

ATOS COSMOPOLITAS: COMPREENSÕES PRÉVIAS À RESPONSABILIDADE MORAL INDIVIDUAL PELA JUSTIÇA

*Janyne Sattler**

Resumo: Em seu *Responsibility for Justice* Iris Marion Young argumenta por um «modelo de conexão social da responsabilidade» para o qual importa não apenas o papel dos supostos «infligidores» da injustiça como também o dos injustiçados eles mesmos, numa abordagem estrutural da situação vigente em relação, por exemplo, à pobreza. Segundo a autora, as vítimas da injustiça deveriam tomar em suas próprias mãos a tarefa de remediar o não-reconhecimento humano a que são submetidas. Ainda que de acordo com a posição segundo a qual a responsabilidade pela justiça deva ser compartilhada por todos – portanto, também pelas «vítimas» – o meu desacordo reside aqui num ponto crucial desta atribuição: Young sugere que um tal engajamento se siga da compreensão privilegiada que têm as «vítimas» de sua própria condição. Contudo, na maior parte das vezes as «vítimas» *não são conscientes* de seu papel ou de sua responsabilidade e não podem sequer compreender a si mesmas *como* vítimas de injustiça. Neste sentido, eu gostaria de argumentar pela necessidade de uma «condição prévia» a um tal engajamento compartilhado: que as «vítimas» compreendam a si mesmas como pertencentes à estrutura que as torna «vítimas», mas que também compreendam a si mesmas como pertencentes a um e mesmo mundo para o qual a diferença de tratamento moral não pode ser senão *imoral*. A proposta é pensar em termos de uma possibilidade pedagógica que permita às «vítimas» compreender a si mesmas *como cosmopolitas*, merecendo o respeito da humanidade em sua pessoa como todo indivíduo igualmente pertencente ao mundo. Deveríamos neste caso poder pensar em *atos pedagógicos* como *atos cosmopolitas* que visassem o desenvolvimento de uma consciência de pertencimento compartilhado ao mundo: atos que *mostrassem* a incumbência deste *reconhecimento*.

Palavras-chave: cosmopolitismo, justiça, moralidade, responsabilidade, estoicismo.

1 - Cenário

* Doutora em Filosofia pela Université du Québec à Montréal, pós-doutoranda pela Universidade Federal de Santa Catarina. Endereço eletrônico: janynesattler@yahoo.com.br.

Eu gostaria de começar este artigo empregando um duplo exemplo. O exemplo pessoal encarnado por minha avó, esta incrível mulher brasileira de origem alemã, cheia de força e de coragem e de amor, que me ensinou uma porção de coisas sobre a vida sem, no entanto, dizer muito a este respeito: tudo o que ela fez foi simplesmente *viver*. Do modo como a vejo, ela é um exemplo marcante de uma pessoa que é justa e virtuosa. Eu não saberia contudo dizer se ela é também capaz de ver a si mesma exatamente desta maneira. Na verdade, o que me parece é que se ela viesse a sofrer algum tipo de injustiça, ela não exigiria para si mesma um tratamento justo e igualitário, mesmo compreendendo a sua própria tarefa pessoal como aquela de uma responsabilidade indiferenciada para com os outros: e isto porque ela não parece ver a si mesma como portadora do que nós chamamos hoje, de um modo ou de outro, um “direito humano” a um tratamento justo e igualitário. E esta é precisamente a segunda parte do meu exemplo: mesmo que minha avó possa tratar a todos com a mesma atenção – e deste ponto de vista poderíamos dizer que ela possui um certo traço *cosmopolita* de caráter – ela não parece reconhecer a si mesma como merecedora do mesmo cuidado.

