

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PELOTAS  
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS, ECONÔMICAS E SOCIAIS  
MESTRADO EM POLÍTICAL SOCIAL

**O MODELO DE CIDADANIA COSMOPOLITA DE  
ADELA CORTINA, E SUA INTERFACE COM AS  
POLÍTICAS SOCIAIS**

MOISÉS SIMÕES MOREIRA

Pelotas

2009

MOISÉS SIMÕES MOREIRA

**O MODELO DE CIDADANIA COSMOPOLITA DE  
ADELA CORTINA, E SUA INTERFACE COM AS POLÍTICAS  
SOCIAIS**

Dissertação apresentada por Moisés Simões  
Moreira à banca examinadora do mestrado em  
Política Social da Universidade Católica de  
Pelotas, para a obtenção do título de Mestre em  
Política Social.

Área de concentração: Ciências Sociais Aplicadas

Linha de pesquisa: política social, processo  
participativo e cidadania social.

Orientador: Prof. Dr. Jovino Pizzi

Pelotas

2009

MOISÉS SIMÕES MOREIRA

**O MODELO DE CIDADANIA COSMOPOLITA DE ADELA CORTINA, E SUA  
INTERFACE COM AS POLÍTICAS SOCIAIS**

Dissertação apresentada por Moisés Simões Moreira à banca examinadora do mestrado em Política Social da Universidade Católica de Pelotas, para a obtenção do título de Mestre em Política Social.

Linha de pesquisa: política social, processo participativo e cidadania social.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Jovino Pizzi  
Orientador – MPS –UCPel

---

Prof. Dr.<sup>a</sup> Helenara Silveira Fagundes  
MPS – UCPel

---

Prof. Dr. Denis Coitinho Silveira  
ISF – UFPel

Pelotas, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2009

## ***AGRADECIMENTOS***

É difícil expressar o meu agradecimento apenas a algumas pessoas, pois foram vários os sujeitos que me auxiliaram nesta jornada. Qualquer palavra aqui escrita teria um valor explicativo mínimo para que eu pudesse expressar a minha verdadeira gratidão àqueles que em muito me ajudaram.

De coração, agradeço aos meus pais (Claudia e Jones Moreira) e minha avó (Carmen Proença), pelos esforços em nível de recursos financeiros, que me ajudaram a adquirir várias das obras que empreguei para fundamentar este estudo.

Agradeço também, aos meus tios Rubilar Simões e Aline Sousa tanto pelos livros que eles me emprestaram, como também pelas conversas que tivemos sobre o estudo que aqui empreendi.

Expresso meu “muito obrigado” também, ao meu orientador, o professor Jovino Pizzi, que não apenas foi o meu crítico mais fiel. Mas inclusive, pelas gostosas conversas acerca do tema e das discussões lavradas nesta dissertação que por si só renderiam inúmeros outros trabalhos dissertativos e teses.

Agradeço também ao meu velho amigo Chico, pela cessão de alguns textos de sua pós-graduação que muito me auxiliaram na discussão de alguns pontos abordados no primeiro capítulo.

A todos àqueles que me acompanharam neste período de um ano em meio meus mais sinceros agradecimentos, pois é a vocês quem dedico este estudo.

## RESUMO

O objetivo da presente dissertação é o de compreender de que modo a teoria da cidadania cosmopolita da filósofa espanhola Adela Cortina Orts pode fomentar uma nova identidade política na atualidade, através das políticas sociais. Para podermos investigar de que modo esta situação pode ser viabilizada, empregamos uma abordagem sociológica que tem em conta a identificação das estruturas típico-ideais que puderam ser extraídas desta relação entre a teoria de Adela Cortina e o campo das políticas sociais.

Desse modo, após a exposição do contexto histórico-sociológico que originou a realidade atual, é apresentado o modelo de cidadania marshalliano. Este modelo é empregado como referência sociológica para o estabelecimento de um fenômeno cívico que articulou os indivíduos a suas comunidades locais, a partir de ferramentas políticas como as políticas sociais. Assim, nos momentos seguintes, trata-se de apresentar o modelo de cidadania cosmopolita de Adela Cortina, identificando-se que aspectos desta teoria podem articular os indivíduos a suas comunidades políticas, através de políticas sociais construídas por uma sociedade civil ativa. Essa situação ocorre mediante a constatação de que tais políticas devem ser orientadas à construção de um fenômeno cívico que contemple, ao mesmo tempo, o sentimento de pertença e a aquisição de *status* social no conceito de cidadão. O que, para tanto, só pode ocorrer em um regime social democrático que busque integrar em um projeto de sociedade, vários ideais de boa vida, independentemente das origens étnico-culturais de seus cidadãos, como se mostra necessário à nossa realidade atual.

**PALAVRAS-CHAVE:** 1. CIDADANIA COSMOPOLITA; 2. COMPORTAMENTO POLÍTICO; 3. POLÍTICAS SOCIAIS.

## **ABSTRACT**

This thesis investigates how Adela Cortina Orts' theory about the cosmopolitan citizenship foments a new political identity through social policies. In this sense, this perspective will be analyzed according to a sociological outlook that takes into account the recognition of typical ideal structures that can be identified in relation between Orts' theory and the social policies relations.

In this frame of reference, considering the emergence of the historical sociological context in which the world new reality lies in, it is possible to identify the marshallian paradigmatic of citizenship. This concept is applied as a sociological reference for the establishment of a civic phenomenon that articulates the individuals to their local communities according to a political apparatus such as social policies. Therefore, I will illustrate Ort's concept of cosmopolitan citizenship by identifying how this theory aspects can connect the individuals to their political communities, through social policies developed by an active civil society. This experience occurs in relation to the recognition that these policies must be guided to the development of a civic phenomenon which contemplates, at the same time, the feeling of belonging and the achievement of a social status as citizen concept. And, this circumstance can only take place in a democratic social regime that intersects in a society project, several ideals of a good life, independently from the ethnical cultural origins as opposed to our current reality vis-à-vis hegemonic society.

**KEY WORDS:** 1. COSMOPOLITAN CITIZENSHIP; 2. POLITICAL BEHAVIOR; 3. SOCIAL POLICIES.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO I.....	12
O SURGIMENTO DE UM NOVO HORIZONTE PARA SE DEBATER AS POLÍTICAS SOCIAIS HOJE: O EMBATE ENTRE UNIVERSALISTAS, COMUNITARISTAS E CONSENSUALISTAS.....	12
1.1 O contexto histórico da discussão: 1970-1990.....	13
1.2 O contexto teórico de um debate: Universalistas versus Comunitaristas.....	18
1.2.1 O conceito de cidadania para os universalistas.....	24
1.2.2 O fenômeno da cidadania para os comunitaristas.....	26
1.3 A cidadania em uma perspectiva consensualista.....	29
1.4 O desafio de vivenciar a cidadania cosmopolita na globalização.....	31
CAPÍTULO II.....	34
UMA REFERÊNCIA COMUNITÁRIA: THOMAS MARSHALL E SUA TEORIA DA CIDADANIA SOCIAL.....	34
2.1 O contexto histórico de uma teoria.....	35
2.2 A relação entre direitos e cidadania: o status social na perspectiva comunitarista.....	37
2.2.1 Thomas Marshall, a cidadania e a política no século XVIII.....	37
2.2.2 Sufrágio e cidadania no século XIX.....	42

2.2.3 Do século XVIII ao século XX: a reforma e a transformação da Poor Law em direitos sociais.....	44
2.3 Status e políticas sociais na teoria marshalliana: a cidadania no Welfare State	51
2.4 A relação entre cidadania e as políticas sociais em Marshall.....	56
CAPÍTULO III.....	59
A REFERENCIA CONSENSUALISTA: A TEORIA DA CIDADANIA COSMOPOLITA DE ADELA CORTINA.....	59
3.1 A relação entre cidadania e direitos na busca pelo cosmopolitismo.....	60
3.2 A cidadania política na teoria cosmopolita.....	63
3.3 A cidadania social no regime cosmopolita.....	68
3.4 A cidadania econômica no regime de cidadania cosmopolita.....	72
3.5 A cidadania civil no contexto cosmopolita.....	77
3.6 A cidadania intercultural na cidadania cosmopolita.....	81
3.7 A cidadania, os direitos e o cosmopolitismo.....	84
CAPÍTULO IV.....	90
ESTADO SOCIAL DE JUSTIÇA E IDENTIDADE NA CIDADANIA COSMOPOLITA.....	90
4.1 A cidadania cosmopolita e o Estado Social de Justiça.....	91
4.2 A questão da identidade em um regime de cidadania cosmopolita.....	96
4.3 O sentido do conceito de autonomia na teoria da cidadania cosmopolita.....	100
4.4 A autonomia e o estabelecimento de um novo contrato social .....	104
CONCLUSÃO.....	108
REFERÊNCIAS.....	113

## INTRODUÇÃO

Com a expansão do fenômeno da globalização por quase todos os pontos do planeta, substantivas mudanças foram sendo efetuadas nos cenários políticos, econômicos e sociais nas esferas dos Estados nacionais. Nesse contexto, surgiram novas formas de relacionamento dos sujeitos para com as suas comunidades, tanto em nível simbólico, quanto em nível jurídico-formal.

Dessa forma, o fato de alguém sentir-se cidadão de uma comunidade passou a adquirir uma conotação distinta ao sentido que este fenômeno possuía antes de a globalização tornar-se parte da vida cotidiana das pessoas. Na atualidade, dizer que um sujeito é *brasileiro*, *argentino* ou *alemão*, pode muitas vezes não querer significar nada mais do que uma mera formalidade jurídica. Com a dissolução das fronteiras nacionais em meio ao surgimento blocos multi/transnacionais como Mercosul e União Européia, as fronteiras físicas e simbólicas podem não significar mais o fim de determinada cultura, ou forma de determinada forma de identidade coletiva. Ao contrário, pode significar a transformação e a proposição de novos ideais de vida boa e bem-estar que podem vir a ser estabelecidos pelos sujeitos destas comunidades. Dessa forma, o trânsito de símbolos culturais permite aos sujeitos contemporâneos refletirem sobre os vínculos que os unem as suas comunidades de origem. Em outras palavras, a globalização leva os sujeitos a refletirem sobre o fenômeno da *cidadania* em si, e sobre as diretrizes políticas – públicas e sociais –, que permitem a viabilização deste fato enquanto uma situação real.

