In)justiça, a qual deve: (a) conter uma análise das relações sociais, sua gênese histórica e seu caráter contemporâneo, especialmente as assimetrias de poder e desigualdade; b) conectar “a” com uma crítica das “falsas justificativas” destas relações com base no princípio da justificação pois estas “falsas justificativas” escondem as contradições sociais e as relações de poder; c) justificativas estas que devem resistir ao teste da **reciprocidade** e **generalidade**; d) não se trata apenas de relações sociais justificáveis mas sim a **prática da justificação**. Destas surge um direito básico à justificação: um direito ao veto de normas que não são justificáveis e é este direito que seria a base de um cosmopolitismo moral. De tal modo, difere da **concepção globalista** ao considerar contextos específicos de justiça como adequados e a para construir princípios de justiça entre as comunidades autônomas mas também difere da concepção **estatista** ao ter como ponto de partida um direito universal individual e ao considerar o contexto global como um contexto essencial da justiça. (Cf. FORST, 2014, p.251-266)

O objetivo principal da abordagem transnacional de Forst é a realização do direito à justificação dentro e entre os Estados para que se coloque fim à ciclos de dominação externa e interna. Ideia semelhante é o termo do “all subjected” proposto por Fraser que assinala em entrevista de 2018 que:

According to this principle, all those who are subject to a given governance structure have moral standing as subjects of justice in relation to it. On this view, what turns a collection of people into fellow subjects of justice is neither shared citizenship or nationality, nor common possession of abstract personhood, not sheer fact of causal interdependence, but rather their joint subjection to a structure of governance that sets the ground rules that govern their interaction (MOURA, 2009, p.65).

Brian Milstein enfrentará diretamente a questão do cosmopolitismo em seu livro *Commercium* (2015), o qual tem como objetivo estabelecer uma ideia de *Uma Teoria Crítica da Sociedade Concebida com Intenção Cosmopolita*. Milstein localiza o momento cosmopolita em um questionamento radical das práticas que naturalizamos (“take for granted”). Trata-se de uma ideia que rearticula o legado de Diógenes, o Cínico, mas se diferencia na medida em que se o objetivo de Diógenes foi o de derrubar as práticas convencionais da polis, o objetivo de Milstein é o de endereçar estas práticas em sua história, seu

paradoxo e racionalidade e os desafios que decorrem das mesmas para a agência humana¹.

Kant e Habermas sustentam a “lente crítica” dessa leitura e os conceitos que são centrais para este autor neste entendimento são: a ideia de “*commercium*” em Kant e a ideia de sociedade em Habermas. O que significaria, então, uma teoria com intenção cosmopolita e como a mesma se diferencia de uma teoria cosmopolita? Milstein afirma que é importante que se distinga estas duas ideias, pois a teoria com intenção cosmopolita não está investida de uma visão utópica de mundo e sim na ideia de **agência** para que os seres humanos assumam os seus papéis como autores de suas comunidades. Por este motivo, uma teoria crítica da sociedade concebida com a intenção cosmopolita distingue-se das outras por um comprometimento metodológico pela perspectiva dos participantes em seu papel de agência dos comprometimentos políticos. Destaca-se que a ideia de “*commercium*” em Kant é localizada na *Crítica da Razão Pura* na terceira analogia:

A palavra *Gemeinschaft* (comunidade) tem dois sentidos na língua alemã e tanto pode significar *communio* como *commercium*. Servimo-nos dela neste último sentido, como comunidade dinâmica, sem a qual a comunidade local (*communio spatii*) nunca poderia ser conhecida empiricamente (KANT, 2001, A 213-14).

Milstein sugere o conceito kantiano de *commercium* para conseguir superar a ideia de fronteiras como naturais e dadas para separar os membros que gradualmente entram em contato uns com os outros e sim pensa a ideia de fronteiras como produto de trocas significativas. (MILSTEIN, 2015, p.252)

Milstein também resgata o pensamento de Habermas e, apesar de reconhecer que a temática da justiça global surge diretamente nos textos *The Postnational Constellation and the Future of Democracy* e *The Divided West*, com o enfrentamento por Habermas da fragilização dos Estados soberanos e estabelecimento de um modelo tripartite de organização supranacional, transnacional e nacional, afirma que estes textos devem ser compreendidos como textos do Habermas intelectual e cidadão e não como “teórico crítico” propriamente. Isso porque Milstein identifica dificuldades nestes textos que acompanham a teoria de Habermas: a primeira sendo uma visão “defensiva” das contradições do estado democrático welfarista e, em segundo lugar, uma

