

A postura cosmopolita, as críticas comunitaristas e uma proposta de síntese aristotélica

Mário Motta de Almeida Máximo

Mário Motta de Almeida Máximo

Pós-Doutorando em Filosofia e professor adjunto do Departamento de Ciências Econômicas na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

Email: mariomottamaximo@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4538-4477>

Resumo

O artigo busca encontrar o que há de comum nas diversas tradições cosmopolitas. Proponho que na base dos diversos argumentos cosmopolitas está a interpretação de que todas as organizações políticas são apenas convenções. Nesse sentido, o indivíduo é tomado *por natureza*, enquanto o Estado é acordado. Exploro o que parecem ser as raízes desta distinção, para em seguida confrontá-la com importantes críticas. Essas críticas são reunidas em torno da tradição política conhecida como comunitarismo. Por fim, sugiro que o conceito aristotélico de "sensatez" pode servir como caminho para solucionar dificuldades tanto da tradição cosmopolita quanto da tradição comunitarista.

Palavras-chave

Cosmopolitismo, comunitarismo e justiça global

Abstract

The aim of the article is to find the common ground of various cosmopolitan traditions. I propose that in the core of the various cosmopolitan arguments is the interpretation of all political entities as conventions. In this sense, the individual is taken to be a natural being, while the state is an agreement. I explored what I think is at the root of this distinction and then I confront it with some important criticisms. These criticisms are gathered around the political tradition known as communitarianism. Finally, I suggest that the Aristotelian concept of "practical wisdom" can be seen as a way to solve difficulties of both cosmopolitanism and communitarianism.

Keywords

Cosmopolitanism, communitarianism and global justice

1 . Introdução

Um dos problemas políticos centrais do mundo contemporâneo envolve a existência de fronteiras nacionais. Por um lado, há pressões para que as fronteiras sejam enfraquecidas, as pessoas possam migrar livremente e os fluxos econômicos ocorram globalmente. Essa tendência cosmopolita chega a apontar para a eliminação por completo das fronteiras nacionais, em nome de uma única organização política mundial. Por outro lado, existem demandas para que as fronteiras se fortaleçam e as identidades nacionais não desapareçam. É possível observar uma série de movimentos de resistência a essa tendência globalizante, que argumentam a importância de comunidades políticas *particulares*.

Neste artigo faço uma investigação dos principais argumentos do cosmopolitismo e das críticas que surgiram em resposta a eles, naquilo que ficou conhecido como comunitarismo. O texto está dividido em três partes, além desta introdução. A primeira visa identificar com precisão a "postura cosmopolita" e sua interpretação moral e política. A segunda discute as principais críticas a essa postura e, por fim, na última seção, o texto apresenta uma proposta de solução para a oposição tratada, a partir de algumas distinções conceituais valiosas que encontramos na filosofia política aristotélica.

2. A postura cosmopolita

O cosmopolitismo na teoria política internacional contemporânea assume uma série de versões diferentes e trata de um conjunto de problemas relacionados, mas distintos. Sem ser exaustivo, podemos listar algumas questões que estão no espectro das discussões cosmopolitas recentes, como por exemplo: a existência de instituições e legislações universais que se aplicam a todos os seres humanos igualmente; a relação entre as diversas culturas do mundo, que muitas vezes aparentam ser incompatíveis; se há uma obrigação moral maior do indivíduo para com seus concidadãos (e para com sua pátria específica) ou se a obrigação moral é para com *todos* os indivíduos e para com *todas* as nações indiscriminadamente; e a possibilidade de existência (e a desejabilidade) de um único governo mundial. Todas essas questões, por mais que possuam importantes discussões próprias, estão relacionadas e penso que podem ser agrupadas como partes de uma mesma visão teórica, uma "postura cosmopolita".

A ideia central desta "postura cosmopolita" pode ser expressa da seguinte forma: a unidade política – o Estado, a *pólis* – é uma construção artificial, arbitrária, pertence ao reino do contingente e, assim, não possui nenhum valor especial. Os indivíduos humanos, por outro lado, são necessariamente pertencentes à mesma espécie humana e, portanto, compartilham de um mesmo grupo, das mesmas condições humanas. Na postura cosmopolita, a relação política em um Estado particular é mera arbitrariedade devido às contingências da proximidade geográfica, e não representa nenhum vínculo real. Portanto, no cosmopolitismo, a política que existe substancialmente é a política internacional, porque o compromisso da justiça e do bem comum é com a humanidade como um todo.

Pogge lista três compromissos que são compartilhados por todos os cosmopolitas. Estes, penso, acompanham a ideia central de que a unidade política é uma particularidade arbitrária: (a) compromisso com o *individualismo*, porque é o indivíduo o agente moral e político, não o Estado; (b) compromisso com o *universalismo*, porque todos os indivíduos são ligados por sua humanidade comum e não por grupos sociais particulares; (c) compromisso com a *generalidade*, porque o tratamento é o mesmo para todos os indivíduos, naquilo que deriva da sua condição como indivíduo (POGGE, 1992: 48).