Todavia, essa situação aponta para o princípio de que não é mais possível os sujeitos pensarem o fenômeno da cidadania, enquanto uma forma de vinculação tanto simbólica quanto jurídica que os une a determinada comunidade étnico-cultural. A realidade os impõe a necessidade de se pensar a cidadania para além da esfera local.

Torna-se preciso avaliar a possibilidade de se pensar em um modelo de cidadania que busque integrar os sujeitos às suas comunidades em um nível global, isto é, em um nível *cosmopolita*.

Foi tendo em vista esta situação, que se buscou estudar no presente trabalho, uma teoria da cidadania que respondesse a essa questão imposta pela nossa realidade. Essa teoria é o *modelo de cidadania cosmopolita* formulado pela filósofa espanhola Adela Cortina Orts.

No entanto, é preciso apontar que este modelo de cidadania fora pensado justamente a partir do elemento político que permite a transformação desta teoria em um plano de governo concreto dos Estados atuais. A cidadania cosmopolita foi compreendida aqui, sob o prisma da identidade que os sujeitos estabelecem com o regime político de sua comunidade. Este enfoque nos orientou ao objetivo de constatar quais os elementos da teoria cívica de Adela Cortina, podem servir de guias à construção de um quadro político orientado à realização de um fenômeno cívico numa perspectiva global.

Nesse sentido, a abordagem metodológica derivada destes objetivos, exigiu que tratássemos à teoria de Adela Cortina, a partir de uma triangulação entre três perspectivas teóricas, na seguinte seqüência: *hermenêutica-funcionalismo-fenomenologia*. Esta peculiaridade metodológica ocorre por um simples motivo. Inicialmente, por se tratar de uma teoria filosófica, a hermenêutica aplicada à análise dos escritos de Adela fora necessária para tornar o objeto de estudo inteligível, em função do enfoque que buscamos analisar a cidadania cosmopolita cogitada por esta autora.

Assim, exposta a teoria de Adela Cortina, o estabelecimento de um paralelo com a teoria cívica marshalliana tornou-se necessário para se demonstrar tanto as simetrias quanto as assimetrias existentes entre ambas as teses em função de seus contextos históricos. Essa situação, como fica nítida à conclusão do trabalho, permite demonstrar até que ponto certos aspectos da teoria de Adela Cortina permitem a construção de um novo projeto de bem-estar social. Por conseguinte, estes aspectos encontrados na análise comparativa – que podem ser consideradas como “ações orientadas a fins racionais” –, permitiram compor um quadro de elementos típico-ideais que podem vir a ser utilizados como axiomas éticos e morais necessários à construção e efetivação de novas políticas sociais na contemporaneidade.

Desse modo, para darmos *corpus* ao presente estudo, o mesmo acabou por ser subdividido em quatro capítulos. No primeiro ponto buscamos apontar o contexto histórico-sociológico em que o fenômeno da globalização adquiriu grande vulto, e de que forma o seu impacto afetou as discussões teóricas dos campos das Ciências Sociais e Filosofia, no que concerne o surgimento de novas perspectivas teóricas à discussão das políticas sociais na atualidade.

No segundo capítulo, expôs-se uma das perspectivas teóricas utilizadas como referencial na atualidade para se pensar a cidadania a partir das políticas sociais, a saber, o modelo cívico de Thomas Marshall. No terceiro capítulo, buscamos apontar o modo pelo qual o modelo de cidadania cosmopolita de Adela Cortina Orts articula teoricamente a relação entre a cidadania e a esfera dos direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais. Nesta exposição, buscamos apontar, conforme perspectiva de Adela Cortina, que elementos desta teoria permitem a construção de um fenômeno cívico que integre em si o sentimento de pertença à formalidade jurídica outorgada pelo *status* de cidadão.

No último capítulo, aprofundamos de que modo a articulação entre o conceito de cidadania e o âmbito dos direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais podem viabilizar teoricamente a construção de um novo modelo de *Estado* para a globalização. *Estado* que, por sua vez, utiliza as políticas públicas e sociais orientadas ao desenvolvimento de uma cidadania cosmopolita, a partir das relações estabelecidas entre os indivíduos e suas comunidades, cotejando a consolidação da autonomia de seus cidadãos.

Dessa forma, em suma, o que se objetiva demonstrar neste trabalho, é a possibilidade de se pensar uma nova relação entre o fenômeno da cidadania e o campo das políticas sociais dentro do contexto da globalização. Essa situação, por sua vez, só poderá ser atingida, quando um mínimo de justiça for estabelecido a todos, permitindo aos indivíduos construir o seu próprio estado de bem-estar.

## *CAPÍTULO I*

### **O SURGIMENTO DE UM NOVO HORIZONTE PARA SE DEBATER AS POLÍTICAS SOCIAIS HOJE: O EMBATE ENTRE UNIVERSALISTAS, COMUNITARISTAS E CONSENSUALISTAS**

No presente capítulo buscar-se-á situar as três correntes teóricas pelas quais se orienta um novo contexto para se pensar a cidadania a partir das políticas sociais na contemporaneidade. Inicialmente, será apresentado o contexto histórico (item 1.1) em que tal horizonte começa a se delimitar entre as décadas de 1970-1990 para, em seguida (item, 1.2), apontar-se de que modo este mesmo contexto influenciou o surgimento de um dos mais profícuos debates teóricos entre filósofos e cientistas sociais do século XX. De um lado, os defensores de uma posição teórico-ideológica mais favorável à globalização, também conhecidos como *universalistas* (item 1.2.1) enquanto que, de outro lado, encontram-se os teóricos sociais defensores de uma posição mais próxima àquela delineada pela cidadania social de Thomas Marshall, conhecidos pelo nome de *comunitaristas* (item 1.2.2). Em função deste debate, aqui apresentado sob o prisma da cidadania, mostrar-se-á que, a partir de certos pontos falhos existentes em ambas as posições teóricas de *universalistas* e de *comunitaristas*, há a emergência de um terceiro grupo de teóricos (item 1.3) que buscou elaborar uma nova teoria da cidadania para a nossa realidade globalizada, intitulada *teoria da cidadania cosmopolita* (item 1.4). Teoria que, a saber, será descrita e analisada ao longo de nosso estudo dissertativo, nos capítulos subseqüentes.

### ***1.1 O contexto histórico da discussão: 1970-1990***

Na conturbada década de 1970, o mundo contemporâneo vivenciou uma das mais graves crises econômicas, desde a queda da bolsa de 1929. E essa crise de natureza econômica fora ainda agravada pelo fato de se encontrar em um contexto histórico de delicadas relações políticas internacionais, como era típico à época da Guerra Fria (HOBSBAWM, 1995, p. 393). O mundo do *Welfare State*, arquitetado pelas teorias de Thomas Marshall e John Maynard Keynes, começava a se fragmentar em função de uma grave recessão econômica iniciada pelos países árabes exportadores de petróleo. Estes países passaram a utilizar este produto, como instrumento de negociação para com as potências soviética e capitalista, que dependiam cada vez mais do petróleo para manter suas sociedades e seus sistemas produtivos (HOURANI, 1994, p. 417; p. 421).

A recessão econômica decorrente da diminuição do fluxo de petróleo às nações capitalistas ocidentais, acabou por levar estas sociedades a graves situações sociais, que alteraram significativamente os cenários político e econômico do mundo do século XX, e cujos influxos ainda são sentidos na atualidade (BRESSER-PEREIRA, 1999, p. 68). A diminuição no fluxo do petróleo aos países industrializados demonstrou que o sistema de produção e consumo em massa era muito suscetível ao fenômeno da crise econômica, em períodos de escassez de matérias-primas. Isso serviu para apontar a pouca adaptabilidade do sistema de produção fordista vigente até então, aos períodos de crise econômica, pois com o aumento dos preços das manufaturas em decorrência da escassez de matérias-primas, tornava-se cada vez mais difícil manter um sistema de produção em larga escala (BRESSER-PEREIRA, 1999, p. 75).

Assim, as dificuldades no setor produtivo apontavam como uma consequência imediata e bastante sensível que não apenas o sistema econômico de Henry Ford começava a entrar em colapso. O regime social alicerçado sobre ele, que encontrava seu sentido de existência na política de pleno emprego derivado da produção em larga escala, também se encontrava em ocaso (BEAUD, 1986, p. 321-322; HOBSBAWM, 1995, p. 394). Desse modo o Estado de bem-estar, orientado para o consumo, entrava em derrocada, sendo substituído paulatinamente, ao longo das décadas de 1970-1980, por um novo modelo de produção, que re-orientaria as práticas sociais dos indivíduos

para uma perspectiva de interação mais imediata e, em tese, mais resistente as crises econômicas.

Baseados em uma retomada dos preceitos econômicos do liberalismo dos tempos de Adam Smith, os pais do *neoliberalismo*<sup>1</sup> voltaram a defender a posição de que a “mão invisível” do mercado poderia re-orientar não apenas as relações econômicas aturdidadas pela crise do petróleo. Mas, inclusive, re-ordenar as relações sociais existentes entre os indivíduos, para a construção de uma determinada sociedade de bem-estar, distinta daquela existente no regime de *Welfare State* (TAMBARA, 1998, p. 14). Este modelo de Estado e de democracia para os neoliberais, supostamente tolhia a capacidade empreendedora dos indivíduos, reduzindo-os à posição passiva de um sujeito que tinha seus direitos civis, políticos e econômicos afiançados pelo Estado (TAMBARA, 1998, p. 15). Os *neoliberais* preconizavam, assim:

Que a economia e a política da Era de Ouro [Welfare State] impediam o controle da inflação e o corte de custos tanto no governo quanto nas empresas privadas, assim permitindo que os lucros, verdadeiro motor do crescimento econômico numa economia capitalista, aumentassem. De qualquer modo, afirmavam, a “mão oculta” smithiana do livre mercado tinha de produzir o maior crescimento da “Riqueza das Nações” e a melhor distribuição sustentável de riqueza e renda dentro dela [...] (HOBSBAWM, 1995, p. 399).

