

INTRODUÇÃO

A ideia de uma sociedade cosmopolita, em oposição a uma sociedade de Estados-Nações, vem ganhando cada vez mais destaque no debate teórico sobre a relação entre direito, política e democracia. Este tema, decerto, não pode ser considerado uma novidade, na medida em que, ao final do século XVIII, em 1795, Kant já afirmava, em *“A Paz Perpétua”* que a única possibilidade de uma paz permanente entre os Estados era através do cosmopolitismo.

De uma forma mais abrangente, pode-se dizer que, atualmente, este debate sobre o cosmopolitismo gira em torno de duas vertentes: a primeira é aquela que defende a existência de princípios morais ou culturais que são válidos universalmente, independentemente das fronteiras estatais. Esta ideia fundamenta, em especial, as teorias que sustentam a universalidade dos direitos humanos. A segunda vertente do cosmopolitismo, por sua vez, concentra suas atenções na questão política. Seus defensores acreditam que os Estados-Nações não são mais capazes de suprir as demandas de uma sociedade cada vez mais globalizada, sendo necessário, por este motivo, a construção de uma estrutura política que atendesse a essa nova realidade. Essa estrutura, em princípio, estaria fundamentada na reforma das instituições políticas tradicionais, formando uma espécie de “governança global” (CITTADINO; DUTRA, 2013).

Ao longo das últimas décadas, diversos autores abordaram esta questão, formulando modelos políticos que privilegiam o aspecto global, em detrimento do tradicional modelo democrático que encontra um limite, ou ao menos uma referência, na existência dos Estados-Nações. Este artigo pretende exatamente apresentar alguns desses autores, bem como a teoria política por eles pensada. Assim, no primeiro capítulo, é analisado o modelo elaborado por Ulrich Beck, fundamentado em conceitos como ‘modernidade reflexiva’ e ‘sociedade de risco’. Em seguida, o segundo capítulo apresenta a teoria de Anthony Giddens, baseada na ideia de reflexividade social. Pode-se afirmar que tanto Beck, como Giddens podem ser considerados os primeiros autores a defender uma concepção política mais coerente com os tempos de globalização, na medida em que ambos criaram teorias democráticas fundamentadas em uma ordem social pós-tradicional, onde as certezas antes consideradas inquestionáveis passam a ser objeto de uma reflexividade social, afetando também a forma política a ser implementada na sociedade. O terceiro capítulo é dedicado ao trabalho desenvolvido por Antonio Negri e Michael Hardt, construído em torno dos conceitos de ‘Império’ e ‘Multidão’. E o quarto capítulo, por fim, apresenta a justiça democrática postwestaliana formulada por Nancy Fraser.

1. A SOCIEDADE DE RISCO DE ULRICH BECK

Em 1986, o alemão Ulrich Beck publica *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, onde lança os ideais de sua teoria política. Neste livro, Beck apresenta dois conceitos fundamentais: “modernidade reflexiva” e “sociedade de risco”. Resumidamente, ele afirma que a sociedade passou por dois processos de modernização: primeiro, uma modernização simples, seguida por outra, chamada por ele de reflexiva. Se na primeira havia uma crença generalizada na força do progresso tecnológico, a segunda surge no momento em que esse modelo passa a ser contestado, o que ocorre quando a humanidade percebe que o avanço tecnológico, usado indiscriminadamente, sem controle, poderia levar à autodestruição. A produção de riqueza, portanto, é acompanhada de uma produção de riscos, que conduz a um processo reflexivo sobre como a humanidade pode minimizar esses riscos.¹

Um aspecto fundamental da sociedade de risco delineada por Beck é que esta não é uma sociedade de classes. Os riscos e perigos não são exclusivos desta ou daquela classe em especial. Existe um efeito igualitário nesta nova sociedade, o que permite Beck afirmar que a modernidade reflexiva possui uma clara tendência à globalização. A sociedade de risco, nesta realidade, é capaz de unificar os riscos objetivos de uma ameaça global, permitindo, assim, novas formas de conflito, bem como novas formas de consenso.

Para Beck, esta modernidade faz com que a antiga utopia de uma sociedade mundial seja mais concreta, na medida em que a estrutura política da modernidade simples já não é suficiente para lidar com estes riscos característicos da sociedade global. Estados-nação, partidos políticos, esquerda e direita, todos esses conceitos são inadequados dentro de uma realidade reflexiva. Beck, portanto, defende a necessidade de uma nova estrutura política, que ele dá o nome de subpolítica, onde o elemento político não está restrito aos espaços tradicionais, mas pode ser encontrado em lugares completamente distintos, formando uma multiplicidade de subsistemas. Essa pluralidade permite uma democratização da política, uma vez que grupos antes alijados do processo político tradicional tornam-se atores importantes na estrutura, com por exemplo os próprios indivíduos, isoladamente ou unidos em movimentos sociais. A consequência dessa subpolítica é que assuntos antes afastados da discussão política por serem

¹ Beck esclarece que o conceito de “reflexivo” não deve ser identificado com a palavra reflexão, mas sim com autoconfrontação, o que denota um posicionamento mais ativo. Cf. BECK, Ulrich. A reinvenção da política: Rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. **Modernização reflexiva**. Política, tradição e estética na ordem social moderna. Oeiras: Celta, 2000, p. 5.

considerados demasiadamente individualistas passam a ser seriamente debatidos, visto que a modernidade reflexiva valoriza tudo aquilo que diz respeito à vida individual.