Isto é certamente bastante perturbador, sobretudo se levarmos em conta o fato de que este parece ser o caso para a maior parte daqueles que neste mundo sofrem um ou outro tipo de injustiça – e é claro que estão aí inclusas as condições de desrespeito às necessidades básicas da vida de um ser humano. O retrato acima poderia, neste sentido, ser aplicado de forma ampla àquelas pessoas que não apenas não lutam por seus direitos quando estes são evidentemente infringidos por terceiros, mas também àquelas pessoas às quais nenhuma “assistência” efetiva é dada em vista de uma condição digna de vida.²

² Sobre uma “ética de assistência” e suas relações com os direitos humanos e com a justiça global em geral ver, entre outros, Chatterjee, D.K. (ed), *The ethics of assistance. Morality and the distant needy*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Este retrato pode não ser porém uma mera afirmação de fato, mas constituir-se como um diagnóstico a respeito da pouca efetividade dos direitos humanos – e das práticas morais e políticas a eles ligadas – em garantir o alcance real da justiça a todos. De acordo com este diagnóstico, eu gostaria de sugerir que o não reconhecimento por si mesmo do merecimento da justiça é aparentemente uma das razões pelas quais os direitos humanos são considerados unilateralmente sem que possam atingir a plena realização que se poderia deles esperar – já que legalmente garantidos. É igualmente neste sentido que as seguintes questões podem então ser postas: Por que continuamos a encontrar injustiças por toda parte, apesar de tudo aquilo que já foi alcançado através desta posição? Por que continuamos a ver a nós mesmos como divididos entre “nós” e os “outros”, de forma tal que aqueles direitos valham (na prática) às vezes para “uns”, mas não para “outros”? Dada esta unilateralidade e dadas as contínuas falhas desta perspectiva, não deveríamos na verdade tomar como ponto de partida uma abordagem para a qual esta distinção não fizesse sentido? Não deveríamos então pensar em termos de “nós humanos”, e ponto final? (Para não dizer “nós seres vivos”, e ponto final).³ Finalmente, sendo as coisas tais como são, não poderíamos pensar que estamos impondo aos “outros” certos direitos os quais eles, na verdade, não estão aptos a compreender ou a aceitar ou, mais importante ainda, os quais eles não estão aptos a exigir por si mesmos? Aqui, é a necessidade desta exigência pela justiça por parte de todos que nos leva à uma proposição alternativa – sobretudo, portanto, dentro do contexto de uma ética global.

É claro que a posição “alternativa” a este estado de coisas, a qual será esboçada abaixo, não precisa necessariamente ser vista como oposta ao

³ Eis porquê o uso das aspas ao falarmos dos “outros”. Este “outro” não deve ser aqui compreendido como sinônimo de “estranho”, “estrangeiro”, “distante”. O objetivo é tornar as fronteiras entre o “próximo” e o “distante”, entre “uns” e “outros”, o mais fluidas possível. Ver abaixo, neste sentido, a noção de “círculo concêntrico” tal como apresentada pelo estoicismo.

discurso dos direitos humanos, mas talvez apenas como um seu complemento. Ou, dito de outra forma: esta posição pode ser vista como complementar na medida em que propõe *condições prévias* à exigência mesma pela justiça e à compreensão de sua igual atribuição como partes integrantes de uma responsabilidade moral individual que deve ser tomada por todos os envolvidos em situações de injustiça. Fazendo novamente apelo ao exemplo inicial, isto parece ser assim justamente porquê uma pessoa tal como a minha avó – e é claro que poderíamos pensar em inúmeros outros exemplos similares – não saberia exigir para si um tratamento justo e igualitário se tivesse como base para esta exigência apenas aqueles direitos que pareceriam, de seu ponto de vista, estar flutuando num vazio (mesmo que, a princípio e teoricamente, compartilhados por todos os seres humanos e, portanto, ancorados no próprio fato da humanidade). O que, afinal, a levaria a compreendê-los como compartilhados, senão antes o compartilhamento mesmo de sua *humanidade* – e não o de direitos outorgados à sua revelia? Se a “justiça” tanto quanto os “direitos humanos” são concepções dadas, por assim dizer, de cima para baixo, de que tipo de compartilhamento estamos realmente autorizados a falar? Dito de outra maneira: Como alguém pode realmente compreender o compartilhamento de direitos (e de obrigações) entre seres humanos para além de qualquer fronteira, se contamos ainda com tantas fronteiras (humanas)? Como alguém pode realmente compreender o compartilhamento de um e mesmo mundo – e então aquilo que dele lhe cabe – se não compartilhamos um *sentimento de pertencimento* a um e mesmo mundo?