A posição keynesiana de que altos salários e políticas de pleno emprego da população, endossados pela teoria da cidadania social de Thomas Marshall, que garantiam condições mínimas de saúde, educação e assistência social oferecidas universalmente a todos os membros de uma coletividade, não encontrava mais espaço dentro do mundo contemporâneo, enquanto *ordo operandi* das relações sócio-econômicas dos sujeitos. Junto a elas, todo um pensamento político orientado a manutenção e expansão dos direitos civis, políticos e, principalmente dos *direitos sociais*, também passava a ser reformulado. A metáfora/alegoria da *cidadania*, baseada no usufruto e partilha dos bens socialmente produzidos afiançados por um Estado regulador das relações sócio-econômicas, passava a ser considerada um empecilho ao estabelecimento de uma “nova ordem” social, a saber, neoliberal. Esta *nova ordem* se

<sup>1</sup> Entendemos por *neoliberalismo*, o processo econômico, histórico e sociológico que se desenvolveu em paralelo ao Estado de bem-estar social (Welfare State), no imediato pós-II Guerra Mundial (1939-1945), que se consolidou no mundo ocidental a partir das crises do petróleo entre 1973-1975. O impacto desta crise remodelou a natureza das relações comerciais, monetárias e trabalhistas, a partir de uma série de fatores, tais como: a flexibilização do mundo do trabalho (ANDERSON, 1995, p. 10), “[a] substituição da proteção social por programas de distribuição de renda à focalização, à descentralização e à privatização das políticas sociais. Entende-se o neoliberalismo como sendo então a aplicação dessa ‘receita’”. (ALVES, 2004, p. 18).

orientava – e ainda orienta –, pela predominância dos interesses do mercado sobre as demais esferas da vida dos indivíduos (ADELANTADO; NOGUERA; RAMBLA, 2000, p. 51).

Dessa forma, na esfera social, o modelo de *cidadania*, elaborado por Thomas Marshall, foi sendo paulatinamente substituído pelo velho sentimento de *individualismo possessivo hobbesiano* dos séculos XVII e XVIII (MCPHERSON, 1979), que retoma a concepção liberal-utilitarista de que toda e qualquer relação humana se reduzia a “uma série de relações de mercado” (MCPHERSON, 1979, p. 276). Esse sentimento foi universalizado às sociedades contemporâneas com o processo de globalização<sup>2</sup>, mediante a constatação de que:

Os indivíduos, [são] movidos unicamente pelo interesse de satisfazer todo tipo de desejos sensíveis ao momento presente, [e que] não sentem a menor afeição por sua comunidade e, em última instância, não estão dispostos a sacrificar seus interesses egoístas em nome da coisa pública (CORTINA, 2005, p. 18).

Assim, a retomada da busca pela satisfação dos interesses pessoais, sem considerar o interesse coletivo – conforme prega o liberalismo de caráter utilitarista –, foi reavivado pelos pensadores de caráter mais conservador, opositores declarados do regime de bem-estar social. O retorno à concepção de que a sociedade se resumia a soma dos interesses dos diversos membros que a compunham (BENTHAM, 1974, p. 10), amplamente divulgada nas reformas políticas e econômicas desenvolvidas nas décadas de 1980 e 1990. Esse fato deu início a um processo social de dissolução dos vínculos dos cidadãos com as suas comunidades (BAUMAN, 2003, p. 41-42). Em decorrência houve um enfraquecimento dos poderes do Estado e da sociedade sobre a economia, deixando um maior espaço para a dominação do mercado sobre estas duas esferas da vida cotidiana dos seres humanos.

A livre-iniciativa pessoal, aqui entendida em seu sentido clássico outorgado pelos economistas que a concebem como o “princípio do liberalismo econômico que defende a total liberdade do indivíduo para escolher e orientar sua ação econômica, independentemente da ação dos grupos sociais ou do Estado” (SANDRONI, 2005, p.

---

<sup>2</sup> Por *globalização*, entendemos aqui, como o “aumento da interdependência entre diferentes povos, regiões e países do mundo à medida que as relações sociais e econômicas passam a abranger o mundo inteiro” (GIDDENS, 2005, p. 568). Fato que leva a caracterização deste fenômeno social como uma re-significação da ação e da organização social em nível inter-regional e/ou intercontinental (HELD; MCGREW, 2001, p. 12), mediante a “intensificação das relações sociais em escala mundial, que ligam localidades distantes de tal maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos ocorrendo a muitas milhas de distância e vice-versa.” (GIDDENS, 1991, p. 69).

492) passa a ser, novamente, o norte das relações sociais. O que consolidou o princípio liberal de que a liberdade se manifesta na possibilidade de um indivíduo se tornar proprietário, como forma de se obter felicidade e o reconhecimento social (HAYEK, 1990, p. 55). Para isso, a especulação e a exploração são consideradas como situações perfeitamente aceitáveis (BENTHAM, 1974, p. 35; p. 37), pois o que importa não são os interesses, ou o bem-estar coletivo. Em verdade a questão centrava-se na satisfação dos interesses egoísticos, orientados para o bem-estar pessoal de cada indivíduo. Essa ruptura manifesta no campo do pensamento político teve um impacto avassalador, principalmente nos modos em que estes sujeitos passariam a conceber a sociedade em que vivem. Esse impacto foi sentido principalmente nos modos pelos quais eram – e de certa forma ainda *são* – estabelecidos os relacionamentos dos indivíduos entre si, bem como nas formas de relacionamento dos indivíduos para com as instituições existentes nas suas sociedades (DOMINGUES, 2002, p. 124).

O pensamento político social-democrata<sup>3</sup>, típico do regime de bem-estar social, como um todo, foi associado às más conseqüências apresentadas pelas crises manifestas nas atividades econômicas entre os anos de 1970-1980. Nesse período o Estado de bem-estar marshalliano demonstrou sua impotência em lidar e sobreviver às instabilidades políticas e econômicas de caráter internacional (GIDDENS, 2001, p. 18). Assim, as debilitadas economias ocidentais, pressionadas também pelo contexto de uma guerra ideológica, foram fatores que serviram de instrumentos complementares à crítica de um modelo de Estado que tomasse para si a responsabilidade de arcar com a manutenção de uma condição mínima de subsistência de seus membros. Estabelecia-se, desse modo, um retorno a certo *estado de natureza* hobbesiano, onde os homens voltavam a ser concorrentes entre si (MCPHERSON, 1979, p. 287), alimentados pelo “saudável egoísmo” do mercado, outrora preconizado por Adam Smith. Essa posição que reforçava a concepção de que conceitos como *justiça social* e *seguridade social* tornavam-se ícones de um regime que minimizava a capacidade empreendedora dos indivíduos, tornando-os agentes passivos de um embate que os orientava apenas à busca da satisfação pessoal. A única diferença, todavia, era que o estado de natureza hobbesiano tomava maiores proporções em função dos impactos da globalização. Nesse

---

<sup>3</sup> *Social-democracia* é aqui entendido conforme a posição de Domenico Settembrini in Bobbio e outros (2002, vol. II, p. 1188), como “os movimentos socialistas que pretendem mover-se rigorosa e exclusivamente no âmbito das instituições liberal-democráticas, aceitando, dentro de certos limites, a função positiva do mercado e mesmo a propriedade privada [...] [renunciando] assim a estabelecer, quando quer que seja, “um novo céu e uma nova terra”.”

caso, o “saudável egoísmo” do mercado adquiria maior vulto com o desenvolvimento do neoliberalismo.

As relações de concorrência entre os indivíduos ultrapassavam, agora, as esferas locais e/ou nacionais, e passaram a se situar em um patamar internacional. Junto a estas relações de concorrência, os processos de relacionamento dos indivíduos entre si, bem como para com as instituições, acabaram também, por adquirir um caráter internacional, ou *cosmopolita*, como afirmam alguns autores (CORTINA, 2005; CROCKER, 2003; HELD; MCGREW, 2001; ORTIZ, 1994).

Nesse sentido, com o estabelecimento de uma tela gris sob o campo das relações inter-pessoais e institucionais, situados em um plano internacional, globalizado, saídas para esta situação de crise social começaram a serem propostas, a partir dos escritos de uma série de cientistas sociais e filósofos políticos. Estes teóricos passaram a questionar de modo cada vez mais crítico, vários elementos da realidade que se lhes apresentava, para melhor poderem compreender as relações políticas que regulamentavam a vida em sociedade. Dentre tais relações, encontravam-se os modelos teóricos de justiça, de democracia e de cidadania vigentes entre 1980-1990.

Como era de se esperar, os trabalhos publicados entre as décadas de 1980 e 1990, adquiriram também, um forte caráter ideológico, em função das posições teóricas empregadas nos escritos em questão. Três grandes correntes, assim, se estabeleceram, tanto no campo acadêmico, quanto no campo político, conhecidos pelos nomes de *universalistas*, *comunitaristas* e *consensualistas* (CROCKER, 2003, p. 81-82). Tais correntes adquiriram partidários e opositores em todas as partes do mundo, que concentraram – e ainda concentram – grandes esforços analíticos em um tema específico do processo de globalização: a cidadania. Estas correntes passaram a ser orientadas, por sua vez, pelo seguinte problema: *como conceber e operacionalizar as relações dos indivíduos para com suas sociedades através das políticas sociais, em um mundo globalizado?* Em outras palavras, *como conceber o fenômeno da cidadania em um contexto globalizado como o nosso?*

Logicamente, cada corrente teórico-ideológica formulou para si própria, seu conceito de *sociedade*, ora considerando a comunidade local em que o indivíduo se encontra – como ainda o fazem os *comunitaristas* –, ora considerando o mundo em si, como a comunidade de todos os sujeitos – como preconiza a posição *universalista*. Ou então, considerando ambas as esferas *local* e *global* como sociedades que são

indispensáveis ao pleno desenvolvimento do ser humano enquanto sujeito dotado de individualidade e autonomia, como defendem os teóricos *consensualistas*.

Deste modo, em função da realidade globalizada que ainda continua presente em nosso cotidiano, mostra-se imperioso tentar compreender de que modo às relações dos sujeitos para com suas sociedades podem ser concebidas e operacionalizadas a partir de uma posição *consensualista*. Essa é a preocupação central que se pretende caracterizar ao longo de todo este capítulo.

Contudo, é impensável podermos partir para o processo de análise da posição *consensualista* sem, no entanto, elucidar o modo pelo qual surgiu esta posição teórico-metodológica, a partir do debate crítico que *universalistas* e *comunitaristas* travaram entre si, e que se mantêm ativas nos debates políticos e acadêmicos hodiernos. Por isso, é importante fundamentar o debate entre *comunitaristas* e *universalistas*, para assim perceber de que modo o diálogo travado entre estas duas posições acabou por estruturar a posição *consensualistas* na atualidade. Objetivo que será empreendido a seguir.