Dito de uma forma simples, a “individualização” significa a desintegração das certezas da sociedade industrial, assim como a obrigação de encontrar e inventar novas certezas para si próprio e para os outros. Mas também significa novas interdependências, algumas delas globais. A individualização e a globalização são, de facto, duas faces do mesmo processo de modernização reflexiva (BECK, 2000, p.14).

Beck entende que na sociedade de risco há uma evidente necessidade de que as pessoas abandonem o modo de pensar típico da primeira modernidade (racional instrumental) e consigam estabelecer formas competentes de cooperação social, para além das fronteiras do Estado-nação e independente da antiga divisão entre política de esquerda e direita. Isso é possível quando a sociedade estimula diferentes esferas públicas democráticas, onde um consenso entre especialistas, políticos e industriais pode ser alcançado. As decisões políticas, neste cenário, não são tomadas, mas sim formadas, elaboradas e pensadas de forma a converterem-se em possibilidades de ação. É o que Beck chama de ‘reinvenção da política’: “A política determina a política, abrindo-a e conferindo-lhe poder. Esta possibilidade de uma política da política, de uma (re) invenção da política, após o seu demonstrado falecimento, é o que devemos esclarecer e iluminar” (BECK, 2000, p.19).

2. A REFLEXIVIDADE SOCIAL DE ANTHONY GIDDENS

O posicionamento de Beck não é muito distinto daquele defendido pelo sociólogo britânico Anthony Giddens. Autor de diversas obras relevantes, como por exemplo *‘The Consequences of Modernity’*, de 1990, *‘Beyond Left and Right’*, de 1994, e *‘The Third Way’*, de 1998, entre outras, Giddens é certamente um dos pensadores mais assertivos na análise da sociedade cosmopolita contemporânea. Giddens é defensor da ideia de que a globalização transformou por completo a nossa ideia de tempo e espaço, com fortes consequências para a experiência social como um todo. Para ele, “nossas atividades cotidianas são cada vez mais influenciadas por eventos que acontecem do outro lado do mundo. De modo oposto, hábitos dos estilos de vida locais tornaram-se globalmente determinantes” (GIDDENS, 1996, p.13). Segundo ele, esta nova ordem social é pós-tradicional, o que ele explica como sendo uma sociedade em que as tradições mudaram o seu status: se antes estas tradições eram o esteio da sociedade, estrutura fundamental da vida social, inquestionáveis sob qualquer ponto de vista, a

partir do momento em que a sociedade se tornou global estas mesmas tradições tornaram-se abertas à interrogação: “Em uma sociedade globalizante, culturalmente cosmopolita, as tradições são colocadas a descoberto: é preciso oferecer-lhes razões ou justificativas” (GIDDENS, 1996, p14). Esta nova etapa da vida social traz uma série de questionamentos cujas respostas não surgem de forma espontânea, considerada a falta de precedentes reais. Essas perguntas não respondidas geram uma variedade de incertezas que Giddens chama de ‘incertezas artificiais’ (GIDDENS, 1996, p.12).

É neste contexto crítico que Giddens formula um dos conceitos principais de sua teoria, bastante próxima àquela desenvolvida por Beck, que é a ideia de reflexividade social. Se a sociedade cosmopolita é aquela que questiona as tradições, os indivíduos estão constantemente analisando as informações relevantes para as suas próprias vidas, atuando cotidianamente com base nessa capacidade de análise. Este fato, é claro, também se aplica à política. Neste novo cenário, os Estados são cada vez mais contestados pelos governados. A partir da reflexividade social, os indivíduos exigem uma reconstrução da política tradicional, com a substituição dos mecanismos políticos ortodoxos por outros mais adequados aos novos tempos. Para Giddens, as ideologias políticas tradicionais – socialismo, neo-liberalismo, conservadorismo – chegaram à exaustão. Ele ainda acha necessário se pensar um modelo crítico ao capitalismo, mas que seja distinto das falidas perspectivas socialistas. Nas suas palavras, “a crítica ao capitalismo, que, de alguma forma, eu desenvolvo aqui, continua a enfatizar a opressão econômica e a pobreza, mas a partir de uma perspectiva diferente daquelas que caracterizam o pensamento socialista” (GIDDENS, 1996, p.20).

A solução, para Giddens, está na elaboração de uma estrutura política radical que, por um lado, fundamenta-se em um conservadorismo filosófico, mas por outro preserva alguns valores centrais da teoria socialista. Ele chama esta estrutura de política da terceira via:

Vou supor que `terceira` via se refere a uma estrutura de pensamento e de prática política que visa a adaptar a social-democracia a um mundo que se transformou fundamentalmente ao longo das duas ou três últimas décadas. É uma terceira via no sentido de que é uma tentativa de transcender tanto a social-democracia do velho estilo quanto o neoliberalismo (GIDDENS, 1999, p.36).

Giddens afirma que esta terceira via possui algumas características fundamentais: a) expansão da reflexividade social; b) estabelecimento de uma política de vida; c) fortalecimento de uma política gerativa; d) estabelecimento de uma democracia dialógica;

A primeira característica – expansão da reflexividade social – não pode ser confundida, segundo Giddens, com o individualismo neo-liberal, que valoriza o comportamento interesseiro

e preocupa-se apenas com a maximização de lucros do mercado. A reflexividade social, pelo contrário, pretende restaurar o sentimento de solidariedade social. É claro, admite Giddens, que dentro de um contexto de alta reflexividade, é provável – até obrigatório – que os indivíduos tenham autonomia para moldar a sua própria vida. Porém, esta autonomia deve conjugar-se com outros dois elementos, a reciprocidade e a interdependência. É por este motivo que, segundo o entendimento de Giddens, a expansão da reflexividade social “não deveria, portanto, ser vista como proteção da coesão social às margens de um mercado egoísta. Ela deveria ser entendida como reconciliação de autonomia e interdependência nas diversas esferas da vida social, inclusive no domínio econômico” (GIDDENS, 1996, p.21).