Não que se segue, eu gostaria de argumentar por uma abordagem *cosmopolita* da responsabilidade moral como a alternativa que nos permite pensar esta lacuna: é neste sentido que o sentimento de um pertencimento compartilhado a um e mesmo mundo – ou, o que de certa forma vem a ser o mesmo, a compreensão do compartilhamento com todos os seres *humanos* de

uma mesma *humanidade* – é uma *condição prévia* a toda e qualquer exigência pela justiça. Tal argumentação seguirá dois pontos distintos, mas complementares.

2 - Alternativa

A crítica feita acima relativamente a certas concepções – de “justiça” e de “direitos humanos” – dadas “de cima para baixo”, simpatiza de algum modo com a posição desenvolvida por Iris Marion Young em seu livro *Responsibility for Justice* e o seu “modelo de conexão social da responsabilidade” (*social connection model of responsibility*), responsabilidade que ela caracteriza sobretudo como “compartilhada” (*shared*) e “prospectiva” (*looking-forward*). Este tipo de responsabilidade é aí igualmente distinto da culpa (ou, poderíamos dizer, da culpabilização) e de um modelo de “responsabilização” sempre unilateral (*a liability model of responsibility*). Sem poder aqui detalhar a sua posição mais geral, alguns de seus traços nos serão porém úteis para o propósito de compreender como tornar efetivas certas exigências (às vezes apenas veladas) por justiça⁴ e a idealidade deste compartilhamento – do mundo e da responsabilidade. De fato, a leitura deste último termo, tal como desenvolvida por Young neste livro em particular, pode ser mesmo tomada como o ponto para o qual serve o estabelecimento das supostas condições prévias aqui pensadas, ou seja, como o objetivo parcial para o qual é devotada a ideia ela mesma de um cosmopolitismo moral.

Neste sentido, um dos aspectos mais interessantes do seu modelo de conexão social da responsabilidade é a atribuição de responsabilidade moral (mas também política) a *todos* os sujeitos envolvidos naquilo que ela chama de

⁴ Para a afirmação de que certas reivindicações por justiça são veladas – e, portanto, não inteiramente compreendidas ou ignoradas pelas vítimas de injustiça elas mesmas, mas apenas limitadas por situações coercitivas específicas – ver Brooke A. Ackerly: *Political Theory and Feminist Social Criticism*. Cambridge University Press, 2000. Ver também abaixo a nota 9.

“injustiça estrutural” (*structural injustice*). Segundo a autora, somos todos igualmente responsáveis pelos processos de injustiça correntes não apenas em situações nas quais podemos agir diretamente e dentro de nossas próprias fronteiras, mas também aqueles correntes para além das demarcações políticas entre Estados.⁵ Neste modelo, a justiça é responsabilidade de todos e todos os sujeitos, desde as organizações coletivas, os consumidores e os órgãos governamentais às “vítimas” de injustiça elas mesmas, têm um papel importante a desempenhar. É sobretudo esta caracterização plural da responsabilidade pela justiça que nos interessa para os objetivos aqui propostos – em especial a parte que cabe aos mais insuspeitados atores:

Victims of structural injustice in particular have unique interests in undermining injustice, and they ought to take responsibility for doing so. This point brings out another important way in which the social connection model of responsibility is different from a liability model. On the liability model it is perverse to claim that victims are responsible, because the isolating logic of liability then absolves others of responsibility. On a social connection model, however, victims of injustice share responsibility in relation to it. Usually they contribute to the structural processes that produce injustice.⁶

Manifestamente, este parece ser efetivamente o caso. Para começar, se alguém não exige justiça quando a injustiça ocorre, o silêncio serve muito bem ao processo em andamento e a vítima é ela mesma uma peça essencial do estado de coisas injusto. De fato, o processo como tal só parece poder ser mantido com a “autorização tácita” do injustiçado – ou, ao menos, com a aceitação da injustiça como fato irreversível e além de qualquer compensação

⁵ E esta responsabilidade se estende assim, evidentemente, às condições de vida daqueles aos quais não podemos “assistir” mais diretamente. No contexto de um mundo globalizado, toda ação carrega injustiças em potencial – ou, idealmente, as corrige. O exemplo principal de Young é, neste caso, aquele dos movimentos globais contra a exploração do trabalho. Cf. Young, I.M. *Responsibility for Justice*. Oxford University Press, 2001, p.123-152.