## ***1.2 O contexto teórico de um debate: Universalistas versus Comunitaristas***

Com o contexto sócio-econômico gerado pelas crises da década de 1970 e as drásticas rupturas ideológicas na esfera política mundial à década de 1980, o campo das ciências humanas e sociais encontrou-se também fortemente abalado pelas situações que se manifestavam para além dos muros das academias (ARROYO, 2002, p. 09-11). Com o neoliberalismo e a crescente busca por novos métodos, que incrementassem os níveis produtivos a baixos custos, o campo das ciências tecnológicas encontrou-se bastante requisitado (PIZZI, 2006, p. 23-24). A crença de que esta esfera científica poderia insuflar um novo desenvolvimento sócio-econômico, a exemplo do que certas teorias econômicas e sociais representaram no imediato pós-II Guerra Mundial, como a teoria do Estado de bem-estar social (HOBSBAWM, 1995, p. 506).

Nesse sentido, a crise sócio-econômica das décadas 1970-1980 também atingiu o campo das ciências humanas e sociais, fomentando novos debates e concepções teóricas sobre a realidade social que se estruturava àquele período. Muitas destas concepções teóricas adquiriram popularidade ao terem em vista a busca pela compreensão dos

problemas de suas épocas a partir de um enfoque liberal (GIDDENS, 2001, p. 68). A adoção do liberalismo como referencial teórico destas análises, todavia, não ocorreu de forma arbitrária. Historicamente, como se pode perceber, às décadas de 1970-1980 são marcadas tanto pela crise do paradigma social-democrata a partir das crises econômicas desenvolvidas neste período (BEAUD, 1986), quanto por uma maior crise manifesta à União Soviética que já cotejava o colapso de suas instituições (HOBSBAWM, 1995).

Desse modo, muitos teóricos liberais – alguns, inclusive, alinhados a uma perspectiva *pós-moderna* –, apontavam em suas análises, a perda dos significados de certas instituições tradicionais, como a família e a comunidade. Fato que veio a ser corroborado com a introdução do neoliberalismo como o paradigma sócio-econômico dominante das décadas posteriores aos anos 1970-1980.

Todavia, a perspectiva teórica neoliberal se apercebeu do fato de que o intercâmbio acelerado de bens e mercadorias, não fomentava o aumento da velocidade das relações mercantis. A rapidez com que se dava o intercâmbio afetava, inclusive, a velocidade com que os valores simbólicos de diversas culturas passariam a re-ordenar as relações dos indivíduos entre si, a partir de suas inclinações pessoais (BAUMAN, 2003, 2007; MATTELART; MATTELART; DELCOURT, 1987; ORTIZ, 1994, SANTOS, 1999). Surgem também teóricos nos campos da teoria política, em especial, na área da Filosofia Política que tanto endossaram quanto se opuseram a essa perspectiva fragmentária de concepção da realidade que se manifestou entre 1980-1990.

No campo da Filosofia Política, por exemplo, houve – e, *ainda há* – quem defenda os preceitos de uma sociedade liberalizada que deva se orientar por uma quantidade mínima de direitos comuns a todos os seres humanos, os quais devem buscar realizar seus interesses privados por si só, sem contar com a ajuda do Estado. Este modelo de *universalismo político* é defendido por teóricos como John Rawls (2004, 2008) e Will Kymlicka (1996a, b). Em linhas gerais, essa posição teórica mantém a defesa dos preceitos liberais na atualidade, conquanto sugira algumas reformulações de certas perspectivas do liberalismo político contemporâneo. Will Kymlicka, por exemplo, argumenta em sua obra *Ciudadanía multicultural* (1996a), a favor da implementação de um conjunto mínimo de regras jurídicas e de direitos civis, políticos e sociais às minorias, em troca de uma maior participação destes grupos à vida pública do Estado. Já John Rawls, em sua *Teoria da Justiça* (2008), argumenta no sentido de defender a justiça como um elemento político regulador da vontade dos indivíduos que

vivem em sociedade. O modelo de justiça preconizado por Rawls, permite aos indivíduos satisfazerem os seus interesses pessoais, mediante ao respeito de um mínimo legal comum, que é eleito e respeitado por todos os membros de uma sociedade (SILVEIRA, 2007, p. 174-176).

Os *universalistas*, alinhados principalmente, a uma perspectiva hobbesiana e/ou kantiana de compreensão da realidade social (CORTINA, 2005, p. 27)<sup>4</sup>, concebem o projeto de uma comunidade política a partir de uma posição que considera o indivíduo como o núcleo da vida coletiva. Em linhas gerais, o exercício da prática política é considerado como "um instrumento para equilibrar interesses individuais", pois "é importante defender os direitos subjetivos dos cidadãos e as razões que corroboram as normas jurídicas [que] são [...] especialmente pragmáticas" (CORTINA, 2008, p. 80). Ao considerar o Estado como um aparelho de opressão não apenas aos interesses de cada sujeito, mas principalmente, dos direitos de liberdade de ação e de propriedade, o fundamental para esta corrente teórica, é que o Estado tenha sua importância reduzida à manutenção de um mínimo comum para a convivência pacífica dos homens em sociedade. Para os *universalistas*:

A sociedade política é um artifício humano para a proteção da propriedade individual da própria pessoa e dos próprios bens, e (portanto) para a manutenção das relações ordeiras de trocas entre os indivíduos, considerados como proprietários de si mesmos (MCPHERSON, 1979, p. 276).

Dessa forma, essa situação vem a significar o fato de que nas sociedades contemporâneas, há a necessidade de que estes mesmos indivíduos tenham a possibilidade de poderem se opor ao Leviatã, bem como lutar pelas suas liberdades civis e políticas. Esta posição encontra em paralelo uma nítida oposição estruturada por filósofos e cientistas sociais que ainda são influenciados pelo modelo de cidadania e regramento social marshalliano, pois, os mesmos defendem uma posição muito mais particularista de análise da realidade social.

Todavia, os teóricos denominados *comunitaristas* seguem uma perspectiva teórica oposta aos preceitos *universalistas*. Em suas propostas filosóficas, os *comunitaristas* partem de uma abordagem teórica, que está centrada, em grande medida, em uma perspectiva analítica hegeliana e/ou rousseauiana de compreensão da realidade

---

<sup>4</sup> Crocker (2003, p. 81), contudo, propõe uma complementação à caracterização dos *universalistas*. Os *Utilitaristas*, isto é, os partidários de Jeremy Bentham e James Stuart Mill, também são considerados membros desta corrente teórica.

social. A sociedade é pensada a partir de uma perspectiva histórica e coletivizada de suas práxis políticas, sociais e econômicas (ANDERSON, 2008, p. 199-208; APARISI, 2003, p. 171; GIDDENS, 2001, p. 68). A História serve de elemento para a análise da realidade atual, onde os erros cometidos no passado e na atualidade servem de aprendizado, enquanto atividades a não serem cometidas no futuro<sup>5</sup>, pela sociedade como um todo.

Dessa forma, o *eixo paradigmático* é deslocado do indivíduo à comunidade, endossando principalmente o papel das práticas sociais e das compreensões coletivas da realidade social, partilhadas coletivamente pelos membros de uma determinada sociedade (ADELANTADO; NOGUERA; RAMBLA, 2000, p. 39; KYMLICKA, 2003, p. 293). Charles Taylor (1997, 2004) Benjamin Barber (1998), Michael Walzer (2003) e, o próprio Thomas H. Marshall (1967), por sua vez, são as figuras de proa desta tendência.

Em um exemplo bastante elucidativo, o teórico Charles Taylor defende a tese de que os indivíduos jamais podem se conceber enquanto tais, sem que, em suas infâncias, os membros da comunidade em que vivem tenham lhes ensinados certos valores éticos e morais que os vinculam àquela sociedade, como se pode perceber a obra *As fontes do Self* (1997). Em contrapartida, isso implica em um processo de reconhecimento, por parte destes indivíduos, de que existe um universo simbólico que os unem a uma determinada comunidade. Por sua vez, existem também *responsabilidades*, que estes sujeitos devem arcar para manter o bem-estar coletivo, como forma deles manterem os seus próprios modelos bem-estar pessoal, como fica manifesto em uma segunda obra de Taylor intitulada *Modern Social Imaginaries* (2004).

Cabe ressaltar que esta situação torna-se recorrente também em Michael Walzer, principalmente na sua obra *Esferas da Justiça* (2003) – embora a abordagem dada por este autor, a este mesmo tema, seja um tanto distinta do enfoque apresentado por Charles Taylor. Walzer, em *Esferas da Justiça*, considera o fato de que para existir

---

<sup>5</sup> Se estabelecemos aqui, uma ponte com outras ciências humanas, em especial a História, essa perspectiva pragmática do pensamento social de se perceber nos erros cometidos no passado uma ferramenta de aprendizagem social heurística, não constitui ser um movimento científico específico do século XX. Muito pelo contrário, o movimento comunitário poderia encontrar algumas de suas raízes teóricas nos fundamentos teóricos da História no século XVII, sob a bandeira de um movimento historiográfico que concebia a narrativa histórica, e a ciência histórica, como *Historia Magistra Vitæ*, isto é, a História enquanto “mestra da vida”. TÉTARD, Philip. *Pequena História dos historiadores*. Bauri: Edusc, 2000.

*justiça* em um mundo multiculturalista<sup>6</sup> como o nosso, a igualdade de outorga e usufruto de direitos só poderá ser alcançada com a reformulação do sentimento de pertença de um indivíduo a sua comunidade. O que implica diretamente no processo de formulação de um novo programa jurídico, distinto do Direito kelseniano (KELSEN, 2003). Este programa proposto por Walzer, é orientado pelos valores simbólicos que compõe o sentimento de vida boa de terminada sociedade, ao passo em que o Direito kelseniano, defende a aplicação de um conjunto de regras universais a todo o conjunto de uma sociedade.

Todavia, é preciso ressaltar que a análise empreendida nos capítulos subseqüentes se limitará à exposição mais detalhada da palestra do sociólogo Thomas Marshall acerca da relação entre *status* e cidadania, que fundamenta os escritos dos teóricos comunitaristas. Isto ocorre, pelo fato de que esta palestra sobre a relação entre *status* e cidadania, fundamentou os planos de governo de várias nações capitalistas que foram arrasadas pelas batalhas da II Guerra Mundial.