¹ “This idea claims continuity with the critical legacy of the Cynic insofar as it locates the cosmopolitan moment in the radical questioning of the practices we take for granted. But where Diogenes sought to strike down the conventional practices of the polis [...] I am looking for to take aim on the practices themselves – their history, their paradoxes, their rationality and the challenges they pose to the power of human agency”

limitação teórica nas ferramentas desenvolvidas para se pensar a integração social para além das concepções estatísticas (MILSTEIN, 2015, p.65-81). Portanto é da Teoria do Agir Comunicativo (TAC) e da concepção de sociedade em duas esferas que Milstein resgata o arcabouço teórico habermasiano para a sua proposta.

Para fins de esclarecimento sobre o projeto habermasiano, vale destacar o entendimento de Araújo, que esclarece:

A Teoria do Discurso deve ser considerada, em primeiro lugar, através de uma guinada linguística ou pragmático-formal que Habermas assume em seu projeto teórico, desde sua incipiente formulação no quadro conceitual traçado com base na releitura das categorias hegelianas do trabalho e da interação até o seu contorno definitivo nos temas incorporados na obra magna a partir de quatro teorias complementares: (i) a teoria do agir comunicativo, que tece um conceito constitutivo de ação social orientada a intercompreensão; (ii) a teoria da sociedade, que desenvolve um conceito de sociedade integrando a teoria dos sistemas com a teoria da ação, de modo a distinguir e conjugar a esfera sistêmica a e a esfera do mundo vivido; (iii) a teoria da racionalidade, que elabora uma noção mais englobante de razão, com a consequente superação o da perspectiva monológica da filosofia do sujeito; (iv) a teoria da modernidade, que propõe uma nova leitura da dialética da racionalização social, pela qual se possa discernir os fenômenos patológicos a fim de contribuir para um redirecionamento, em vez de um mero abandono, do projeto da modernidade (ARAÚJO, 2013, p. 03).

Destaca-se que nas décadas de 80 e 90 Habermas desloca o foco programático de sua teoria para as questões de teoria normativa, em seu trabalho na ética discursiva e democracia deliberativa, segundo Milstein é possível verificar um deslocamento de seu foco metanormativo da *dialética da consciência da crise* para a temática acerca das condições ideais do discurso. Habermas distingue, assim, a **ação comunicativa**, o meio cotidiano de ação social do **discurso**, que deriva da ação comunicativa e se apoia em um conjunto de condições idealizadas que possibilitam que o consenso seja alcançado com base em nada mais do que o “melhor argumento destituído de força”. É esta condição ideal de discurso que Habermas considera como condutor ideal de sua teoria normativa. A crítica que é feita a esta concepção de Habermas é a de que com isso se diferencia a esfera do discurso da esfera da ação, o que teria custado a Habermas a conexão interna entre **teoria** e **prática** que é constitutiva da teoria crítica, o que colocaria Habermas na esfera da teoria ideal: seu discurso ideal torna-se o “dever” enquanto a ação configura

o que “é”. Esta proposta é capaz de fundamentar uma teoria de autonomia, mas não mais de emancipação (cf. AZMANOVA, 2012).

Neste sentido, ao priorizar a sua abordagem no “ponto de vista moral” abstraído das pressuposições do agir comunicativo, Habermas teria perdido de vista a **normatividade situada** que os participantes geram no curso de seus confrontos em tempo real com as estruturas de **opressão** e de **confinamento**. Milstein destaca a crítica de Benhabib de que Habermas prioriza o “outro generalizado” em detrimento do “outro concreto” que surge no dia-a-dia. O “ponto de vista moral” tem como papel ancorar os “processos de conhecimento” da evolução social. Estes “processos de conhecimento” são os recursos pelos quais Habermas consegue fazer a ponte entre o “ponto de vista moral” e a “história real”, mas é justamente a insuficiência deste aparato conceitual para tratar de tópicos essenciais à filosofia política hoje, tais como a questão da justiça além das fronteiras nacionais, que pode ser criticado na teoria habermasiana (MILSTEIN, 2015, cap.2).