É importante sublinhar que essa postura cosmopolita não está associada a uma interpretação moral única. Há discordâncias importantes entre os cosmopolitas, mesmo que os três compromissos mencionados anteriormente estejam preservados. Um cosmopolita que argumentasse a favor de uma ética utilitarista, por exemplo, poderia defender uma legislação internacional que maximizasse o bem-estar agregado dos indivíduos, de forma *universal e generalizada*. Por outro lado, um cosmopolita que subscrevesse uma ética baseada em direitos poderia ser contra a mesma legislação, por entender, por exemplo, que ela, por mais que maximize o bem-estar dos indivíduos conjuntamente, viola o direito de alguns. Da mesma forma, do ponto de vista político, os cosmopolitas podem discordar quanto a melhor organização institucional que atende às demandas do cosmopolitismo. Por um lado, podemos ter a defesa de um Estado mundial único e coeso; por outro, podemos ter argumentos a favor de uma confederação internacional de unidades políticas menores, mas vinculadas por leis e instituições internacionais.

Independentemente dessas diferenças, aqui estamos interessados naquilo que há de mais essencial no cosmopolitismo, ou seja, o tratamento do indivíduo como o agente moral e político relevante e a ideia do Estado (seja ele qual for) como uma convenção que, justamente por ser uma convenção, pode assumir o tamanho que for. Nesse sentido, o que há de essencial na visão cosmopolita não é necessariamente a defesa do fim das fronteiras nacionais, mas o reconhecimento de que essas fronteiras são arbitrárias e que a política que importa é a internacional. No olhar cosmopolita, não há justificativa para a atenção, preocupação ou tratamento diferenciado para com o próprio Estado ao invés da humanidade como um todo. Cada indivíduo é, em virtude de ser um indivíduo, membro da comunidade humana mundial, e a família, grupo social, Estado, etc. do qual faz parte são acasos, que, por mais que possam exercer algum papel, não representam unidades políticas essenciais.

O cosmopolitismo está baseado numa interpretação do que é próprio da política. São dois lados de uma mesma proposição: ao estabelecer que o indivíduo é *por natureza* e o Estado é *por convenção*, o cosmopolitismo atribui ao indivíduo a condição de agente moral e transforma o Estado em algo que atende ao indivíduo; simultaneamente, ao tratar o Estado como uma construção arbitrária, retira qualquer diferença essencial entre os diversos “tamanhos” e, sendo assim, não há nenhuma justificativa *per se* para o Estado nacional no lugar de um Estado mundial ou outra configuração qualquer. “Do ponto de vista de uma moralidade cosmopolita – que gira em torno das necessidades e interesses fundamentais de seres humanos individuais, e de todos os seres humanos – essa concentração na soberania em um único nível não é mais defensável.” (POGGE, 1992: 58)ⁱ.

Assim, podemos dividir a postura cosmopolita em dois aspectos fundamentais: o cosmopolitismo moral e o cosmopolitismo político. O cosmopolitismo moral é aquele que afirma a necessidade de tratamento equânime para todos os indivíduos, em outras palavras, defende que o círculo moral incorpore toda a humanidade. Segundo essa visão, um indivíduo, ou um Estado, não teria razões para tratar diferentemente os concidadãos e os estrangeiros. No momento de decidir quem recebe um recurso, por exemplo, não faria diferença se o indivíduo fosse membro de determinada comunidade política ou não. Outro exemplo, oferecido por Nussbaum, trata do campo educacional. Segundo a autora, a educação oferecida para as pessoas não deveria privilegiar a história do seu próprio país, o que significa tratar a história de outros lugares do mundo com o mesmo grau de importância e sofisticação (NUSSBAUM, 2010: 156).

Por outro lado, o cosmopolitismo político é o campo que questiona qual é a forma de organização mundial que melhor atende ao objetivo moral do tratamento igualitário e universal. É aqui que se encaixam as discussões sobre se um governo mundial responde

Mário Máximo

melhor às demandas do *universalismo* e da *generalidade* ou se a configuração deve ser uma instituição que congregue os Estados em torno dos valores cosmopolitas, mas que mantenha a existência dos Estados separados. É notório em Kant esse conflito. Em seu tratado *À Paz Perpétua*, Kant parece indicar que a razão dita a formação de um único Estado mundial, mas como, na prática, as nações resistem à sua criação, Kant sugere a formação de uma federação pacífica de Repúblicas independentes, que age na direção de promover a paz e os valores cosmopolitas:

Para os Estados, em relação uns com os outros, não pode haver, segundo a razão, outro meio de sair do estado sem leis, que encerra mera guerra, a não ser que eles, exatamente como os homens individuais, desistam de sua liberdade selvagem (sem lei), consintam a leis públicas de coerção e assim formem um (certamente sempre crescente) *Estado dos povos (civitas gentium)*, que por fim viria a compreender todos os povos da Terra. Já que eles, porém, segundo sua ideia do direito internacional, não querem isso de modo algum, por conseguinte o que é correto *in thesi* repudiam *in hypothesi*. (KANT, 2008: 32).

Kant subscreve o cosmopolitismo político (e moral), mesmo que contemple soluções distintas para o problema do governo mundial. De fato, a maior parte dos autores cosmopolitas contemporâneos não defende a existência de um Estado mundial único e, portanto, é importante dissociar a defesa de um governo mundial da postura cosmopolita enquanto tal.