Dessa forma, ao analisarmos o pensamento *comunitarista*, em oposição às teorias *universalistas*, pode-se perceber também, que esta corrente teórica centra-se na concepção de que a comunidade/Estado não consiste ser um aparelho político-administrativo “mau”, voltado para o desenvolvimento de estruturas de dominação que remontam aos paternalismos do período feudal (WEBER, 2004, vol.II p. 233-287). Muito pelo contrário, é-se apercebido que o seio do Estado consiste ser justamente o meio *par excellence* de resolução das questões que envolvem o poder político que busca garantir o bem-estar (KYMLICKA, 2003, p. 292-293) de forma coletivizada, através do exercício da cidadania<sup>7</sup>.

Assim, distintamente do *universalismo*, o *comunitarismo* não acredita que o sistema jurídico e o sentimento de cidadania devam buscar estabelecer uma *igualdade* que, ao fim e ao cabo, é imposta “de cima para baixo”, igualando aqueles indivíduos que muitas vezes não o são simplesmente porque o Estado-Leviatã os impõe um mínimo comum a ser partilhado (HELD; MCGREW, 2001, p. 81). Nesta teoria social,

---

<sup>6</sup> Entendemos por *multiculturalismo* como uma situação de convívio entre culturas de distintas origens étnicas num mesmo território, sendo as mesmas orientadas por um mínimo de justiça comum as mesmas (KYMLICKA, 1996, p. 34-36).

<sup>7</sup> Anthony Giddens, todavia, aponta que essa concepção de comunidade possui seus déficits sociológicos característicos, levando a esfera local do âmbito da integração política à sua própria dissolução. Como é destacado por este autor: “quando se tornam fortes demais, as comunidades engendram identidades políticas, e com isto criam o potencial para a divisão ou mesmo a desintegração social” (GIDDENS, 2001, p. 69).

as estruturas de auxílio social são muitas vezes embasadas em preceitos da tradição histórico-cultural da comunidade em que as mesmas são discutidas.

A preponderância da esfera *local* ante a esfera *global* – que consiste ser uma importante segunda característica desta teoria –, aponta para a constatação de que os contratos sociais são estabelecidos em pactos que prezam pela igualdade *de fato* entre os indivíduos, mediante a participação dos mesmos à vida política de sua comunidade. Essa situação se opõe aos preceitos *universalistas*, donde a partilha de uma posição em que os indivíduos devem lutar para conseguir o direito a poderem eleger os seus representantes (MCPHERSON, 1994; SCHUMPETER, 1961). Esse fato vem a garantir aos *comunitaristas*, por conseguinte, a concepção do fenômeno da cidadania a partir de uma perspectiva bastante rousseauiana. Em outras palavras, só pode ser considerado como cidadão quem participa ativamente da vida política da comunidade (ROUSSEAU, 1995, p. 82; p. 87; p. 89), mediante a constatação de que os mesmos partilham um *sentimento* de comprometimento coletivo para com o bem-estar coletivo. A cidadania, assim, é mais do que um mero *status*. A cidadania é um *sentimento* de partilha de um bem comum que garante a coesão do grupo em torno de um item comum a todos, configurando uma identidade coletiva.

Todavia, a luta entre *universalistas* e *comunitaristas* não se encerra apenas na concepção de um Estado que pode vir a ser reduzido ou ampliado no que se refere a sua funcionalidade de garantir ou não os direitos dos sujeitos. O Estado é avaliado na sua capacidade de manter – ou não – um contrato social que garanta aos indivíduos elementos situados para além dos direitos de primeira e segunda geração, como a capacidade dos sujeitos perpetuarem o regime político que vivenciam às gerações futuras. Essa situação induz-nos à contemplação de duas análises distintas quanto às relações estabelecidas entre os sujeitos e o Estado, que são mediadas pelos direitos civis, políticos e sociais. Estes direitos, por sua vez, são garantidos pelo Estado aos seus membros sob o signo da cidadania. Contudo, as formas pelas quais estes direitos são redistribuídos pelo Estado a partir das perspectivas *universalista* e *comunitarista*. Cabe-nos, assim, apontar como esse processo de redistribuição é efetuado nestas duas correntes teóricas, sendo esta a tarefa que executaremos a seguir.

### 1.2.1 O conceito de cidadania para os universalistas

No que se refere à posição dos *universalistas*, valores sociais como “a idéia de liberdade de consciência, respeito pelos direitos do indivíduo e desconfiança frente à ameaça de um Estado paternalista” (GONÇALVES, 1998, p. 01)<sup>8</sup> mostram-se pulsantes nos escritos de vários teóricos desta corrente. As estruturas de auxílio social, conforme aponta esta perspectiva teórica, mostram-se como resquícios das estruturas de dominação feudal, onde os contratos sociais são construídos em pactos firmados em condições desiguais de *status* social, que tendem a se manter *ad tempore* (CORTINA, 2005; WEBER, vol.II, p. 288-307). A inexistência de uma estrutura de assistência social permite o pleno desenvolvimento cognitivo e moral dos seres humanos. Isto porque o desenvolvimento pessoal do sujeito ocorre apenas mediante a garantia de um conjunto mínimo de direitos voltados à defesa dos interesses pessoais de cada indivíduo, como as possibilidades de ser livre, seja para manifestar as suas idéias, seja para escolher o rumo de sua vida. O que aponta, por sua vez, para três observações importantes.

A primeira destas observações pode ser descrita nos seguintes termos: as filosofias *universalistas* buscam o estabelecimento de certo *contrato social* que permita o desenvolvimento cognitivo e moral dos indivíduos de forma indistinta, isto é, independente da bandeira, da raça ou da etnia a que pertença (KYMLICKA, 1996a, p. 98). O *universalismo* ao se comportar, de modo a estar orientado à constatação de que todos os seres humanos que compõe determinado Estado tendem a demonstrar os mesmos interesses independentemente de sua origem cultural. Isto ocorre porque, as filosofias *universalistas* reconhecem os homens como seres iguais a partir de suas condições morais e intelectuais (RICUPERATI, 2002, vol. I, p. 293). Fato que embasa o conceito de cidadania de caráter *universalista*, a partir da proposição de um mínimo comum a ser respeitado por todas as pessoas. O que leva-nos a aportar na segunda observação já sugerida anteriormente.

A segunda consideração refere-se, por sinal, à constatação lógica de que, se as pessoas tendem a conceber e a erigir suas sociedades a partir de elementos comuns a toda humanidade, logo, suas concepções de justiça partem de uma tentativa de se estabelecer o que seja universalmente reconhecido como *justo*. Em outras palavras, essa situação induz-nos a contemplação de um modelo de justiça, onde as diferenças entre os

---

<sup>8</sup> [http://www.bocc.ubi.pt/\\_esp/autor.php?codautor=24](http://www.bocc.ubi.pt/_esp/autor.php?codautor=24). Consultado no dia 03/02/2009.

indivíduos tendem a ser minimizadas a partir de uma concepção redistributiva dos direitos aos indivíduos (FRASER, 2007, p. 115). Portanto, à formação de um distinto eixo de desigualdades sociais entre os indivíduos tanto no que se refere às relações associativas que eles podem manter entre si, no campo sócio-econômico, quanto no campo das decisões políticas tomadas nas sociedades em que estes mesmos sujeitos se encontram (ADELANTADO; NOGUERA; RAMBLA, 2000, p. 38-39). O que vale como regra é o fato de que os dispositivos legais que efetivam as leis sejam capazes de zelar e “garantir a cada um, e de maneira igualitária a liberdade de escolher e de perseguir uma “vida boa”, nos limites do respeito de uma capacidade eqüitativa por parte dos outros” (GONÇALVES, 2002, p. 02). Isso leva-nos a constatar uma terceira – e importante – situação conclusiva, de que só pode ser considerado como *cidadão*, aquele indivíduo que tem garantido por lei, a possibilidade de ser reconhecido como um sujeito de igual possibilidade de atingir o seu ideal de vida, de forma pessoal, individualizada. Essa situação pressupõe que o mesmo possui acesso aos instrumentos políticos de sua sociedade, que garantem a possibilidade de os mesmos atingirem este ideal de boa vida, veiculados numa perspectiva liberal, pelo sufrágio eleitoral. Como é sugerido pela posição de José Álvaro Moisés (2005), ser cidadão numa perspectiva *universalista*:

Passou a ser visto como detentor de um *status* formal que reconhecia o seu pertencimento à comunidade política nacional e, ao mesmo tempo, assegurava o seu direito de participar da escolha de governos e de representantes (2005, p. 76-77).

Assim, o exercício da cidadania, na perspectiva *universalista*, se manifesta a partir da manutenção individual dos direitos civis e políticos de cada indivíduo sob a forma de *status*, para que o mesmo possa construir a sua própria condição de bem-estar social individualmente nas suas esferas de ação econômica, social e política. Porém, aqui cabe uma ressalva de atenção em relação àqueles que tendem a compreender o pensamento *universalista*, ainda como uma filosofia orientada apenas para o homem enquanto átomo único, no contexto de uma sociedade. Filósofos e cientistas sociais como Robert Dahl (2001), Norberto Bobbio (1984) e Will Kymlicka (1996a) apontam que juridicamente coletividades como minorias étnicas a exemplo de negros, indígenas, ciganos e etc., ou de gênero, como os homossexuais, também podem fazer uso dos

direitos civis e políticos amplamente defendidos no regime *universalista*. Situação que destoa dos preceitos comunitários em larga monta, como veremos a seguir.

### 1.2.2 O fenômeno da cidadania para os comunitaristas

Distintamente à postura *universalista*, onde os indivíduos têm de lutar para conseguir tudo o que necessitam ou desejam nas sociedades em que vivem, o mesmo não se processa no pensamento *comunitarista*. Nesta perspectiva teórica, a necessidade de que exista um instrumento político que regule as relações inter-pessoais, como uma cidadania baseada na igualdade de *status* não se faz necessário. No *comunitarismo*, o sentido da participação dos cidadãos à vida em sociedade é baseado na ação coletiva de todos os membros em prol do bem-estar coletivo, antes do bem-estar pessoal (HURREL, 1993, p. 75). Isso denota a existência de um *sentimento* de cidadania baseado na partilha de um ideal de bem comum. Conforme aponta Gonçalves (1998, p. 02):

O comunitarismo propõe que o indivíduo seja considerado [como] membro inserido numa comunidade política de iguais. E, para que exista um aperfeiçoamento da vida política na democracia, [o comunitarismo] exige uma cooperação social, um empenhamento público e participação política, isto é, formas de comportamento que ajudem ao enobrecimento da vida comunitária.