⁶ Young, I.M. *Responsibility for Justice*. Oxford University Press, 2001, p.145-146.

(mesmo que as causas desta aceitação possam ser múltiplas e não apenas a “não-responsabilização” dos responsáveis como sugere Young).

Tendo em vista o cenário introdutório esboçado acima, contudo, creio que a imediata continuação do trecho citado nos exige uma consideração muito mais cautelosa:

It is they [the victims of injustice] who know the most about the harms they suffer, and thus it is up to them, though not them alone, to broadcast their situation and call it injustice. Unless the victims themselves are involved in ameliorative efforts, well-meaning outsiders may inadvertently harm them in a different way, or set reforms going in unproductive directions.⁷

A autora já o havia dito anteriormente, de maneira um pouco diferente:

In the social connection model (...) those who can properly be argued to be victims of structural injustice also can be called to a responsibility they share with others to engage in actions directed at transforming those structures. Indeed, on some issues those who might be argued to be in less advantaged positions within structures perhaps should take the lead in organizing and proposing remedies for injustice, because their interests, it might be argued, are most acutely at stake. Their social positions, moreover, offer victims of injustice a unique understanding of the nature of the problems and the likely effects of policies and actions proposed by others situated in more powerful and privileged positions.⁸

Para que fique imediatamente claro, eu concordo com a afirmação segundo a qual uma mudança efetiva em prol da justiça só é possível se as vítimas de injustiça forem elas mesmas conscientes do seu papel e de sua responsabilidade no quadro geral de sua situação. A questão que se impõe, no

⁷ *Idem*, p.146.

⁸ *Idem*, p.113.

entanto, é a seguinte: será este um requerimento realista? Ora, Young, como tantos outros, parece desconsiderar o fato de que a maior parte das “vítimas” *não está consciente* do seu papel e de sua responsabilidade, nem sequer, muitas vezes, de que são “vítimas”.⁹

Dizer que as vítimas de injustiça são as que “melhor conhecem os danos que sofrem” ou que são elas que possuem “uma compreensão única da natureza dos seus problemas” – em vez, é claro, de qualquer observador externo – não implica *necessariamente* que “é a elas que cabe” (“*it is up to them*”) exigir mudanças ou de que devam “tomar a dianteira” (“*take the lead*”) na “proposta de remédios”. A sua posição “privilegiada” não parece neste caso servir por si só à resolução das injustiças; ela pode, pelo contrário, ser por elas tomada como, por assim dizer, “congênita”. Não se trata aqui apenas de impossibilidades concretas como o medo, a falta de educação ou de instrução, ou a falta de recursos. Trata-se muito mais do modo como as vítimas vêem a si mesmas como são e dentro do contexto ao qual pertencem: novamente, não apenas tomar em suas mãos a responsabilidade por sua situação não se segue *necessariamente* do fato de que elas estão na posição de injustiça, mas pode mesmo ser o caso de que às vezes o seu sofrimento seja aceito como o seu fardo próprio.¹⁰

⁹ Uma objeção que se pode levantar contra esta afirmação, é a de que esta “inconsciência” atribuída às vítimas é de certo modo exagerada, e de que os impedimentos à ação pela justiça são de outra ordem. Uma leitura mais nuançada da maneira como as vítimas de injustiça compreendem a si mesmas pode ser encontrada, novamente, em Ackerly: “Moreover, understanding the range of experiences of silence and voice of those who do not present their social criticism in politically familiar ways is more useful than equating silence with political disinterest, false consciousness, or oppression. (...) More generally, cases which appear to be demonstrative of a ‘false consciousness’ on the part of some group are instead cases of (1) misinterpretation on the part of the observer who identifies the ‘false consciousness’; (2) an inaccurate observation of uniform beliefs where, in fact beliefs are diverse; and (3) ‘true consciousness’ based on the available information and knowledge of the group.” (Ackerly, B. A.: *Political Theory and Feminist Social Criticism*. Cambridge University Press, 2000, p.21).