O que há de comum nas diversas tradições cosmopolitas, como vimos, é a visão de que o indivíduo é a unidade fundamental e o Estado é uma construção social conveniente. Isto é o mesmo que dizer que os indivíduos formam *por natureza* uma comunidade humana global e, *por convenção*, comunidades políticas específicas: cidades, nações ou impérios. Resta-nos, entretanto, entender quais são as razões para essa dicotomia. O que une os homens naturalmente numa mesma comunidade internacional e, por contraposição, torna a família, o agrupamento social e/ou o Estado formações acidentais?

Meu argumento é que a postura cosmopolita deriva da ideia de que os seres humanos compartilham de uma razão universal, caracterizada pela capacidade de observar a partir de uma posição eterna e atemporal. Os indivíduos possuem a capacidade de alcançar essa razão de tipo universal e, ao fazê-lo, percebem os acidentes que estão envolvidos em sua própria condição. Se a análise for deslocada para um ponto de vista universal, a nação, a família e o tempo de existência não passam de particularidades pontuais. Para usar uma expressão que se consagrou com o filósofo Baruch Espinosa, trata-se do olhar *sub specie aeternitatis* – da perspectiva da eternidade. Do ponto de vista da razão universal, não faz sentido nos preocuparmos mais com uma guerra em nossa própria época do que com o saque de Roma no século V. Da mesma forma, não há por que privilegiar membros de uma mesma comunidade em comparação com todas as outras.

A primeira tradição a elaborar o argumento fundamental para a postura cosmopolita foi o estoicismo. Os estoicos afirmam que a razão universal está imersa no cosmos, o que lhe concede harmonia e ordem natural. A razão universal dita a necessidade de funcionamento do cosmos, que não poderia deixar de ser da forma como é. Do ponto de vista do universo – *sub specie aeternitatis* –, não há diferença significativa entre as nações, e todos os seres humanos compartilham da mesma racionalidade que lhes permite chegar a essa conclusão. Marco Aurélio, imperador romano e filósofo estoico do século II, em suas *Meditações*, deixa clara a conexão entre a razão universal, compartilhada por todos os seres

Mário Máximo

humanos, e a comunidade internacional que disto resulta: “Se a inteligência nos é comum, também é comum a razão, em virtude da qual somos racionais; posto isso, a razão determinadora do que devemos ou não devemos fazer é comum; posto isso, a lei também é comum; posto isso, somos cidadãos; posto isso, o mundo é como uma cidade.” (MARCO AURÉLIO, 1985: 499).

No período moderno, Kant é responsável por elaborar a formulação mais influente do mesmo argumento central, que não por acaso pode ser entendida como herdada diretamente do estoicismo: “Assim como Marco e Cícero, Kant enfatiza que a comunidade de todos os seres humanos na razão implica uma participação comum na lei (*ius*), e, em virtude de nossa própria existência racional, uma participação comum numa forma de governo virtual.” (NUSSBAUM, 1997: 12). A ideia núcleo do argumento kantiano é a mesma dos estoicos e recorre ao ponto de vista do universo para encontrar o que é ditado pela razão. Como resultado, a postura cosmopolita é eminente em seu pensamento e o autor argumenta que a humanidade seja governada por uma lei cosmopolita, na qual cada indivíduo possui direitos derivados dos princípios ditados pela razão universal, não como cidadãos de um Estado, mas como cidadãos do globo:

Já que agora a comunidade (mais estreita, mais larga), difundida sem exceção entre os povos da Terra, foi tão longe que a infração do direito em um lugar da Terra é sentido em todos, não é, assim, a idéia de um direito cosmopolita nenhum modo de representação fantasioso e extravagante do direito, mas um complemento necessário do código não escrito, tanto do direito de Estado como do direito internacional, para um direito público dos homens em geral e, assim, para a paz perpétua, da qual pode-se aprazer encontrar-se na aproximação contínua somente sob esta condição. (KANT, 2008: 39).

O mesmo tipo de comprometimento é compartilhado, em maior ou menor grau, pelos autores cosmopolitas contemporâneos. Os princípios que discutimos anteriormente, do *individualismo*, do *universalismo* e da *generalidade*, derivam diretamente da categoria da razão universal aplicada à moral e à política. A postura cosmopolita herda seu fundamento da tradição estoica/kantiana. Na próxima seção, veremos algumas críticas correntes ao cosmopolitismo.

3. A crítica comunitarista

As principais objeções à posição cosmopolita se dirigem, como não poderia deixar de ser, ao argumento fundamental descrito na seção anterior. A ideia de uma razão universal que une os seres humanos numa mesma comunidade internacional, garantindo-lhes a mesma condição diante de uma lei mundial, é vista com suspeita e, em última instância, é rejeitada por uma noção alternativa da razão e da formação política humana. Nessa perspectiva “anticosmopolita”, o argumento da razão universal que dita as leis internacionais é interpretado como violação das vidas particulares das comunidades políticas. A postura cosmopolita também é vista como um ataque a importantes valores humanos, que se formam na especificidade de cada comunidade, como a tradição, a cultura e a história. Por rejeitar o argumento fundante da postura cosmopolita, rejeita-se também seus compromissos com: o *individualismo*, o *universalismo* e a *generalidade*.