Assim, distintamente da perspectiva *universalista* – partidária de um contrato social que regula a sociedade como um meio onde se buscam ferramentas artificiais como votos e direitos para regular a competição entre os homens –, na teoria *comunitarista*, o objetivo e o sentido da vida em sociedade é essencialmente distinto. A função do contrato social firmado sob o signo da cidadania, salienta que esta práxis social encontre “*uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado de toda a força comum e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça a si mesmo permanecendo tão livre quanto antes*” (ROUSSEAU, 1995, p. 78)<sup>9</sup>.

Logo, a postura requerida por parte do cidadão, consiste ser uma preocupação mais centrada na busca do bem-estar coletivo, do que pela conquista de um sistema de regras que, não obrigatoriamente, são justas. Isso demanda uma posição característica dos *comunitaristas*, conforme aponta Nancy Fraser (2007, p. 115), de que os mesmos:

---

<sup>9</sup> Grifo nosso.

Rejeitam o “formalismo vazio” das abordagens distributivas [da justiça, pois] ao verem a ética como uma questão de vida, eles buscam promover as condições qualitativas do florescimento humano (conforme as entendem), em vez da fidelidade às exigências abstratas do tratamento igual.

Nesse sentido, é preciso destacar o seguinte aspecto à perspectiva *comunitarista*: nesta corrente teórica, o que importa para o pensamento social não é apenas o *status* de cidadão, garantido por certos aspectos jurídicos formais, que protegem os indivíduos, seus bens e seus direitos. Em verdade, o desenvolvimento, a aceitação e o respeito derivados de um sentimento de comprometimento de um indivíduo para com a sua comunidade política. Dessa forma, não é o *status* de cidadão o que importa. O que interessa é a existência de um *sentimento* de cidadania orientado pela constatação de que existe uma *identidade comum*. Assim é esta *identidade*, ou seja, a relação simétrica e estabelecida a partir da reciprocidade de ações entre os sujeitos, situada em um mesmo tempo no âmbito *individual* e no âmbito *coletivo*, que é responsável pela geração de uma comunidade política que passa a dotar de sentido a existência destas pessoas (BOBBIO; VIROLI, 2007; PUJALS, 2008). Desse modo, a *identidade* é reforçada toda vez em que o indivíduo sabe reconhecer o interesse dessa mesma comunidade, como *soberana* ante o seu interesse pessoal. O que leva a construção de um contrato social que visa, essencialmente, a manutenção da liberdade individual para que todo sujeito possa participar da vida política de sua comunidade, para que sua vontade, isto é, sua *opinião*, possa ser contida, certa vez ou outra, na opinião majoritária de sua associação civil.

Dessa forma, os direitos civis e políticos são tratados a partir de uma perspectiva distinta daquela que é desenvolvida em um regime *universalista*, pois, a defesa da propriedade e da liberdade de opinião, acrescidas do direito de deliberação, mantém-se em função de serem essenciais ao desenvolvimento e a manutenção do regime deliberativo comunitário (CORTINA, 2003). Estes direitos servem, antes de tudo, não apenas para garantir aos indivíduos à perseguição de seus ideais de boa-vida. O que fundamenta a existência destes direitos é o objetivo de que todos os indivíduos de uma determinada comunidade possam buscar de forma coletivizada, a construção de uma *situação de bem-estar* que possa ser ofertado a todos os homens de uma determinada comunidade. E este bem-estar deve ocorrer de forma indistinta à quantidade de bens que estes sujeitos possuem. O que denota, por conseguinte, a virtual inexistência de eixos de desigualdade entre os indivíduos.

Esta posição descrita no parágrafo acima, em muito remonta a idéia de bem-estar social proposta por Thomas Marshall, que encontra equivalência em outros escritos da corrente *comunitarista*. A busca pela defesa dos direitos de primeira e segunda geração, através dos direitos voltados à participação do indivíduo à riqueza produzida em uma sociedade, que eram garantidos sob a forma de *direitos sociais* (MARSHALL, 1967, p. 73; p. 76). Estes direitos, por sua vez, ainda são utilizados na atualidade, como referências magnas às questões que envolvem o sentimento de cidadania e a busca pelo bem-estar coletivo. Isto ocorre a partir do acionamento de dispositivos legais como as *políticas sociais*, para se efetivar os direitos civis, políticos e sociais dos cidadãos. Isto porque a participação ativa da vida política da comunidade em que um indivíduo se encontra, não é apenas uma pré-condição de existência de cada ser humano. A participação à vida política da comunidade é, na realidade, uma pré-condição necessária para que o indivíduo adquira a sua *liberdade*, isto é, para que o indivíduo faça uso de seus direitos civis, como modo para alcançar a sua própria autonomia de forma responsável. Isso denota o sentido da práxis cidadã como uma via pela qual o sujeito pode saciar seus interesses pessoais, sem se sobrepor às decisões tomadas de forma coletiva e soberanamente.

Dessa forma, o sentimento de *liberdade* dos teóricos *comunitaristas*, antes de tudo, adquire o sentido de uma liberdade “pública”, isto é, como uma “liberdade” voltada para as atividades a serem tomadas em coletivo e, *jamais*, centradas exclusivamente numa perspectiva individualista.

Todavia, este complexo debate entre defensores do neoliberalismo e os defensores de modelos de Estado de bem-estar resultaram frutíferos não apenas na medida em que a discussão fora atingindo novos patamares de argumentação a partir de uma complexa revisão dos direitos políticos, civis e sociais até então existentes. As grandes questões que serviram e ainda servem para re-orientar o debate encontram-se justamente em problemas outrora praticamente inexistentes e que acabaram por adquirir um maior vulto por causa da globalização (ORTIZ, 1994).

Diante disso, um terceiro grupo de filósofos e cientistas sociais apercebeu-se que a contemplação de apenas uma concepção teórica para se operacionalizar as relações entre Estado e indivíduos, não seria suficiente para atender as demandas sociais e políticas de suas realidades. A estes filósofos e cientistas sociais, no mundo acadêmico, foi-lhes acometido o epíteto de *consensualistas* (CROCKER, 2003, p. 82). Isto porque

os mesmos percebem em suas reflexões, que é apenas a partir da existência de uma inter-relação entre as culturas, e as opiniões políticas em torno da busca pelo bem comum, que podemos buscar satisfazer as necessidades demandadas pelo conceito de cidadania através de políticas sociais mais coerentes com a nossa realidade globalizada e multiculturalista (BENHABIB, 2003, p. 27).

### ***1.3 A cidadania em uma perspectiva consensualista***

A certa distância das posições *comunitarista* e *universalista* surgem os *consensualistas*. Estes teóricos, conforme Crocker (2003, p. 82) partem de uma posição teórica onde:

A ética do desenvolvimento deveria forçar um consenso intercultural, em que a própria liberdade de uma sociedade para estabelecer eleições de desenvolvimento fosse única dentre a pluralidade de normas fundamentais as quais fossem suficientemente gerais não apenas para permitir, como também para *requerer* sensibilidade às diferenças entre as sociedades<sup>10</sup>.

Essa posição mantida pelos consensualistas, pode ser considerada, em princípio, *contemporizadora*. Isso ocorre pelo fato de que o consenso obtido entre os distintos membros de uma sociedade para orientar a vida coletiva à realidade globalizada. Esta realidade cotidianamente interpola nas atividades humanas, ações e decisões políticas que lidam com questões, ao mesmo tempo, *locais* e *globais*. Estas questões apontam para enfoques de pesquisa bastante originais, sobre questões que são tratadas de maneira secundária às posições *comunitarista* e *universalista*. Dentre tais questões, pode-se apresentar, por exemplo, o problema de se pensar a *justiça* e o sentimento/*status* de cidadão em uma realidade em que as questões migratórias cada vez mais se demonstram recorrentes, consistindo ser verdadeiros problemas políticos para as comunidades locais. Essa situação ocorre quando as comunidades de origem e destino destes indivíduos têm de passar a re-discutir as políticas de emissão do *status de cidadão* aos migrantes, para que estes sujeito possam – ou não –, fazer uso de programas sociais oferecidos pelos Estados que os recebem (CORTINA, 2001, 2005; KYMLICKA, 1996a).

---

<sup>10</sup> Tradução livre. Grifado no original.

Em função deste problema recorrente que se apresenta às comunidades nacionais e internacionais, cientistas como as filósofas Nancy Fraser e Adela Cortina Orts, por exemplo, buscam estabelecer pontos de articulação entre as posições *universalista* e *comunitarista*, com a intenção de consolidar uma terceira posição a referenciar a discussão, sobre a relação dos indivíduos para com as suas sociedades. Estas articulações centram-se principalmente no que competem às possibilidades de os sujeitos reformularem seus modelos de justiça, seus eixos de desigualdade social e suas formas de conduta pessoal e coletiva, a serem desenvolvidas nas sociedades globalizadas atuais, sob o signo de um novo modelo de *cidadania*.

Todavia, isso não remonta a um modelo tradicional de cidadania, que tende a compreender o indivíduo como alguém preso à sua sociedade de origem, como nos casos do *universalismo* e do *comunitarismo*. A cidadania que se projeta, aqui, é uma *cidadania cosmopolita*, isto é, uma cidadania embasada em uma doutrina política “que nega as divisões territoriais e políticas (pátria, nação, Estado), afirmando o direito do homem, particularmente o intelectual, a definir-se como cidadão do mundo.” (RICUPERATI, 2002, vol. I, p. 293). Em outras palavras, *ser cidadão* não é se preocupar apenas com o que afeta diretamente a humanidade do lugar em que se vive como alegam os *comunitaristas*. É preocupar-se, inclusive, com as deliberações e as conseqüências que as mesmas podem ter sobre outras humanidades, em lugares distintos àquele em que se vive como propõem os *universalistas*. Isto é ser um *cidadão cosmopolita*, na perspectiva *consensualista* (CORTINA, 2005, p. 200; p. 201-202).