¹⁰ Podemos mais uma vez pensar em inúmeras instanciações deste tipo: desde afirmações cotidianas de conformação à vontade divina ou ao destino às conformações impostas à sorte de cada um – à sorte de ser mulher, por exemplo, ou pobre, ou negro, etc. A injustiça chega neste caso como mais um fardo que lhe é próprio e aceito, quase poderíamos dizer, de bom grado.

Retomando a noção do diagnóstico feito anteriormente, é o modo como as vítimas se vêem que as impede de compreender a parte que lhes cabe desempenhar na resolução das injustiças. Mais profundamente do que parecem sugerir as coerções externas (que são obviamente também reais), a sua compreensão de si mesmas é “deshumanizada” – e este é então o diagnóstico mais premente: elas não compreendem e não desempenham o seu papel, elas não se responsabilizam por si mesmas, porque não se compreendem como partes do todo, porque não se vêem como pertencendo a um e mesmo mundo, porque não se vêem partilhando a mesma *humanidade* com todos os outros *humanos*. E a visão de si mesmas pode neste caso chegar tão longe quanto impedi-las de considerar-se *como* humanas – merecendo, então, não uma melhor sorte, mas a situação ela mesma em que se encontram.

Eis porque, para que alguém seja capaz de propor remédios em seu próprio nome, esta pessoa deve, antes de mais nada, estar *consciente* de que as coisas não precisam ser assim. E para que isto seja possível a minha sugestão é a de um outro remédio – prévio: cosmopolitismo.

3 - Cosmopolitismo

Antes de apresentar a proposta como tal, cumpre aqui afirmar abertamente o tipo de “cosmopolitismo” que está sob consideração: tomo como perspectiva principal aquela de um *cosmopolitismo moral* (muito mais do que político) desde uma posição encontrada, sobretudo, na *ética estóica*. A caracterização deste ponto de vista segue, portanto, o elemento dado com a expressão de “cidadão do mundo” – no sentido, porém, daquele que, nas palavras de Martha Nussbaum, “reconhece a humanidade onde quer que ela

ocorra”.¹¹ Ainda que esta descrição seja breve, podemos ver que as implicações não são aí senão *morais*. De fato, já que a razão pela qual todos os seres humanos estão ligados entre si através deste comprometimento moral comum deve ser buscada na natureza humana ela mesma, o cosmopolitismo moral estóico não requer, ao mesmo tempo, um cosmopolitismo político; por outro lado, ele também não requer o abandono dos laços particulares mais próximos. Pelo contrário: o objetivo principal deste comprometimento moral para com todos os seres humanos parece exatamente ser o de se considerar aqueles que estão na parte mais ampla e mais externa do círculo, o qual engloba toda a raça humana, da mesma forma como se considera aqueles que estão no círculo o mais interno. É através da ideia dos “círculos concêntricos” que se torna mais claro o tipo de exigência envolvido neste engajamento cosmopolita. A explicação abaixo é dada por Hiérocles e nos servirá de guia também no que se segue:

Once these have all been surveyed, it is the task of a well tempered man, in his proper treatment of each group, to draw the circles together somehow towards the centre, and keep zealously transferring those from the enclosing circles into the enclosed ones (...). The right point will be reached if, through our own initiative, we reduce the distance of the relationship with each person.¹²

É digno de nota o fato de que Hiérocles atribui esta “tarefa” essencialmente cosmopolita ao homem “moderado” (embora, neste contexto, “virtuoso” talvez seja um termo mais adequado – “*well tempered man*”). Claro que para os estóicos os seres humanos tendem naturalmente para o bem, para o justo e para o virtuoso, tal como tendem também naturalmente “formar