Contemporaneamente, a resistência à postura cosmopolita aparece no trabalho dos autores ligados ao que ficou conhecido como comunitarismoⁱⁱ. O ataque comunitarista está essencialmente direcionado para o processo de abstração que os cosmopolitas conduzem ao elaborarem seu argumento sobre a formação política e as considerações morais. Segundo os comunitaristas, a abstração cosmopolita descarta aquilo que é essencial

ao objeto, porque retira o indivíduo daquilo que o compõe: a comunidade à qual pertence, a história que compartilha com outros e as tradições nas quais se insere. A afirmação de uma razão universal conduz a erro, porque a razão humana se dá num contexto específico. As considerações sobre justiça não ocorrem em abstrato, mas na prática comum dos indivíduos em sociedade. Assim, a posição cosmopolita de que o indivíduo é *por natureza* e o Estado é *por convenção* não se sustenta, porque é a comunidade que constrói o indivíduo. Dessa forma, é comum os comunitaristas acusarem o individualismo cosmopolita de ser uma criação *ex-nihilo*, ou seja, os indivíduos aparecem prontos e relacionam-se uns com os outros apenas tangencialmente, na busca dos seus próprios interesses e desejos.

As consequências da crítica comunitarista para a política internacional são diretas e de longo alcance. Sem uma razão universal, não há comunidade humana global nem uma lei universal que garanta os princípios de *universalidade* e *generalidade*. As comunidades que existem são aquelas que compartilham uma história, um conjunto de valores ou uma tradição em comum. Para organizar as implicações da crítica comunitarista para a política internacional, vamos agrupá-las em dois conjuntos, que, aqui, serão denominados: *identificação* e *obrigações especiais*.

3.1. Identificação

A primeira consequência para a política internacional da crítica comunitarista é a *identificação* da comunidade fundamental para o indivíduo. Isto porque, segundo os comunitaristas, é a comunidade que define os valores, a racionalidade e a experiência dos indivíduos e, assim, a depender da comunidade que forme os indivíduos, há participações políticas diferentes. A questão, portanto, de com qual comunidade o indivíduo se identifica é absolutamente central nessa interpretação, enquanto, na postura cosmopolita, essa identificação tem, no melhor dos casos, uma importância secundária. Aqui, se a comunidade relevante é a religião islâmica, por exemplo, os indivíduos serão dotados de uma certa configuração moral e política. Se, por outro lado, a comunidade relevante é um Estado nacional democrático e laico, os indivíduos terão outro conjunto de valores.

Uma dificuldade para a questão da *identificação*, que emerge imediatamente da descrição que fizemos, é que existem muitas comunidades nas quais os indivíduos podem ser formados e nas quais estão politicamente inseridos. Essa é uma dificuldade porque essas comunidades podem – e frequentemente o fazem – apontar para valores e experiências distintas e, para que a visão comunitarista faça sentido, os indivíduos precisam se identificar fundamentalmente com uma comunidade; do contrário, o comunitarismo corre o risco de comprometer seu argumento principal. Não por acaso, essa dificuldade é apontada por uma série de autores cosmopolitas, que, na intenção de dissociar a essência dos indivíduos das comunidades nas quais se inserem, apontam para o fato de que todo indivíduo pertence a um conjunto – potencialmente infinito – de comunidades e, sendo elas indistintas, pode se afastar dessas associações em nome de uma universalidade. Por exemplo, é comum a postura cosmopolita apontar que, por mais que um indivíduo se identifique com uma comunidade, digamos, uma religião, o mesmo indivíduo pertence a uma série de outras comunidades: seu gênero, sua profissão, sua família e assim por diante. Ao explicitar a pluralidade de comunidades com as quais os indivíduos se identificam, o cosmopolita espera demonstrar que a única essencial é a comunidade global humana.

Em nossas vidas cotidianas, nos vemos como membros de uma variedade de grupos – nós pertencemos a todos eles. A cidadania, a residência, a origem geográfica, o gênero, a classe, a afiliação política, a profissão, o emprego, os hábitos alimentares, os interesses esportivos, o gosto musical, os compromissos sociais, etc., nos

Mário Máximo

tornam membros de uma variedade de grupos. Cada uma dessas coletividades, e essa pessoa pertence a todas simultaneamente, oferece a ela uma identidade particular. Nenhuma delas pode ser considerada como a única identidade da pessoa ou categoria de associação singular. (SEN, 1997: 4-5).

A resposta frequente dos comunitaristas é apontar a comunidade que ocupa a identificação central, não desconsiderando que outras comunidades possam exercer outras formas de identificação. No sistema mundial moderno, especificamente no Ocidente, a comunidade que exerce essa identificação é a nação, argumenta o comunitarismo. Eles reconhecem que, em outros momentos e em outros lugares, a comunidade relevante pode ter outra configuração, mas, no sistema mundial moderno ocidental, é o Estado-nação que constitui a comunidade mais importante. E o que é mais significativo, a crítica oferecida pela postura cosmopolita, da pluralidade de comunidades com as quais os indivíduos podem se identificar, é invertida pelos comunitaristas. Isto é, os comunitaristas acusam as tendências cosmopolitas contemporâneas de promover uma fragmentação política e impedir que qualquer comunidade forme a coesão necessária para conseguir se sobrepôr (ou incorporar) as demais. Assim, eles afirmam que a pluralidade de comunidades não representa uma variedade de identidades, mas sim que os indivíduos estão fragmentados e perdidos numa sociedade de tendências cosmopolitas que não lhes oferece uma comunidade na qual podem florescer moralmente e para a qual podem contribuir politicamente, em vista do bem comum.