Assim, na teoria da *cidadania cosmopolita* de Cortina (2005, p. 199), em especial, uma vez que todos os seres humanos, sem exceção, vivem no mesmo planeta, em sociedades que se aproximam cada vez mais pela mundialização da economia (CORTINA, 2005, p. 206; CHESNAIS, 1996), as relações sociais entre os homens devem ser orientadas apenas por padrões de comportamento éticos a serem utilizados por todos (HELD; MCGREW, 2001, p. 84). É preciso que se desenvolvam também, novas regras políticas universais que orientem este proceder dos homens a um regime de bem-estar generalizado entre os indivíduos sendo que as peculiaridades sociais e culturais da esfera local não devem ser esquecidas sendo mantidos no âmbito privado. Ponto que consiste ser, na visão de Cortina (2006a, 2006b, 2008), o ápice da vida em sociedade. Isto porque, estabelece-se, assim, um padrão de comportamento social a ser universalmente reconhecido por todos os seres humanos como digno e aceito e que, por

esse motivo, deve ser usufruído por todos, indistintamente de suas origens étnico-culturais, ou sócio-econômicas. Essa situação no campo teórico das políticas sociais vem a corresponder, de certo modo, a proposição de uma nova concepção de *direitos sociais*, possuidores de um sentido parcialmente distinto àqueles projetados por Thomas Marshall.

Dessa forma, a *cidadania cosmopolita*, formulada no contexto *consensualista*, é um conceito que se propõe exercer o papel de mediador nas relações dos indivíduos entre si, bem como nas relações dos indivíduos para com as instituições, a partir do estabelecimento de um duplo objetivo (CORTINA, 2005, p. 200). O primeiro objetivo é o de conceber o mundo como uma grande comunidade isto é, como uma *aldeia global* (2005, p. 206). Isso ocorre ante a mundialização da economia (CHESNAIS, 1996) e a mundialização da cultura (ORTIZ, 1994), que orientam a humanidade para o aprofundamento da integração dos indivíduos através de produtos e símbolos veiculados principalmente pelo mercado (MOREIRA, 2008, p. 31-33)<sup>11</sup>. Já o segundo objetivo é o de conceber o homem como agente capaz de exercer sua *autonomia* no mundo empírico, de ser um “sujeito autônomo, que exerce sua autonomia nos distintos âmbitos da vida social tendo em vista suas peculiaridades” (CORTINA, 2001, p. 128).

Essas “peculiaridades” são entendidas aqui, não apenas como as especificidades típicas da identidade étnica ou pessoal de cada cidadão. Mas, principalmente, como as regras do jogo político do local em que vive que lho permitem construir os direitos civis e os direitos sociais que usufruem a partir do exercício de seus direitos políticos.

#### ***1.4 O desafio de vivenciar a cidadania cosmopolita na globalização***

Postas as posições gerais das linhas, *universalista*, *comunitarista* e *consensualista*, torna-se imperioso reorientá-las à observação de nossa realidade atual, que se remonta a um mundo globalizado, e à necessidade de se repensar a cidadania em função dessa situação. Assim, é importante termos em vista a pertinente observação feita pelos *consensualistas*, sobre as limitações teóricas das correntes, *universalista* e *comunitarista*.

---

<sup>11</sup> [http://www.uniesp.edu.br/revista/revista6/pub\\_artigos.asp](http://www.uniesp.edu.br/revista/revista6/pub_artigos.asp). Consultado em 20/12/2008.

Desse modo, na atualidade, pensar a cidadania apenas em nível estrito de *status social*, como preconizam os *universalistas*, é creditar grande razão à postura *comunitarista*, que critica em larga monta o fato pelo qual a luta pelo *status*, faz com que os homens desenvolvam uma postura de desinteresse à vida em sociedade (CORTINA, 2005, p. 62-63). O que enfraquece os laços que os unem à coletividade em que se encontram, sejam eles *legais* como os direitos civis e políticos oferecidos pela comunidade, sejam eles laços *identitários/culturais*, os quais só sobrevivem quando os indivíduos compartilham e mantêm os bens simbólicos de seu meio social, quando eles são perpetuados pela tradição (BAUMAN, 2003, p. 18; GONÇALVES, 1998, p. 07).

Todavia, a postura *comunitarista* não escapa das mordazes e pertinentes críticas a ela também dirigidas. A crença de que os interesses da coletividade são sempre superiores aos interesses individuais comporta, de certo modo, um desrespeito aos direitos individuais. Isto porque, conforme alguns de seus críticos *consensualistas* e *universalistas*, nem todos os valores das comunidades permitem ao homem transformar-se em um ser completo, através do exercício da política (CORTINA, 2005; FRASER, 2007; HAYEK, 1990; KYMLICKA, 1996a, b). A *tradição* de uma coletividade, muitas vezes não é democrática, e sequer pode vir a reconhecer a existência de uma situação de desigualdade social. O que denota o fato de que não se torna lícito ao sujeito questionar e buscar melhorar tanto o seu bem-estar pessoal, quanto o bem-estar de sua coletividade, através do exercício de sua autonomia (BENHABIB, 2003, p. 40; GONÇALVES, 1998, p. 06).

A existência de uma realidade complexa requer nos debates políticos contemporâneos, posturas menos extremadas. É preciso que existam posturas políticas centradas em uma perspectiva teórica que busque articular entre si, pontos outrora intangíveis, como um conceito de cidadania, que não se restrinja mais aos membros de uma comunidade específica (FRASER, 2007). É preciso pensar – conforme preconizam os teóricos *consensualistas* –, em uma cidadania capaz de articular elemento dos locais de origem dos sujeitos, e de destino, que articule o *local* ao *global* (HELD; MCGREW, 2001, p. 95).

Em suma, tendo em vista a nossa realidade atual, é preciso pensar um modelo de cidadania que se saiba *cosmopolita*, conforme advogam os cientistas sociais e filósofos partidários de uma teoria *consensualista*. E a proposta de cidadania de Adela Cortina Orts, neste sentido, torna-se bastante emblemática no contexto da teoria *consensualista*,

justamente porque sua teoria da cidadania busca articular, estas duas esferas políticas, em princípio, antagônicas que, na atualidade mostram-se, em verdade, *complementares*.

No entanto, deve-se pensar em apresentar a teoria da cidadania cosmopolita de Adela Cortina, não simplesmente pelo fato de que sua teoria aparentemente se adapta a nossa realidade globalizada. A análise desta teoria ocorre sob a óptica de quem busca aproveitar determinados princípios teóricos que fundamentam esta teoria, para perceber e avaliar a possibilidade de tornar este modelo de cidadania, uma realidade, a exemplo do que o sociólogo inglês Thomas Marshall conseguiu fazer com o seu modelo de cidadania social. Isso demonstra a importância da teoria da cidadania de Marshall – enquanto referencial teórico –, para se comparar o modelo de cidadania que se pretende analisar na presente dissertação.

Posto que Thomas Marshall conseguiu efetivar sua teoria cívica, através de um modelo de cidadania baseado no usufruto de um pacote de direitos jamais cogitados em serem aproximados antes da segunda metade do século XX, todavia, seu modelo de cidadania tornou-se uma realidade. Principalmente, quando sua teoria foi veiculada sob a forma de políticas estatais de cunho social, por vários Estados nacionais, e dirigidos por estes a todas as classes sociais de suas sociedades (BEHRING; BOSCHETTI, 2006).

Nesse sentido, será com este mesmo proceder de Marshall, que acreditamos ser necessário analisar o modelo de cidadania cosmopolita de Adela Cortina: estudar uma teoria, com o objetivo de buscar os elementos necessários para a construção de uma situação de bem-estar hoje. Conquanto que, para isso, tenhamos de inserir uma única variável que, no entanto, faz toda a diferença – e, em partes, a originalidade deste estudo: *pensar este projeto de bem-estar coletivo em uma realidade globalizada, a partir do campo das políticas sociais*.

Assim, para atingir este objetivo, por questão de metodologia, não analisaremos inicialmente a teoria de Adela Cortina sem uma referência analítica. Por isso, no capítulo a seguir, será apontado de que modo Thomas Marshall estruturou e viabilizou o seu modelo de cidadania, a partir de uma perspectiva histórico-sociológica, para que, nos capítulos subseqüentes, seja possível trabalhar de forma mais pontual, a teoria da cidadania cosmopolita de Adela Cortina.

## ***CAPÍTULO II***

### **UMA REFERÊNCIA COMUNITÁRIA: THOMAS MARSHALL E SUA TEORIA DA CIDADANIA SOCIAL**

Como exposto no capítulo precedente, nesta parte do trabalho, buscar-se-á expor o modo pelo qual o modelo de cidadania social do sociólogo inglês Thomas Humphrey Marshall fora aplicado à realidade social do século XX, no contexto do imediato pós-II Guerra Mundial. Para tanto, fora adotado uma abordagem histórico-sociológica acerca da teoria social marshalliana, em função do contexto social e histórico em que o mesmo fora debatido e posto em vigência. Assim, será apontado a seguir (item 2.1) de que modo Thomas Marshall buscou endossar este modelo de organização social conhecido pelo nome de *cidadania social* vivenciada no regime de *bem-estar social*, a partir da exposição histórica narrada por pelo mesmo, sobre o processo de construção histórico-sociológica do conceito de cidadania. À continuação (item 2.2), apresentar-se-á dentro de uma perspectiva sociológica, o modo pelo qual se buscou efetivar o modelo de cidadania defendido por Thomas Marshall no *Welfare State*, e que serve de referência na atualidade, para se pensar todas as teorias da cidadania hoje desenvolvidas a partir de três momentos. No primeiro, será demonstrada a formulação histórica da luta pelos direitos civis e políticos na realidade inglesa, entre os séculos XVIII-XIX (item 2.2.1). A seguir (item 2.2.2), expor-se-á o impacto que o sufrágio eleitoral teve por sobre o campo dos direitos civis e políticos, a partir da ampliação do sentimento de cidadania causada por esta ferramenta eleitoral. No terceiro momento (item 2.2.3), demonstrar-se-á o modo pelo qual Marshall sugere que a ação combinada entre a manutenção e a efetivação dos direitos civis e políticos associados à pressão eleitoral, que ajudou a

transformar antigos elementos assistenciais que negavam a cidadania (a *Poor Law*), em instrumentos de consolidação deste sentimento de pertença comunitária.

Aprofundando o papel que os direitos sociais exercem na comunidade, no terceiro tópico do presente capítulo (item 2.3), apontar-se-á – conforme a lógica de Marshall –, o modo pelo qual o *status social* tornou-se uma importante ferramenta teórico-sociológica para se consolidar um modelo de cidadania em um fenômeno social real durante as décadas de 1950-1970, no chamado *Welfare State*.