Para Milstein, muitos dos limites da teoria habermasiana decorrem de seus escritos sobre o cosmopolitismo, um grande problema seria que Habermas, assim como outros teóricos do cosmopolitismo, desenvolveu os seus conceitos centrais assumindo a ideia de sociedades estabelecida pela concepção estatista com a demarcação de fronteiras. Como resultado disso, sua teoria ficou limitada em suas ferramentas teóricas vinculadas a este arcabouço teórico. Mais do que isso, Habermas não trabalhou a forma como as próprias fronteiras podem ser discutidas usando a sua própria teoria da ação comunicativa (MILSTEIN, 2015, p.34).

Milstein sustenta, de tal forma, um caminho alternativo na esfera da teoria habermasiana para fins de uma teoria crítica da sociedade concebida com *intenção* cosmopolita. A ideia de um cidadão do mundo em potencial surge como ponto de partida central de sua proposta, conforme se depreende de:

Ultimately, if the idea of a cosmopolitan vision grounded in the autonomy of world citizens is to deliver in full in its emancipation promise, then it must take as its systematic starting point not globalization, or even constitutionalism, but the autonomy of persons **thinking, speaking, and acting** as potential world citizens (MILSTEIN, 2015, p.80).

Para tal, são três os requisitos de seu projeto: (i) pensar a ideia de cidadãos do mundo em suas relações comunitárias e com as fronteiras de tais comunidades. Inicialmente, trata-se de entender os indivíduos não apenas como habitantes de tais comunidades, mas como *participantes* capazes de participar, negociar, internalizar, criticar e revisar as formas como vivem em comunidade; (ii) é central uma crítica e reconstrução do sistema de Estado

moderno, com a compreensão de seus paradoxos, em especial o fato de que o mesmo possibilitou as liberdades e direitos sob o manto da ideia de legitimidade liberal ao mesmo tempo em que criou novas formas de exclusão, discriminação e violência; (iii) uma terceira frente, que seria a de uma crítica das contradições e tendências à crise que são endêmicas do sistema de Estados modernos e que podem estar conectadas com muitas das pressões da sociedade contemporânea, a exemplo do nacionalismo, militarismo, guerra, genocídio assim como a falta de pertencimento e identidade que hoje se atribui a globalização. Trata-se da necessidade de um exame sistemático das patologias do Estado-Nação para se chegar a uma consciência cosmopolita que surge antes como *consciência de crise*. (MILSTEIN, 2015, p. 81)

Para Milstein a ideia de consciência de crise “pressupõe acima de tudo a capacidade de reflexão sobre as condições da sociedade, de se fazer julgamentos e decidir entre ações possíveis”. E, ainda, “chamar algo de “crise” denota um chamado para a ação – uma urgência – a qual, se desconsiderada, levará a algo catastrófico” (MILSTEIN, 2015, p. 273, tradução livre). Milstein resgata a ideia de crise como um conceito público, falado por membros do público para outros membros do público sobre um aspecto objetivo da vida social. Para Milstein, as tendências à crise que residem na própria estrutura do ordenamento mundial contemporâneo decorre da forma como o sistema moderno de Estados avança sobre as capacidades dos participantes de se manter a posse sobre a forma como ocorre a sua coexistência nas suas comunidades, e a problemática cosmopolita deve ser analisada através desta perspectiva.

Notas Finais

A ideia de emancipação como fim visado pelos teóricos críticos diferencia-se do ideal de liberdade tal como este é considerado no pensamento clássico normativo. Diferentemente dos ideais normativos que se colocam como *freestanding* o imperativo de emancipação decorre de situações concretas de injustiça. De tal modo, emancipação é sempre emancipação de algo. Sua orientação não decorre apenas de um modelo ideal de sociedade justa, mas com relação às experiências concretas de injustiça (MILSTEIN, 2015, p. 66). Tal entendimento é amplamente compartilhado por teóricos críticos, buscando diferenciar o campo teórico das teorias normativas das teorias críticas. Nestas reflexões finais não tenho como objetivo ponderar sobre qual o melhor caminho para se tematizar o cosmopolitismo mas sim buscarei demonstrar algumas das ideias compartilhadas que podem aproximar as diferentes abordagens e de que forma a leitura de Milstein oferece uma ponte para a impasse que se instalou no âmbito do cosmopolitismo liberal com o

questionamento sobre “ser o cidadão do mundo, até que ponto podemos levar esta ideia?”.