A ideologia liberal [cosmopolita] do divisionismo não pode retirar de nós a personalidade e o pertencimento. O que ela retira é o nosso *sentimento* de personalidade e de pertencimento, e essa privação é então refletida na política liberal. Isso explica nossa inabilidade de formar solidariedades coesas, movimentos e partidos estáveis, que possam expressar e realizar no mundo nossas convicções profundas. (WALZER, 1990: 10).

O nacionalismo, portanto, pode ser definido como a perspectiva que identifica a nação como a comunidade relevante, em contraste com outras tradições e culturas compartilhadas, que também formam comunidades e que poderiam ser as comunidades políticas com as quais os indivíduos se identificam, como religião, etnicidade, etc. É possível que essas comunidades não se oponham e que o conceito de nação incorpore outros aspectos além da territorialidade, da língua e da cultura. Os comunitaristas também reconhecem que a nação é por vezes um construto artificial, derivado de ações deliberadas de criação de um passado comum, uma cultura comum, etc. O processo de formação de uma nação pode exigir a invenção de laços que unem os indivíduos, em especial se houver comunidades menores que comprometam a coesão nacional. Miller (1988), dentro da tradição comunitarista, tenta definir a nação como um "fenômeno subjetivo": a crença compartilhada num passado comum e o reconhecimento de um elo ao longo da história (incluindo a perspectiva de que ele seja mantido no futuro).

Assim, os comunitaristas estão prontos para ceder aos cosmopolitas de que o Estado-nação é uma convenção, mas isso não significa que reconheçam o argumento cosmopolita como um todo. A oposição ocorre porque, segundo a crítica comunitarista, o indivíduo também é uma convenção. Os comunitaristas afirmam que o sujeito racional, isolado de todos os seus laços sociais, capaz de julgar a partir do ponto de vista da eternidade, também é uma ficção. A diferença entre essas entidades artificiais, segundo eles, é que o Estado-nação é uma convenção com implicações concretas, que pauta e organiza a vida dos indivíduos, enquanto o indivíduo racional é um exercício especulativo que conduz a

erro porque postula uma razão universal que não existe.

Esse é um ponto absolutamente essencial, no qual a crítica comunitarista parece encontrar os limites de seu próprio argumento. Isto porque o conceito da comunidade, tão importante na crítica comunitarista, por ser a própria base sobre a qual são construídos os princípios racionais e morais dos indivíduos, torna-se uma arbitrariedade, uma convenção – de forma ainda mais explícita para o caso do Estado-nação. Isto significa que todas as comunidades são, de uma forma ou de outra, convenções, e não há nenhuma razão, que também não seja arbitrária, para os indivíduos se identificarem com uma comunidade específica. Retorno a esse ponto na última seção, com o objetivo de sugerir como esse resultado comunitarista pode ser evitado, mesmo mantendo aquilo que há de positivo na crítica comunitarista.

3.2. Obrigações especiais

Segundo o comunitarismo, a comunidade constitui o ambiente indispensável para que o indivíduo possa formar seus valores e sua racionalidade. Assim, a comunidade na qual o indivíduo foi formado tem precedente em suas preocupações morais, porque, sem ela, ele seria outro indivíduo, com outros valores, com outra racionalidade. A ideia é que, ao nutrir o indivíduo, a comunidade passa a ocupar um papel especial em suas ações e deliberações, sendo frequentemente alvo de um tratamento diferenciado por parte desse indivíduo. Funda-se, assim, um *particularismo* moral ao invés do *universalismo* cosmopolita. Em outras palavras, os indivíduos possuem *obrigações especiais* com relação aos seus concidadãos em comparação com suas obrigações com relação a estrangeiros, em virtude de comporem a sua comunidade.

Na visão comunitarista, a comunidade é formada por relações de reciprocidade e solidariedadeⁱⁱⁱ, que impõem aos indivíduos direitos e deveres diferenciados pelo fato de pertencerem àquela comunidade. Nesse sentido, é extremamente importante que a comunidade possa definir quem pertence e quem não pertence à sua esfera interna, porque a partir do momento que alguém é considerado um membro daquela comunidade, ele passa a estar imerso numa rede de reciprocidade e solidariedade, tendo que responder a partir dessa posição especial. A questão migratória, por exemplo, assume um caráter fundamental. Na interpretação cosmopolita, os indivíduos possuem direitos universais, o que significa, de forma geral, que podem migrar da maneira como desejarem, ao passo que, na interpretação comunitarista, as comunidades precisam, a partir de seus próprios critérios internos, regular a filiação de seus membros, porque, do contrário, a rede de reciprocidade e solidariedade que define a própria comunidade se desfaz.