A segunda característica é o advento de uma política de vida. Para Giddens, o imaginário político da esquerda sempre foi moldado na ideia de emancipação. E ele afirma que ainda compartilha desta preocupação. Porém, esta emancipação agora deve ser pensada dentro do contexto das incertezas artificiais, o que traz um ingrediente novo ao problema. A política de vida é exatamente a resposta de Giddens a este novo ingrediente. Ela estabelece como deve ser a vida em um mundo onde antes tudo era tradicional, mas que agora tudo é analisado, decidido e escolhido. Para Giddens, o cenário político tradicional esgotou-se exatamente porque não foi capaz de atualizar-se e levar este novo aspecto em consideração. “A política de vida é uma política de identidade e uma política de escolha. Uma das razões pelas quais os debates entre a direita e a esquerda tornaram-se [...] pouco atraentes para a população leiga é que eles simplesmente não abordam esses novos campos de ação” (GIDDENS, 1996, p.106). Giddens entende que a distinção entre direita e esquerda ainda tem a sua importância, mas os contrastes entre ambos os pensamentos estão menos evidentes. Para ele, a morte do socialismo – ao menos como teoria econômica, apagou uma das linhas divisórias mais marcantes entre a direita e a esquerda, que era a formulação de um modelo alternativo ao capitalismo: “Ninguém mais tem qualquer alternativa para o capitalismo – as discussões que restam dizem respeito a até que ponto, e de que maneiras, o capitalismo deveria ser governado e regulado” (GIDDENS, 1999, p.53).

A terceira característica do modelo alternativo de Giddens é o fortalecimento de uma política gerativa. Como o próprio nome indica, esta política gerativa representa um modelo político que permite aos grupos e indivíduos atuarem de forma ativa na sociedade, gerando aquilo que desejam, tornando estes desejos reais, em oposição à atitude passiva de apenas esperar que estes mesmos desejos se tornem realidade. Giddens admite que esta política gerativa depende essencialmente de que haja na sociedade uma espécie de confiança ativa, que significa a confiança nos outros indivíduos e também nas instituições governamentais, inclusive as

políticas. A política gerativa, se eficiente, torna possível a realização da própria política de vida.²

A quarta característica – e provavelmente uma das mais significativas – é o estabelecimento de um modelo democrático que Giddens chama de dialógico, que funcionaria como uma democratização da democracia. Ele entende que a partir da reflexividade social, a incapacidade da democracia liberal em atender às exigências de uma ordem social global é cada vez mais evidente. Em uma sociedade com essas características, as relações sociais não conseguem ser ordenadas através do poder arraigado, puramente estatal, mas sim através do diálogo, da integração entre a autonomia do indivíduo e a solidariedade perante os outros, algo que Giddens chama de “democracia das emoções”:

À medida que passa a existir, uma democracia das emoções tem implicações maiores para o fomento da democracia pública e formal. Os indivíduos que têm um bom entendimento de sua própria constituição emocional, e que são capazes de se comunicar de maneira eficiente com os outros em uma base pessoal, provavelmente estão bem preparados para as tarefas e responsabilidades mais amplas da cidadania (GIDDENS, 1996, p.25).

Giddens enfatiza que a democracia dialógica não é apenas uma extensão da democracia liberal, não pretende puramente garantir mais direitos ou representar diferentes interesses. Seu objetivo é reconstruir a solidariedade social, o que ocorre através de um cosmopolitismo cultural, que permite uma ampla rede de intercâmbio social. Antecipando qualquer comentário de que seu modelo dialógico é muito semelhante ao modelo deliberativo de Habermas, Giddens enfatiza as diferenças entre os dois modelos:

A democracia dialógica não é a mesma coisa que uma situação ideal de discurso. Em primeiro lugar, a democratização dialógica não está ligada a um teorema filosófico transcendental. Não pressuponho, como faz Habermas, que essa democratização esteja de alguma forma implicada pelo próprio ato de fala ou pelo diálogo. O potencial para a democracia dialógica está, em vez disso, presente na difusão da reflexividade social como uma condição tanto das atividades diárias como da persistência de formas mais amplas de organização coletiva. Em segundo lugar, a democracia dialógica não é necessariamente orientada para a obtenção do consenso. [...] A democracia dialógica pressupõe apenas que o diálogo em um espaço público fornece um modo de viver com o outro em uma relação de tolerância mútua – seja esse `outro` um indivíduo ou uma comunidade global de fiéis religiosos. (GIDDENS, 1996, p.36)

² Giddens reconhece ainda que esta confiança ativa deve ser entendida em conjunção com uma sociedade de pessoas inteligentes, condição essencial para o sucesso da política gerativa. Cf. GIDDENS, Anthony. **Para além da esquerda e da direita**: o futuro da política radical. São Paulo: UNESP, 1996, p. 109.