Milstein oferece uma resposta ao localizar o que ele denomina de “momento cosmopolita” como um questionamento radical das práticas que temos como dadas, esta se diferenciaria de uma teoria utópica que idealiza um governo global e sim que se estabelece a partir da ideia de agência dos seres humanos em fazerem parte de sua comunidade. Para a ideia de cidadania, sua leitura oferece a possibilidade de uma compreensão pré-institucional dos participantes que têm a consciência de crise. Tal ideia tem o potencial de se atravessar uma variedade de divisões sociais e fronteiras e deve se guiar pelo questionamento de compreensões recebidas previamente. Tal leitura pré-institucional coloca como possibilidade o questionamento das premissas que sustentam o debate globalistas e estatistas, premissas essas que padecem dos mesmos limites que Milstein verifica na teoria de Habermas, uma aceitação, mas também – no caso dos “globalistas”- uma rejeição das fronteiras espaços para se compreender o “quem” da justiça. A teoria crítica, neste sentido, pode avançar nesta questão fundamental “o que é ser um cidadão do mundo”, através de uma proposta reflexiva, que pode questionar as estruturas de poder estabelecidas.

Referências

- ARAÚJO, L. “Moral, Direito e Política – Sobre a Teoria do Discurso de Habermas”. In: OLIVEIRA, Manfredo; AGUIAR, Odílio; SAHD, Luiz Felipe (Org.). *Filosofia política contemporânea*. Petropolis: Vozes, 2003. v. 1, p. 214-235
- BAYNES, K. “Discourse ethics and the political conception of human rights”. In: *Ethics & Global Politics*, v.2, n.1, p.1-21, 2009. Disponível em: <<http://www.ethicsandglobalpolitics.net/index.php/egp/article/view/1938>>. Acesso em: 27th May 2013.
- AZMANOVA, A. *Scandal of Reason: A Critical Theory of Political Judgment*. New York: Columbia University Press, 2012
- BEITZ, Charles R. *Political Theory and International Relations*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- BENHABIB, S. *Another Cosmopolitanism [with commentaries by Jeremy Waldron, Bonnie Honig and Will Kymlicka]*. [s.l.]: Oxford University Press, 2006.
- BUCHANAN, A. “The Egalitarianism of Human Rights”. In: *Ethics*, v.120, n.4, p.690-710, 2010.

- FORST, R. *The Right to Justification*. Columbia University Press: New York, 2014.
- FRASER, N. *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. [s.l.]: Columbia University Press, 2009.
- IGNATIEFF, M. *Human Rights as politics and idolatry; introduced by Amy Gutman*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 4ª Edição. Trad.: Manuela Pinto e. Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001
- MILSTEIN, B. *Commerium: Critical Theory from a Cosmopolitan Point of View*. London: Rowman & Littlefield, 2015.
- MILLER, D. “Collective Responsibility and International Inequality in The Law of Peoples”. In: MARTIN, Rex; REIDY, David A. (Orgs.). *Rawls’s Law of Peoples*. 3. ed. Malden, MA: Blackwell, 2006, p.191-206.
- _____. *National Responsibility and Global Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- MOURA, J.S. “Charting shifts and moving forward in abnormal times: An interview with Nancy Fraser”. In: *Ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy*, Florianópolis, v.15, n.1, p.1- 13, set. 2016. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2016v15n1p1>>. Acesso em: 17 maio 2020.
Doi:<<https://doi.org/10.5007/1677-2954.2016v15n1p1>>.
- NAGEL, T. “The Problem of Global Justice”. In: *Philosophy & Public Affairs*, n.33, p.113-147, 2005.
- NOBRE, M. “How Critical Can Critical Theory Be?” In: LUDOVESI, Stefano (Ed.) *Critical Theory and the Challenge of Praxis: beyond reification*. Burlington, VT: Ashgate Publishing Limited, 2015.
- NUSSBAUM, M. C. “The Capabilities Approach and Ethical Cosmopolitanism: A Response to Noah Feldman”. In: *Yale L.J. Pocket*, v.2, PART 123, p.123-129, 2007b.
- POGGE, T. *Realizing Rawls*. Cornell University Press: [s.n.], 1989.
- RAWLS, J. *Theory of Justice*. Original E. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University, 1971.
- _____. “Justiça como Equidade: uma concepção política, não metafísica”. In: *Lua Nova*, v.25, p.25-59, 1992.
- _____. *Justiça e Democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Political Liberalism*. Expanded E. Cambridge, MA: Columbia University Press, 2005.

_____. *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.