Assim, os comunitaristas evitam basear a ideia das *obrigações especiais* numa característica fugaz, como a mera proximidade e/ou convivência. Não se trata de dizer que o tratamento particular advém do fato de os indivíduos serem próximos uns aos outros, ou simplesmente porque convivem num mesmo ambiente, mas de terem construído uma comunidade política, o que significa que há laços de responsabilidade e a consciência de uma unidade em torno de um bem comum.

Essas *obrigações especiais*, explicam os comunitaristas, são dirigidas à comunidade política à qual o indivíduo pertence e com a qual se *identifica*. No campo da justiça global, por exemplo, enquanto o cosmopolita afirma que a pobreza e o sofrimento mundiais precisam ser levados em consideração, sem que a teoria política se limite à arbitrariedade das fronteiras nacionais, o comunitarista favorece os interesses da comunidade política específica, frequentemente duvidando de que considerações de justiça possam ser feitas numa escala internacional, dado que valores e critérios emergem de uma

comunidade e não da razão universal. "A ideia de justiça distributiva pressupõe um mundo demarcado, uma comunidade dentro da qual as distribuições ocorrem, um grupo de pessoas comprometidas em dividir, trocar e compartilhar, em primeiro lugar, entre si." (WALZER, 1990: 31)

Entretanto, é possível objetar que a nação tenha os laços necessários para se constituir como comunidade política. Se a comunidade é definida como o lugar no qual ocorrem as relações recíprocas e solidárias entre os indivíduos e que forma a base das *obrigações especiais* dos membros uns com os outros, a nação fica comprometida como comunidade política. Isto porque a nação é uma entidade que parece transcender as relações diretas entre os indivíduos, como as que caracterizam a reciprocidade e solidariedade. Em outras palavras, não é claro que os indivíduos de uma mesma nação, dada a escala territorial envolvida, estabeleçam entre si relações diretas que possam ser classificadas como relações de compromisso mútuo. Sendo assim, a nação parece romper com a condição, estabelecida pelo comunitarismo, para que haja *obrigações especiais*.

David Miller, em seu importante artigo *Significance of Nationality*, já citado anteriormente, assume o desafio de solucionar a questão e propõe que a reciprocidade e a solidariedade, por mais que não sejam estabelecidas diretamente entre os indivíduos, são resultado da forma como estes se inserem na nação. Segundo o autor, não é necessário que os laços estejam presentes diretamente, mas que haja um reconhecimento das *obrigações especiais* implicadas pelo pertencimento a uma nação. "Normalmente, falaríamos de comunidade nos casos em que um grupo é mantido unido pelo reconhecimento comum, uma cultura compartilhada e obrigações mutuamente declaradas, mesmo quando o grupo está espacialmente disperso e seus membros não estão todos ligados por vínculos pessoais." (MILLER, 1988: 654).

Seguindo a analogia que o autor faz com a família, é possível pensar, por exemplo, que, se um pai descobre possuir um filho a quilômetros de distância, mesmo que nunca tenha tido e nunca venha a ter contato com esse filho recém-descoberto, ele pode reconhecer que possui *obrigações especiais* com esse indivíduo, pelo fato de ser seu filho. Não importa, nessa interpretação, que haja ou não contato direto entre os dois, o que é relevante é o reconhecimento social de obrigações mútuas, diferenciadas, fruto da comunidade familiar estabelecida. Da mesma forma, no caso da nação, indivíduos que nunca tenham se encontrado enxergam-se como membros da mesma comunidade política. Os comunitaristas afirmam que é esse reconhecimento e é essa identificação, e não necessariamente as relações diretas envolvidas, que garantem a rede de reciprocidade e solidariedade entre os cidadãos.

Novamente, é na exposição das consequências do argumento comunitarista que encontramos os limites de sua própria formulação. A crítica comunitarista ao cosmopolitismo acaba por equacionar a comunidade política a relações de solidariedade e reciprocidade, análogas ao de uma família, reduzindo o conceito da comunidade política ao de uma comunidade familiar. Na próxima seção defendo que, enquanto o cosmopolitismo erra por ampliar em demasia a esfera política, alcançando o globo como um todo, o comunitarismo erra por reduzir exageradamente a esfera política, tornando-a indistinta da família. Proponho encontrar uma posição de síntese entre o cosmopolitismo e o comunitarismo. Essa síntese visa, por um lado, não transformar a política num fenômeno internacional, como faz o cosmopolitismo e, por outro, não reduzir a política a relações análogas à família, como faz o comunitarismo.

4. Aristóteles e a política internacional

Para concluir, farei uma breve exposição de como enxergo uma possível solução à oposição entre o cosmopolitismo e o comunitarismo. Divido esta seção em duas partes: (i) o tratamento da razão; (ii) a definição da comunidade política. As duas estão por vezes interligadas e constituem um caminho para sintetizar as posições cosmopolitas e comunitaristas contemporâneas.