Giddens afirma que a mobilização deste diálogo pode ser feita também por movimentos sociais e grupos de auto-ajuda, como os Alcoólicos Anônimos, por exemplo. Na medida em que estes movimentos e grupos abrem espaço para um debate público sobre os assuntos em que têm interesse, adquirem uma qualidade democrática fundamental para a democracia dialógica, permitindo a reflexividade e a contestação de versões ‘oficiais’. Além disso, ressalta ele, alguns desses movimentos e grupos são globais, contribuindo, desta forma, para a difusão das formas de democracia. Quando a democratização dialógica alcança este nível global, pode-se imaginar até mesmo uma espécie de democracia cosmopolita, com parlamentos regionais, sob a autoridade final das Nações Unidas.³ E Giddens explica assim a importância desta democracia cosmopolita: “A expansão da democracia cosmopolita é uma condição para se regular efetivamente a economia mundial, atacando desigualdades econômicas globais e controlando riscos ecológicos” (GIDDENS, 1999, p.53).

3. A MULTIDÃO DE MICHAEL HARDT E ANTONIO NEGRI

Outro modelo democrático cosmopolita é aquele desenvolvido pelo norte-americano Michael Hardt e pelo italiano Antonio Negri. Em 2000, no limiar do século passado, eles publicam *‘Empire’*, livro que rapidamente ganha destaque entre os autores de filosofia política.⁴ A ideia geral defendida pelos autores é que na sociedade contemporânea o processo de globalização torna-se cada vez mais intenso e que, em contrapartida, a soberania dos Estados-nação é cada vez menor. “É amplamente aceito que a noção de ordem internacional que a modernidade europeia propôs e voltou a propor continuamente, pelo menos desde a Paz de Westfália, está em crise” (HARDT; NEGRI, 2001, p.22). Para eles, as tradicionais fronteiras nacionais são insuficientes para administrar uma realidade econômica em que os fatores primários de produção e troca, a saber, o dinheiro, a tecnologia, as pessoas e os bens, constantemente superam essas mesmas fronteiras. Ressaltam os dois autores, porém, que tal situação não representa o declínio da ideia de soberania como tal, apenas uma alteração em sua forma estrutural: “Nossa hipótese básica é que a soberania tomou nova forma, composta de uma

³ Giddens admite, entretanto, que tanto a democracia dialógica como a cosmopolita são muito mais uma possibilidade do que uma realidade. Cf. GIDDENS, Anthony. **Para além da esquerda e da direita:** o futuro da política radical. Op. Cit., p. 141.

⁴ Zizek, por exemplo, afirma que *‘Empire’* é o *Manifesto Comunista do século XXI*. Cf. ZIZEK, Slavoj. Have Michael Hardt and Antonio Negri Rewritten the Communist Manifesto for the Twenty-First Century? In: **Rethinking Marxism**. Nº 3 / 4, 2001. Disponível em <http://www.lacan.com/zizek-empire.htm>. Acesso em 08 de abril de 2016.

série de organismos nacionais e supranacionais, unidos por uma lógica ou regra única. Esta nova forma global de economia é o que chamamos de Império” (HARDT; NEGRI, 2001, p.12). Para os autores, esta ideia de Império substitui o tradicional conceito de imperialismo, que permitiu a extensão da soberania dos Estados-nação europeus para além das suas fronteiras. Se no modelo do imperialismo havia um centro territorial de poder, o Império representa um verdadeiro aparelho de desterritorialização, que ignora as fronteiras definidas pelo imperialismo e estabelece um contexto híbrido, uma economia global em que a antiga divisão espacial em Primeiro, Segundo e Terceiro mundo torna-se obsoleta, uma vez que há uma variedade de aspectos típicos do Primeiro Mundo no Terceiro e vice-versa.⁵

Hardt e Negri enfatizam que o Império não é delimitado por nenhuma fronteira territorial, ou seja, nenhum Estado-nação pode ocupar, neste novo cenário, o centro do poder político, nem mesmo os Estados Unidos, comumente identificado como o país que exerce a liderança na sociedade internacional, precursor do processo de globalização e expoente desta nova ordem mundial. Eles até admitem que os Estados Unidos ocupam uma posição de destaque no Império, em função, segundo eles, de alicerce imperial (e não imperialista) da constituição daquele país. Mas o imperialismo como tal está em franco declínio e nenhum Estado-nação voltará a ter o protagonismo que um dia as nações europeias tiveram. Nem mesmo os Estados Unidos (HARDT; NEGRI, 2001, p.14).

Hardt e Negri não desejam definir este processo de transição para o Império enfatizando apenas o seu caráter negativo, ou seja, o Império precisa ser mais do que o simples declínio dos Estados-nação ou a mera desregulamentação dos mercados internacionais. Isso acabaria por dar ao Império um caráter anárquico, o que não representa com exatidão a estrutura concebida por eles. Há positividade na medida em que a estrutura é simultaneamente sistema e hierarquia, o que permite uma construção normativa e produção de legitimidade sobre todo o espaço mundial.⁶ O objetivo imperial, assim, é governar a vida social como um todo, não se contentando apenas em regular as interações humanas, mas regendo diretamente a própria natureza humana. E aqui os autores assumem a influência do pensamento de Foucault sobre a biopoder:

⁵ Para Hardt e Negri, as características típicas dos países do antigo bloco socialista, que formavam o assim chamado Segundo Mundo, já não podem ser encontradas em lugar algum. Cf. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 13.

⁶ Esta ideia de que a estrutura é sistêmica e hierárquica leva os dois autores a relacioná-la com as estruturas sociais desenvolvidas por Niklas Luhmann e John Rawls. Cf. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. Op. Cit., p. 31.