¹¹ No original: “(...) recognize[s] humanity wherever it occurs”. Cf. Nussbaum, M. ‘Patriotism and cosmopolitanism’, in *For love of country: debating the limits of patriotism*. M. C. Nussbaum and J. Cohen (eds), Beacon Press, Boston, Massachusetts, 1996, p.07

¹² Long, A.A. & Sedley, D.N. *The Hellenistic Philosophers: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, vol.1, Cambridge University Press, 1995, p.349.

uniões, sociedades, e estados”. Isto não apenas significa que somos, por assim dizer, “cosmopolitas natos”, mas que o cosmopolitismo é um dos requerimentos que compõem o todo de um caráter virtuoso estóico. Certamente, esta é uma posição extremamente complexa para ser explicada em tão poucas palavras, mas esta é a razão pela qual, para os estóicos, alcançar a virtude significa realizar plenamente a sua função própria – isto é, a função própria de ser *humano*. Neste sentido, o virtuoso é aquele que realiza à perfeição cada uma das tarefas que lhe cabe como função (natural) própria; e a atitude moral cosmopolita é assim pensada como uma das virtudes a ser levada à cabo. O virtuoso é, em suma, aquele cujo caráter é excelente para todas as características que são propriamente humanas.¹³ O trecho de Cícero a seguir pode nos ajudar a melhor clarificar este ponto:

The Stoics hold that the world is governed by divine will: it is as it were a city and state shared by men and gods, and each one of us is a part of this world. From this it is a natural consequence that we prefer the common advantage to our own... This explains the fact that someone who dies for the state is praiseworthy, because our country should be dearer to us than ourselves.¹⁴

Além disso, diz Cícero, é isto o que explica a característica humana natural de que “the mere fact that someone is a man makes it incumbent on another man not to regard him as alien”.¹⁵ Eis porque Hiérocles fala em “tarefa”: porque somos seres humanos, cumpre-nos tratar outros seres humanos como “próximos”.

Em vista do cenário de injustiças antes mencionado, a imagem que começa a despontar como a proposta deste artigo pode parecer

¹³ Para uma melhor compreensão da noção de “função própria”, ver especialmente o tópico 57 de Long & Sedley, 1995.

¹⁴ *Idem*, p. 348.

¹⁵ *Ibidem*.

contraditoriamente ingênua e otimista. Contudo, talvez não seja necessário assentirmos aqui a uma concepção de natureza humana (ou, mais especificamente, de natureza humana “boa”) para que possamos fazer bom uso de certas ferramentas oferecidas pelo cosmopolitismo moral estóico em prol do objetivo aqui exposto. Por exemplo, – e com isso eu retomo a questão mantida em aberto a respeito do possível desenvolvimento de uma “consciência cosmopolita” para as “vítimas” de injustiça – a possibilidade de ensinar aos “outros” sobre tais traços humanos e sobre a virtude, um ensinar que é para nós, segundo Cícero novamente, igualmente uma inclinação natural:

Furthermore we are driven by nature to desire to benefit as many people as possible, and especially by giving instruction and handing on the principles of prudence. Hence it is difficult to find anyone who would not pass on to another what he himself knows; such is our inclination not only to learn but also to teach.¹⁶

Dito isso, o que eu gostaria de sugerir aqui é que podemos ensinar e aprender sobre justiça da mesma forma como podemos ensinar e aprender sobre virtude. Mais precisamente: o que eu gostaria de propor como remédio para a injustiça, para o estranhamento em relação ao outro e para a inconsciência em relação à própria humanidade, é o aprendizado de uma visão moral cosmopolita como condição prévia a qualquer outro passo em direção à responsabilidade moral compartilhada.