(i) Na base do cosmopolitismo, como vimos, encontra-se o argumento de que a razão dita que ignoremos as características acidentais de nossa existência e nos comprazamos com a humanidade como um todo. Isto porque, moralmente, somos forçados a agir segundo regras que possam ser universalizáveis. Assim, na política, entendida sempre em conjunto com a moral, estamos procurando uma teoria que seja geral e, portanto, um princípio que seja aplicado a qualquer circunstância, válido do ponto de vista da eternidade. Consequentemente, temos princípios universais, que se aplicam a todos os seres humanos, em virtude mesmo de serem seres humanos.

O problema desse raciocínio é que a razão é elevada a uma categoria demasiadamente abstrata, que parece ser incompatível com a pluralidade de circunstâncias que demandam usos específicos. O conceito da "sensatez" (φρόνησις)^{iv} de Aristóteles parece-me fundamental aqui. A partir dele podemos distinguir o uso da razão que visa ao universal (*uso teórico*), daquele que está inevitavelmente preso às circunstâncias em que se encontra (*uso prático*). A política envolve esse segundo tipo de uso da razão e, se assim o for, não pode se universalizar por completo como propõem os cosmopolitas. Aristóteles explicita a dimensão prática da sensatez em diversas passagens de sua *Ética*, como por exemplo:

A sensatez não abre apenas para coisas gerais, mas deve reconhecer as situações particulares e singulares em que de cada vez nos encontramos, porque a sensatez inere na dimensão da ação humana e a ação humana é a respeito das situações particulares em que de cada vez nos encontramos. Por essa razão é que alguns, não sabendo de determinadas coisas gerais, podem ser mais sensatos do que sábios quando se trata de agir. (EN VI.7 1141b15-20).

Por outro lado, a posição comunitarista confunde a especificidade das situações com as quais a razão se defronta, em seu uso prático, com uma especificidade da própria razão. Isto significa que, na interpretação comunitarista, a razão define-se pelo contexto em que ela foi formada. Isso a submete a uma arbitrariedade imensa. Por mais que o comportamento humano se manifeste em situações específicas e em formas específicas, isso não significa dizer que a própria razão seja peculiar daquela comunidade. A *sensatez*, enquanto capacidade de decisão moral, está em todos os seres humanos, é universal; o que é particular é a circunstância em que ela se manifesta e a ação que dela resulta.

Parece correto afirmar, como os comunitaristas o fazem, que os indivíduos não são imediatamente autônomos, que a comunidade política não é o resultado deliberado de sujeitos independentes e racionais. O comunitarismo faz bem em insistir que, ontologicamente, a comunidade política vem antes do indivíduo, da mesma forma que o todo vem antes das partes^v. Entretanto, afirmar que os indivíduos são definidos pela comunidade é colocar um peso desproporcional na tradição, cultura, religião, etc. A comunidade política, quando adequadamente organizada e entendida, cria o espaço para que o indivíduo possa se manifestar como indivíduo, e não *apenas* como membro da comunidade. A comunidade é anterior aos indivíduos (comunitarismo), mas ela existe para desenvolver e libertar os indivíduos, para que eles possam exercer sua autonomia (individualismo)^{vi}.

(ii) Vejamos agora a definição da comunidade política. O cosmopolitismo define o Estado como uma arbitrariedade, uma construção contratual entre indivíduos autônomos. Portanto, o indivíduo é o ente que existe de fato, enquanto os arranjos políticos são convenções mais ou menos convenientes. Por isso, o cosmopolitismo tende a sublinhar que a única comunidade natural é aquela formada por todos os indivíduos em virtude de sua humanidade, ou seja, a comunidade humana universal.

Por outro lado, o comunitarismo sublinha a fragilidade do próprio conceito de indivíduo, argumentando o quanto este depende da comunidade em que está inserido. O indivíduo é, portanto, na visão comunitarista, desnaturalizado e a primazia da comunidade política é restabelecida. Entretanto, o comunitarismo encontra dificuldade para definir o que é precisamente a comunidade política e acaba sendo forçado a defini-la a partir da ideia da *reciprocidade* e da *solidariedade*. O comunitarismo, nesse aspecto, acaba recorrendo a uma analogia com a família e a responsabilidade diferenciada que se tem com seus familiares. A comunidade política é assim transformada numa espécie de família, com obrigações e lealdades típicas do ambiente familiar. Esta interpretação se conecta com a ideia dos indivíduos dependentes da cultura em que estão inseridos. Da mesma forma que na família, segundo os comunitaristas, na comunidade política os membros também dependem uns dos outros, e por existirem relações de dependência, há relações de gratidão e lealdade.

Entretanto, acredito que Aristóteles nos oferece uma distinção importante entre a família e a comunidade política, que julgo ajudar na oposição cosmopolitismo-comunitarismo. Para Aristóteles, a política nasce justamente quando os laços de responsabilidade e obrigatoriedade são superados. Enquanto a família é o ambiente da necessidade e da dependência, a política é o espaço da liberdade e da justiça (os usos mais elevados da razão no que se refere à vida prática). A comunidade política não é uma convenção, é a forma própria dos seres humanos viverem. Da mesma forma, o indivíduo autônomo não é uma mera construção hipotética, mas algo a ser nutrido e desenvolvido e que se manifesta através de uma comunidade política bem organizada. A oposição entre o que é *por natureza* e o que é *por convenção* desaparece na abordagem aristotélica, porque nesta tanto o indivíduo quanto a comunidade política são *por natureza*, por mais que a comunidade preceda ontologicamente o indivíduo.