... a obra de Foucault nos permite reconhecer a natureza biopolítica do novo paradigma de poder. Biopoder é a forma de poder que regula a vida social por dentro, acompanhando-a, interpretando-a, absorvendo-a e a rearticulando. O poder só pode adquirir comando efetivo sobre a vida total da população quando se torna função integral, vital, que todos os indivíduos abraçam e reativam por sua própria vontade. [...] A função mais elevada desse poder é envolver a vida totalmente, e sua tarefa primordial é administrá-la. O biopoder, portanto, se refere a uma situação na qual o que está diretamente em jogo no poder é a produção e a reprodução da própria vida (HARDT; NEGRI, 2001, p.43).

Hardt e Negri admitem que uma sociedade onde há o exercício deste tipo de poder pode ser bastante opressora e, por isto, entendem que a tarefa do sistema político dentro desta realidade imperial é reorganizar e canalizar este processo para objetivos de libertação. E é aqui que entra em cena um conceito fundamental da teoria desenvolvida por eles: a ideia de multidão. Se por um lado é a multidão de pessoas que sustenta e permite a existência desta nova forma política e econômica representada pelo Império, é esta mesma multidão que deve construir o que eles chamam de Contra-império, um modelo alternativo, capaz de enfrentar a opressão imperial: “Mediante tais esforços, e muitos outros, da mesma natureza, a multidão terá de inventar novas formas democráticas e novos poderes constituintes que um dia nos conduzirão através e além do Império” (HARDT; NEGRI, 2001, p.15). Neste cenário, torna-se de vital importância compreender com um pouco mais de profundidade o que os autores entendem por ‘multidão’ e como esta torna-se um sujeito político.

Hardt e Negri distinguem este conceito de multidão de outras definições tradicionais de sujeito social, como por exemplo os conceitos de ‘povo’, ‘massas’ e ‘classe dos trabalhadores’. Em relação ao ‘povo’, a principal diferença é que este é sempre um conceito unitário, enquanto a multidão caracteriza-se sempre pela pluralidade. A multidão é composta por diferentes culturas, raças, orientações sexuais, visões de mundo, entre outras diferentes classificações. “A multidão é a multiplicidade de todas as diferenças” (HARDT; NEGRI, 2004, p.xiv, tradução nossa).⁷ Em relação às massas, Hardt e Negri afirmam que estas também são plurais, mas não da mesma maneira que a multidão. A formação das massas transforma todas as diferenças em um todo indivisível, diferentemente da multidão, onde as diferenças sociais se agrupam mas mantêm suas próprias individualidades. Por fim, em relação ao conceito de proletariado, Hardt e Negri destacam que a principal diferença é o aspecto inclusivo da multidão. A definição de proletariado sempre procurou distinguir as espécies de trabalhadores, muitas vezes privilegiando apenas aqueles que trabalhavam em indústrias. A partir das características

⁷ O texto em língua estrangeira é: “The multitude is a multiplicity of all these singular differences”.

modernas da relação de trabalho global, a multidão abraça todas as variadas formas de produção social, não apenas a tradicional produção de bens de consumo, mas também o que eles chamam de produção biopolítica, uma espécie de produção de trabalho imaterial, que envolve todas as áreas da vida social, na economia, na política e na cultura (HARDT; NEGRI, 2004, p.xv). É certo que todo trabalho apresenta características singulares, mas sempre há uma base comum, condição de toda a produção econômica. Isso facilita a troca de informação entre as diversas classes de trabalhadores, ampliando as relações afetivas e criando uma verdadeira rede de cooperação e comunicação.

Hardt e Negri entendem que uma das características que distinguem o Império dos regimes atuais de poder é o fato de que na realidade imperial o confronto entre as forças sociais ocorre de forma direta, sem a presença de mediação. De um lado, a máquina de comando, de outro, o conjunto de todos aqueles que são explorados e subjugados, ou seja, a multidão. Os autores admitem que esta união de explorados ressalta o caráter revolucionário da multidão, mas, por si só, não demonstra seu aspecto político. Eles afirmam que a definição do papel político da multidão depende, primeiramente, da compreensão da teleologia da multidão, que consiste exatamente na sua própria capacidade de reforçar o seu próprio poder, enfrentando desta forma aquele poder oposto, exercido pelo Império: “A ação da multidão se torna política sobretudo quando começa a fazer face, diretamente, e com a consciência adequada, às operações repressivas centrais do Império” (HARDT; NEGRI, 2001, p.423). E para conseguir fazer isso concretamente, é necessário que a multidão tenha algumas demandas políticas: primeiro, alcançar uma cidadania global; em seguida, um salário social e uma renda garantida para todos; terceiro, o direito à reapropriação dos meios de produção. Desta forma, acreditam os autores, a multidão consegue constituir uma verdadeira democracia, fundamentada na autovalorização do humano, na cooperação entre todos e no poder político, que define-se pela expressão da necessidade de todos.⁸ O projeto da multidão, portanto, é a forma democrática pela qual a sociedade pode alcançar igualdade e liberdade dentro deste contexto global. Neste sentido, os autores destacam os acontecimentos ocorridos em Seattle, em novembro de 1999, que para eles representam o primeiro protesto global contra as instituições políticas e econômicas do capitalismo. Havia queixas variadas contra o sistema global, de críticas ao sistema carcerário até protestos contra as grandes corporações da agroindústria.⁹

⁸ Hardt e Negri, contudo, admitem que este modelo democrático depende essencialmente de que a multidão aplique esses conceitos teóricos em sua experiência prática, transformando o possível em realidade. Cf. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. Op. Cit., p. 435.