Neste sentido, os possíveis atos pedagógicos que contam como atos cosmopolitas podem ser igualmente inspirados em certos expedientes encontrados no estoicismo: me refiro aqui, em especial, à possibilidade de realçar o cosmopolitismo como um traço virtuoso de caráter; ou, dito de outra maneira, à possibilidade de desenvolver uma atitude cosmopolita *como* uma

¹⁶ *Ibidem*.

virtude. Para tanto, poderíamos fazer uso, entre outras coisas, do exemplo pessoal tal como ele é visto na figura do sábio – ou do virtuoso. De fato, como podemos notar através das citações acima, todos os atos do virtuoso são ao mesmo tempo atos cosmopolitas e atos pedagógicos. Eles ensinam imediata e evidentemente – muitas vezes sem a necessidade de explicações ou de um apelo a teorias ou a princípios éticos específicos – a virtude do engajamento pelo “outro”; eles mostram, portanto, a vivência mesma de uma visão de mundo que toma o *humano* como critério de tratamento; eles ensinam, finalmente, *esta* visão de mundo.¹⁷ Mais contemporaneamente, porém, tais exemplos podem também ser encontrados em figuras literárias: no sentido em que mostra de maneira universal através de uma linguagem que pode ser compartilhada indiferenciadamente por todos, a literatura constitui um meio pedagógico cosmopolita por excelência; na verdade, é a possibilidade mesma de um tal compartilhamento que a torna acessível a todos.

É claro que esta proposição aqui esboçada, sobretudo no que diz respeito ao desenvolvimento mais concreto – ou seja, através de propostas mais efetivas e *concretamente* realizáveis – dos atos pedagógicos em prol de uma atitude cosmopolita, necessita ser aprofundada e confrontada com objeções possíveis.¹⁸ O que é importante notar por ora, porém, é a *possibilidade* aberta ao ensino de um cosmopolitismo moral através de alguns expedientes da ética estoica: o apelo a uma virtude cosmopolita permitiria assim alcançar uma consciência mais profunda de pertencimento compartilhado ao mundo – e desde aí uma consciência do merecimento próprio à justiça. É somente a partir

¹⁷ Evidentemente, isto é assim porque o homem virtuoso serve ele mesmo como um modelo a ser seguido; e desejamos fazê-lo porque é apenas o homem virtuoso que possui a tranquilidade da alma – a felicidade. Seguimos o exemplo do sábio porque almejamos alcançar a mesma paz de espírito e a mesma perfeição. O exemplo é assim, em última instância, o critério mesmo da ação virtuosa e feliz.

¹⁸ Para não citar senão uma delas: como tornar a literatura enquanto meio pedagógico realmente acessível àquelas “vítimas” carentes de uma educação básica e incapazes de apreender o significado mesmo o mais superficial de certas leituras? A tarefa pareceria neste sentido requerer uma nova etapa prévia.

desta consciência que as “vítimas” serão capazes de assumir com plenos poderes o seu papel e a sua responsabilidade moral individual no que toca aos processos de injustiça. Ao final, Iris Marion Young parece poder concordar com esta imagem ao dizer o seguinte:

Our responsibility derives from belonging together with others in a system of interdependent processes of cooperation and competition through which we seek benefits and aim to realize projects. Within these processes, each of us expects justice toward ourselves, and others can legitimately make claims of justice on us.¹⁹

O que fica faltando, no seu caso, é mostrar como chegar à efetivação desta proposta. E ao que me parece, as condições prévias aqui delineadas nos dão uma pista do caminho necessário a ser seguido se quisermos pensar para além da “responsabilização” unilateral, da manutenção da injustiça e da “imposição” dos direitos humanos.

Referências bibliográficas:

ACKERLY, B. A. *Political Theory and Feminist Social Criticism*. Cambridge University Press, 2000.

CHATTERJEE, D.K. (ed), *The ethics of assistance. Morality and the distant needy*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

LONG, A. A. & SEDLEY, D. N. *The Hellenistic Philosophers: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, vol.1, Cambridge University Press, 1995.

¹⁹ Young, I.M. *Responsibility for Justice*. Oxford University Press, 2001, p.105.

NUSSBAUM, M. 'Patriotism and cosmopolitanism', in *For love of country: debating the limits of patriotism*. M. C. Nussbaum and J. Cohen (eds), Beacon Press, Boston, Massachusetts, 1996, pp.02-17.

YOUNG, I.M. *Responsibility for Justice*. Oxford University Press, 2001.