Assim, penso que o cosmopolitismo acerta ao afirmar que a política é o espaço da justiça, mesmo que sua concepção de justiça esteja baseada num uso universal da razão que considero equivocado, como vimos na discussão (i). No entanto, por decorrência de sua conceitualização demasiadamente abstrata da razão, o cosmopolitismo erra ao tratar a comunidade política como uma mera arbitrariedade e estruturar a teoria política internacional a partir de uma comunidade humana global. Por outro lado, o comunitarismo acerta ao resgatar a importância da comunidade política, com sua territorialidade e populações específicas. Contudo, parece-me que o comunitarismo erra ao reduzir a comunidade política às obrigações e relações de tipo familiares.

A comunidade política não é, portanto, universal, da mesma forma que também não é equivalente à família. A comunidade política, como nos ensina Aristóteles, é formada por cidadãos livres que governam a si próprios. Reduzi-la à família é eliminá-la, pela mesma razão que se elimina a justiça quando esta é reduzida a relações de reciprocidade e solidariedade. Por outro lado, a comunidade política também é destruída quando se tenta estendê-la para o globo, porque retira o caráter da convivência, da comunhão e da amizade, tão importantes para as relações políticas. A questão, portanto, é eliminar a oposição entre o indivíduo e a comunidade, presente tanto no cosmopolitismo quanto no comunitarismo, ao afirmarem, cada um à sua maneira, a *natureza* de uma dimensão em contraposição à

arbitrariedade da outra.

(Recebido para publicação em janeiro de 2019)

(Reapresentado em março de 2019)

(Aprovado para publicação em abril de 2019)

Cite este artigo

MÁXIMO, Mário, 2019. A postura cosmopolita, as críticas comunitaristas e uma proposta de síntese aristotélica. **Revista Estudos Políticos**: a publicação semestral do Laboratório de Estudos Hum(e)anos (UFF). Rio de Janeiro, Vol. 10 | N.1, pp.97-109, maio de 2019.

Notas

1. Eu traduzi as passagens citadas, com exceção das obras clássicas.
2. Refiro-me ao movimento de crítica aos princípios liberais que emergiu do trabalho de autores como MacIntyre (1981), Sandel (1982) e Taylor (1989).
3. Existe uma longa tradição em filosofia política que enxerga a comunidade como uma entidade fundamentalmente baseada em relações de solidariedade. Essa tradição remonta pelo menos ao filósofo islâmico Ibn Khaldun (século XIV), que tem experimentado um renascimento na teoria política.
4. António de Castro Caeiro, tradutor da versão da *Ética a Nicômaco* consultada, traduz $\varphi\rho\nu\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ por "sensatez". A explicação para a sua escolha está na nota 15 da sua tradução. Penso que a palavra é apropriada para verter o significado para a língua portuguesa.
5. Aristóteles explica o uso que faz da relação parte-todo, no que diz respeito aos assuntos práticos, na *Política* (I.2 1253a20-25).
6. Resultado similar é exposto por César Augusto Ramos (2014). Entretanto, penso que o diálogo de Aristóteles com o comunitarismo e o liberalismo exige uma correção nos conceitos de razão e de comunidade política, não se limitando, dessa forma, a um ajuste dos excessos de cada parte, conforme argumento nesta seção

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução e notas de António de Castro Caeiro. 2 ed. São Paulo: Forense, 2017.

_____. Política. Tradução e notas de Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega Editora, 1998.

KANT, Immanuel. À paz perpétua. Tradução e prefácio de Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2011.

MARCO AURÉLIO. Meditações. Tradução e notas de Jaime Bruna. Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

MACINTYRE, Alasdair. After Virtue: A Study in Moral Theory. London: University of Notre Dame Press, 1981.

MILLER, David. "The ethical significance of nationality". Ethics, 1988, v. 98, n. 4, pp. 647- 662.

NUSSBAUM, Martha. "Patriotism and cosmopolitanism". In: Brown, Garrett; Held, David. (eds.) The cosmopolitan reader. Cambridge: Polity Press, 2010. pp. 155-162.

_____. "Kant and stoic cosmopolitanism". The Journal of Political Philosophy, 1997, v. 5, n. 1, pp. 1-25, 1997.

POGGE, Thomas. "Cosmopolitanism and sovereignty". Ethics, 1992, v. 103, n. 1, pp. 48-75.

RAMOS, Cesar Augusto. "Aristóteles e o sentido político da comunidade ante o liberalismo". Kriterion, 2014, v. 55, n. 129, pp. 61-77.

SANDEL, Michael. Liberalism and the limits of justice. New York: Cambridge University Press, 1982.

SEN, Amartya. Identity and violence: The illusion of destiny. New York: W. W. Norton & Company, 2007.

WALZER, Michael. "The communitarian critique of liberalism". Political Theory, 1990, v. 18, n. 1, pp. 6-23.

_____. Spheres of justice: a defense of pluralism and equality. New York: Basic Books, 1983.

TAYLOR, Charles. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