⁹ Neste sentido, os autores destacam os acontecimentos ocorridos em Seattle, em novembro de 1999, que para eles representam o primeiro protesto global contra as instituições políticas e econômicas do capitalismo. Havia queixas

Esta democracia da multidão, porém, precisa de um novo paradigma teórico, mais condizente com as características da sociedade global. Hardt e Negri chamam esse novo paradigma de “nova ciência”. E a primeira atitude desta nova ciência, segundo eles, deve ser a substituição total da ideia de soberania estatal pela de democracia. Para eles, o conceito de soberania é vinculado ao elemento unitário, o que significa que o poder estará sempre nas mãos de um único soberano. Isso impede o estabelecimento de uma democracia realmente plena e absoluta, o que só pode ocorrer através da própria multidão que, como visto, não se reduz ao uno, mantendo sua pluralidade e garantindo a igualdade e a liberdade que são constantemente ameaçadas pelo poder unitário do soberano. Hardt e Negri, porém, ressaltam que esta exigência de manutenção da pluralidade impede qualquer tentativa de se pensar a multidão como uma simples unificação das diferenças que a compõem. A multidão é composta por distinções e peculiaridades que jamais poderão ser sintetizadas em uma única identidade. As singularidades que formam a multidão precisam se manifestar livremente e é neste contexto que ganham importância as novas manifestações que reclamam por uma democracia global, na medida em que elas não só enaltecem a singularidade de cada um como princípio organizador crucial como também a postulam como um processo de autotransformação, hibridização e miscigenação, criando assim uma nova raça. Hardt e Negri explicam:

A multiplicidade da multidão não é apenas uma questão de ser diferente, mas também de tornar-se diferente. Torne-se diferente do que você é! Essas singularidades agem em comum e assim formam uma nova raça, isto é, uma subjetividade politicamente coordenada que a multidão produz. A decisão principal tomada pela multidão é realmente a decisão de criar uma nova raça ou, melhor dizendo, uma nova humanidade. Quando o amor é concebido politicamente, então, esta criação de uma nova humanidade é fundamentalmente um ato de amor (HARDT; NEGRI, 2004, p.356, tradução nossa).¹⁰

A criação desta nova humanidade exige, segundo eles, uma forma de política que é tradicionalmente chamada de “realismo político”, que significa uma política baseada no poder transformador da realidade, a partir das características de nossa época atual. Para isso contribuem as redes de comunicação e cooperação que estão na base fundamental da multidão,

variadas contra o sistema global, de críticas ao sistema carcerário até protestos contra as grandes corporações da agroindústria. E esta, segundo eles, foi o grande diferencial de Seattle, mostrar que as queixas não eram apenas um aglomerado caótico e aleatório, mas sim um coro uníssono, uma enorme rede contra o sistema global. Cf. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Multitude: war and democracy in the age of empire**. New York: Penguin Press, 2004, p. 288.

¹⁰ O texto em língua estrangeira é: “The multiplicity of the multitude is not just a matter of being different but also of becoming different. Become different than you are! These singularities, act in common and thus form a new race, that is, a politically coordinated subjectivity that the multitude produces. The primary decision made by the multitude is really the decision to create a new race or, rather, a new humanity. When love is conceived politically, then, this creation of a new humanity is the ultimate act of love”.

dando corpo à biopolítica e destruindo o conceito de soberania. Os autores, porém, afirmam que não podem determinar se esta política revolucionária é iminente ou não. Para eles, isso é algo a ser decidido concretamente, através de discussões políticas coletivas.

4. NANCY FRASER E A JUSTIÇA DEMOCRÁTICA PÓS-WESTFALIANA

A relação entre política, Estado e globalização também é abordada por Nancy Fraser, filósofa norte-americana que fez importantes estudos na área da democracia e da justiça social. Em 2008, Fraser publica *Scales of Justice*, onde, inicialmente, destaca dois problemas que a globalização trouxe para a questão da justiça social. Primeiro, a definição da substância desta ideia de justiça, isto é, o seu conteúdo. E segundo, a questão de seu limite geográfico. No primeiro caso, portanto, Fraser discute qual seria o conteúdo desta justiça social a ser distribuída aos cidadãos, aprofundando um tema que já havia sido trabalhado por ela anteriormente, em seu famoso artigo *Da Redistribuição ao Reconhecimento: Dilemas da Justiça na Era Pós-Socialista*. Se antes Fraser havia destacado os conflitos entre redistribuição (economia) e reconhecimento (cultura), agora ela aborda uma nova dimensão, que antes não havia sido imaginada por ela, que é exatamente a dimensão política. Já em relação ao segundo problema, a saber, a questão do limite geográfico da ideia de justiça, Fraser questiona o que ela chama de delimitação ‘westfaliana-keynesiana’¹¹ de justiça, ou seja, ela aponta que o espaço político geograficamente delimitado, dividido em Estados soberanos fechados em si mesmos, não consegue mais captar uma realidade cada vez mais universal, com problemas políticos, sociais e jurídicos que constantemente superam as fronteiras estatais. Diz ela:

O marco westfaliano-keynesiano está perdendo sua aura de obviedade. Graças a uma maior consciência da globalização e da instabilidade geopolítica que se seguiu à Guerra Fria, muitos observam que os processos sociais que moldam suas vidas independem dos Estados territoriais. Eles observam, por exemplo, que as decisões tomadas em um Estado territorial muitas vezes afetam as vidas daqueles que vivem fora dele, como acontece com as atividades das multinacionais, dos especuladores dos mercados internacionais e grandes investidores institucionais. Muitos também apontam a importância crescente de organizações supranacionais e internacionais, governamentais ou não, que atuam a partir de um desprezo absoluto das fronteiras, através dos meios de comunicação globalizados e da tecnologia cibernética. O resultado é uma nova sensação de vulnerabilidade diante das forças transnacionais (FRASER, 2008, p.34, tradução nossa).¹²

¹¹ Fraser usa a expressão ‘westfaliano-keynesiano’ em uma dupla referência: primeiro, ao pano de fundo nacional-territorial dos debates sobre justiça social no pós-guerra, durante o apogeu do Estado de Bem-Estar Social. E segundo, ao imaginário político inaugurado pela Paz de Westfalia, de 1648, momento em que, segundo ela, se deu início ao sistema estatal internacional moderno. Cf. FRASER, Nancy. **Escalas de justiça**. Barcelona: Herder Editorial, 2008, p. 32.

¹² O texto em língua estrangeira é: “el marco westfaliano-keynesiano está perdiendo su aura de obviedad. Gracias a una clara consciencia de la globalización y a las inestabilidades geopolíticas que siguieron a la Guerra Fría, muchos observan

Para Fraser, portanto, o Estado moderno não pode mais ser considerado a unidade apropriada para se discutir todas as questões relativas à justiça social, o que conduz a uma desestabilização da estrutura social anterior. Neste contexto, o paradigma westfaliano-keynesiano deve ser substituído por um outro modelo, mais coerente com as características de um mundo cada vez mais global. Ela chama esse modelo de justiça democrática poswestfaliana. Como visto, este modelo é tridimensional, pois aspectos econômicos, culturais e políticos. Para ela, esta é a única forma de qualquer teoria da justiça atender ao que ela considera o significado mais amplo da ideia de justiça, que é a paridade de participação. Assim, é preciso eliminar todas as formas que impedem essa igual participação, sejam elas ligadas a uma questão financeira (daí a necessidade de uma política distributiva de recursos), a uma questão de hierarquia cultural (o que pode ser resolvido através de uma política de reconhecimento de grupos culturais minoritários) ou a uma questão procedimental, que engloba as outras duas e estabelece uma ideia de pertencimento, ou seja, determina os critérios de inclusão ou exclusão social (e para combater esta eventual exclusão é que Fraser vai elaborar a ideia de representação política). Esta representação política, porém, não envolve apenas aspectos internos. Uma democracia poswestfaliana não pode excluir o cidadão de participar das decisões que afetam a sua vida e que são tomadas fora de suas fronteiras. E esse é o problema dos modelos democráticos inseridos em uma perspectiva territorialista. Para Fraser, tais modelos compartimentalizam de tal forma o espaço político que impedem os oprimidos (tanto no plano econômico como no cultural) de desafiar e contestarem o real opressor, quando este se encontra fora dos limites geográficos estatais. Isto porque abordam a temática da justiça social a partir de um discurso ‘normal’, sem perceber que a partir da globalização os pressupostos que caracterizam este discurso (distribuição econômica, desigualdades de classe ou etnia, espaço político delimitado) não se encontram mais presentes, constituindo, portanto, uma ‘justiça anormal’.¹³

Nesta situação, nossas teorias tradicionais sobre a justiça são de pouca ajuda. Formuladas em contexto de justiça normal, se ocupam, principalmente, com questões de primeira ordem. O que é uma distribuição justa da riqueza e dos recursos? O que é considerado como reconhecimento mútuo ou igual respeito? Quais são as condições

que los procesos sociales que habitualmente configuran sus vidas desbordan los Estados territoriales. Señalan, por ejemplo, que las decisiones tomadas en un Estado territorial a menudo afectan a la vida de quienes viven fuera de él, como sucede con las actuaciones de las corporaciones transnacionales, los especuladores de los mercados internacionales y las grandes instituciones inversoras. Muchos apuntan también la creciente relevancia de las organizaciones supranacionales e internacionales, gubernamentales o no, y de la opinión pública transnacional, que fluye con un desprecio absoluto de las fronteras a través de los medios de comunicación globalizados y la cibertecnología. El resultado es una nueva sensación de vulnerabilidad ante las fuerzas transnacionales”.

¹³ Fraser não nega que formulou tais conceitos influenciada pelo pragmatismo de Richard Rorty. Pelo contrário, reconhece a importância das ideias do norte-americano na formação do seu próprio caminho filosófico. Cf. FRASER, Nancy. **Escalas de justicia**. Op. cit., p. 98.

justas de representação política e participação? Essas teorias, baseadas em uma gramática comum, não nos dizem como proceder quando somos confrontados com premissas contraditórias relativas à posição da moral, a divisão social ou organismos de reparação. Portanto, essas teorias não são capazes de fornecer os recursos conceituais necessários para resolver os problemas de uma justiça anormal, próprios da época atual (FRASER, 2008, p.103, tradução nossa).¹⁴

Neste contexto ‘anormal’, portanto, Fraser imagina um arcabouço teórico que se fundamenta em uma estratégia que atende a três aspectos do conceito de justiça. Primeiro, em relação à pergunta ‘que justiça?’, Fraser apresenta a ideia de paridade participativa, alcançada quando as dimensões econômica, cultural e política são respeitadas. Depois, quanto à pergunta ‘justiça para quem?’, ela afirma que deve-se levar em consideração o ‘princípio de todos os sujeitos’, através do qual todos aqueles que estão sujeitos a uma estrutura governamental determinada estão em posição moral de serem sujeitos de justiça com esta estrutura, o que superaria o vínculo entre justiça e nacionalidade. E depois, quanto à pergunta ‘como realizar a justiça?’, Fraser diz que uma teoria da justiça em tempos anormais precisa ser dialógica, ou seja, precisa integrar de maneira eficiente o aspecto teórico, discursivo, com a elaboração de resoluções vinculantes.¹⁵ E isso, segundo ela, demonstra a necessidade de se constituir uma via institucional formal, que seja democrática e global, sem deixar de ser receptiva às discussões da sociedade civil.¹⁶

CONCLUSÃO

Compreender as origens e fundamentos das teorias políticas cosmopolitas é, certamente, tarefa fundamental para todos aqueles que se dedicam a estudar os aspectos teóricos da democracia. É cada vez mais real a possibilidade de uma sociedade global, o que parece ser uma forte ameaça aos elementos fundadores da política tradicional, como as fronteiras estatais

¹⁴ O texto em língua estrangeira é: “En esta situación, nuestras teorías familiares de la justicia nos orientan poco. Formuladas en contextos de justicia normal, se ocupan sobre todo de cuestiones de primer orden. En qué consiste una distribución justa de la riqueza y de los recursos? Qué se considera reconocimiento recíproco o igual respeto? Qué son condiciones equitativas de representación y participación política? Estas teorías, fundadas en una gramática compartida, no nos dicen cómo hay que proceder cuando nos encontramos ante supuestos conflictivos concernientes a la posición moral, la división social o los organismos de reparación. Por ello, no son capaces de proporcionarnos los recursos conceptuales necesarios para tratar los problemas de justicia anormal, tan propios de la época actual”.

¹⁵ Neste ponto, Fraser faz um interessante comentário sobre o populismo. Para ela, o ideal populista até parece atender a esta terceira exigência, quando aplica o ‘princípio de todos os sujeitos’ aos movimentos sociais ou mesmo a cenários discursivos como o Fórum Social Mundial. Porém, ela afirma que tais situações não conseguem, de forma efetiva, transformar as reivindicações em decisões vinculantes. Cf. FRASER, Nancy. **Escalas de justicia**. Op. cit., p. 132-133.

¹⁶ É necessário destacar que Fraser enxerga uma complementaridade entre a sua ideia de justiça normal / anormal e o conceito de hegemonia. Para ela, os episódios de justiça normal correspondem a um período de estabilidade, uma hegemonia segura e não contestada. Já os períodos de anormalidade corresponderiam a períodos de luta aberta pela hegemonia. Cf. FRASER, Nancy. **Escalas de justicia**. Op. cit., p. 143.

ou os próprios partidos políticos. Os autores aqui analisados oferecem alguns modelos democráticos correspondentes a este viés cosmopolita. Porém, a despeito da importância acadêmica destes autores, ou mesmo da veracidade de alguns de seus conceitos, é necessário, nesta conclusão, apontar alguns elementos críticos em relação aos fundamentos teóricos desta democracia cosmopolita. Primeiramente, é preciso afirmar que a mudança de uma sociedade local, nacional, para uma transnacional é evidente. Porém, isso não pode significar, de forma absoluta, que os Estados estão condenados à extinção. Seu poder e a amplitude de sua atuação, decerto, encontram-se reduzidos, dependentes cada vez mais dos acontecimentos políticos, econômicos e culturais que acontecem em toda a sociedade internacional. Mas o fato é que a democracia ainda precisa dos Estados, na medida em que estes ainda representam o mais eficaz “*locus*” para a garantia de direitos individuais e sociais. Além disso, não se pode ignorar a possibilidade de que uma sociedade global seja, na prática, uma sociedade em que um determinado grupo, nacional ou não, tenha conseguido impor os seus valores sobre toda a humanidade. Assim, o fundamental não parece ser lutar pelo fim do aparato estatal, mas sim criar novos mecanismos de atuação, através dos quais os Estados consigam atender a essas novas demandas globais. Até porque, uma sociedade inteiramente composta por cidadãos cosmopolitas, todos com os mesmos direitos e obrigações, parece ser altamente utópico e, por este motivo, improvável.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BECK, Ulrich. A reinvenção da política: Rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. **Modernização reflexiva**. Política, tradição e estética na ordem social moderna. Oeiras: Celta, 2000.

_____. **O que é globalização?** São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____. **Sociedade de risco**: Rumo a uma outra modernidade. São Paulo: Editora 34, 2010.

CITTADINO, Gisele; DUTRA, Deo. **Cosmopolitismo jurídico**: Pretensões e posições na interseção entre Filosofia Política e Direito. *Nomos*, Ceará, vol. 33.1, p. 73-89, jan./jun. 2013. Disponível em <http://www.periodicos.ufc.br/index.php/nomos/article/view/868/845>. Acesso em 05 ago. 2017.

FOUCAULT, Michel. **O nascimento da biopolítica**. São Paulo: Edições 70, 2010.

FRASER, Nancy. **Escalas de justiça**. Barcelona: Herder Editorial, 2008.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Ed. UNESP, 1991.

_____. **A terceira via**: Reflexões sobre o impasse atual e o futuro da social-democracia. Rio de Janeiro: Record, 1999.

_____. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

_____. **Para além da esquerda e da direita**: o futuro da política radical. São Paulo: Ed. UNESP, 1996.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. 3ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____; _____. **Multitude**: war and democracy in the age of empire. New York: Penguin Press, 2004.

KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. São Paulo: Edições 70, 2015.

ZIZEK, Slavoj. Have Michael Hardt and Antonio Negri Rewritten the Communist Manifesto for the Twenty-First Century? In: **Rethinking Marxism**. Nº 3 / 4, 2001. Disponível em <http://www.lacan.com/zizek-empire.htm>. Acesso em 08 de abril de 2016.