Por fim, à conclusão (item 2.4) demonstrar-se-á de que modo a junção entre os direitos civis, políticos e sociais consolidaram um cívico a partir dos dispositivos legais que permitiram sua manifestação: *as políticas sociais*.

## **2.1 O contexto histórico de uma teoria**

Com o retorno de um delicado sentimento de paz à Europa do imediato pós-II Guerra, foram poucos os cientistas sociais a analisarem os resultados de um complexo processo histórico-sociológico que se manifestou ainda em meados da primeira metade do século XIX, e que atingira seu ápice e declínio ainda nos primeiros anos que se seguiram após o final da guerra em 1945. A interligação entre fenômenos sociais de ordens política e econômica durante esse período, originou e assegurou a estabilidade – ainda que temporária –, de regimes democráticos e de modelos de comportamentos políticos outrora impensáveis no Ocidente. E um destes modelos de comportamento político, que permitiu a construção de um novo regime democrático, fora o modelo de *cidadania social* formulado pelo sociólogo inglês Thomas Humphrey Marshall. Seu modelo teórico buscou analisar um complexo problema da mentalidade liberal em vigência àquela época cujas conclusões viriam a remodelar as relações entre economia e sociedade que os Estados capitalistas articulariam entre as demandas por direitos, e as necessidades do mercado.

A reflexão estabelecida por Thomas Marshall sobre o *problema da igualdade social* (MARSHALL, 1967, p. 59) outrora tratado brevemente por um economista – Alfred Marshall –, foi estruturada em um momento histórico em que mundo se dividia ao escolher pela primazia dos interesses pessoais sobre os interesses coletivos, ou o

inverso. Situação que, ao longo de sua famosa palestra *Cidadania, Classe social e Status* (1967), Thomas Marshall tratará de alinhar sobre uma perspectiva mais moderada, inclinada a uma perspectiva social-democrata de funcionamento da sociedade (LÖWENTHAL, 1999, p. 158-161). Neste texto, Marshall trata de demonstrar sociologicamente como se pode manter o interesse individual dos indivíduos em uma sociedade capitalista, ao mesmo tempo em que esse pode incentivar estes sujeitos a colaborarem com o desenvolvimento social e econômico de sua comunidade (MARSHALL, 1967, p. 98). De fato, esta situação foi vivenciada em toda Europa que contou com o auxílio econômico concedido pelos Estados Unidos dos Presidentes Harry Truman e Eisenhower. Neste programa de auxílio social, as rendas distribuídas pelos Estados permitiram aos indivíduos investir novamente em seus desenvolvimentos econômicos, contanto que, à medida que fosse adquirindo condições de maior estabilidade, os mesmos pudessem retornar o dinheiro a eles concedido sob a forma de impostos. Estes, por sua vez, voltariam a ser re-investidos, em sua grande maioria, em programas sociais orientados para a assistência e desenvolvimento daqueles indivíduos e industriais que ainda não tinham se reerguido em função da crise sócio-econômica ainda manifesta em decorrência da II Guerra Mundial (DIVINE, 1992, p. 634; ADAMS, 1967, p. 129-130; HOBBSAWM, 1994, p. 237-238).

Este modelo de organização social fora perpetuado por duas décadas e meia sob o nome de *Estado de bem-estar social (Welfare State)*, cujo sucesso implicou não apenas na reorganização sócio-econômica dos membros das nações capitalistas européias afetadas pela II Guerra Mundial. Houve também um reforço dos laços sociais que uniam os indivíduos que moveram grandes esforços, tanto para o fim da guerra, quanto para o início da reconstrução de suas comunidades (COUTO, 2006, p. 66).

Assim, paralelamente, o plano para a reconstrução de uma Europa capitalista (BELLUZZO, 1995, p. 13-14) foi-se desenvolvendo uma categoria jurídica e social que mantinha estreitos os laços que vinculavam os indivíduos a suas comunidades nacionais sob o signo de um comportamento social bastante específico: a *cidadania social* (PEREIRA, 2008). O que torna, por sua vez, este modelo de comportamento social em uma referência sociológica atual para se pensar os fenômenos sociais que vinculam o comportamento individual aos processos políticos e econômicos coletivos que se manifestam às nações na atualidade, endossando a posição teórica *comunitarista*, apresentada no capítulo anterior. Todavia, para tanto, é preciso que, de antemão, seja

explicitado o que consiste ser este modelo de *cidadania social*. Tarefa que efetuaremos na continuação.

## ***2.2 A relação entre direitos e cidadania: o status social na perspectiva comunitarista***

Para mostrar o modo pelo qual o conceito de cidadania evoluiu na perspectiva histórico-sociológica de Thomas Marshall, e o modo pelo qual este conceito se correlacionou com os direitos civis, políticos e sociais, serão apresentados a seguir, três tópicos orientados em função de suas temporalidades históricas para melhor elucidar a teoria *comunitária* da cidadania social. Para tanto, iniciarei pelos processos históricos de longa duração<sup>12</sup> das lutas sociais travadas na Inglaterra entre os séculos XVIII e XIX (itens 2.2.1 e 2.2.2), até chegarmos ao ponto máximo deste fenômeno histórico que é a cidadania. Fenômeno social que se processou no século XX, a partir das reformas políticas efetuadas sobre a *Poor Law*<sup>13</sup> elisabetana, que veio a se transformar no gérmen dos direitos sociais, defendidos na teoria social marshalliana (item 2.2.3).

### **2.2.1 Thomas Marshall, a cidadania e a política no século XVIII**

Thomas Marshall em seu estudo sobre cidadania, *status* e classe social faz uma retomada histórica de longuíssima duração, ao demonstrar de que modo o conceito de cidadania evoluiu, desde meados do século XVIII até o início do século XX. Ação esta, que teve por objetivo demonstrar histórica e sociologicamente, de que modo os

---

<sup>12</sup> O termo *longa duração* será empregado aqui, conforme a definição do historiador inglês Peter Burke, que apresenta o surgimento deste conceito na famosa tese do historiador francês, Fernand Braudel sobre o Mediterrâneo à época de Felipe II (1983). Este apresenta o fato de que existe a possibilidade de se analisar e narrar fatos históricos que só conseguem apresentar mudanças de ordem política, econômica, social e/ou cultural em espaços temporais de um até dois séculos. Demonstrando assim, que existe a possibilidade de os atores sociais contemporâneos perceberem que, os fatos sociais não se limitam apenas a pequenos recortes temporais. Mas inclusive, que existem outros fenômenos históricos que só podem ser analisados mediante o estabelecimento de um recorte temporal mais amplo (BURKE, 1997, p. 45-78; p. 131).

<sup>13</sup> A *Poor Law* é conhecida também por “lei elisabetana”, pois sua formulação e efetivação ocorreram durante o reinado da Rainha Elisabeth I, filha de Henrique VIII da Dinastia Tudor, a partir da segunda metade do século XVI até 1603 (ANDERSON, 2004).

indivíduos de uma determinada humanidade, buscam manter os vínculos sociais que mantêm a sociedade em que vivem, unificada.

Inicialmente, em função da peculiaridade da História Inglesa ao contexto europeu dos séculos XVII e XVIII, Thomas Marshall aponta que o primeiro passo para se adquirir o *status* de cidadão, na Inglaterra, foram às conquistas dos direitos civis ainda em meados dos 1700 (COUTO, 2006, p. 50). Época em que uma importante ruptura histórica fora traçada entre os vínculos que mantinham os aspectos das sociedades feudal e absolutista, a uma nação que já começava a engatinhar rumo à contemporaneidade. Com a conquista dos direitos civis por parte da população pobre inglesa, o principal fator de diferenciação social que caracterizavam os regimes, feudal e absolutista, passa por uma profunda transformação em nível de significado, que remodelou, inclusive, a lógica do regime político vivenciado em pleno século XIX (THOMPSON, 1998, p. 44-45). O *status* social que antigamente distinguia os nobres, da burguesia industrial e comercial e da plebe, passa a se referir não mais a um elemento de distinção social, que legitimava a desigualdade social existente, em função da atividade que cada um destes grupos sociais desempenhava na sociedade inglesa daquela época. O *status* passa a se referir agora a um elemento de afirmação de certa *igualdade social* existente, comum a todos os membros da sociedade inglesa, a saber, a partir da contribuição e da participação que cada indivíduo possuía na vida cotidiana de sua comunidade (MARSHALL, 1967, p. 65). Esse fato se manifestou, mesmo quando administrando estruturas sócio-econômicas de auxílio social, como a *Poor Law*, que resistiu rudemente ao processo de mercantilização da sociedade inglesa ao longo de todo século XVIII e XIX.

Porém, este processo de vivência comunitária da vida política das vilas, aldeias e cidades por parte dos indivíduos, foi logo posto a termo em função de um duplo aspecto sócio-histórico que se consolidou a Inglaterra do século XVIII, cujas origens remontam a meados do século XII: a fusão geográfica da coroa inglesa, seguida da separação funcional das estruturas burocráticas do Estado Absolutista britânico (ANDERSON, 2004, p. 141-142; MARSHALL, 1967, p. 64-65).

Com o surgimento dos primeiros Parlamentos, ainda no século XII, a administração real inglesa fora consolidada de “cima para baixo” com o apoio das nobrezas locais. Estes, inicialmente, legislavam e executavam as determinações tomadas na Câmara, a partir do emprego do direito consuetudinário (ANDERSON, 2004, p.

113), que teve sua existência assegurada até meados do século XVIII. Esse foi um período em que filósofos como John Locke e o Barão de Montesquieu começam a apontar em suas teorias para profundas e necessárias rupturas a ordem social. Porém, tais “rupturas” de ordem fática que já se mostravam em andamento na sociedade inglesa, desde longa data (STONE, 2000; MCPHERSON, 1979).

Assim, com o aumento da complexidade das relações sociais, houve o surgimento de novas categorias sociais, sendo este aspecto acompanhado por um aumento significativo no processo de relação social entre os indivíduos, através dos quesitos legais, inclusive no campo produtivo da sociedade inglesa (MARSHALL, 1967, p. 65). O direito consuetudinário local já não era mais o suficiente para regular as relações entre nobres, capitalistas e trabalhadores. O Parlamento já começava a se apresentar como um administrador que não dava conta da gestão dos três poderes em suas mãos. Assim, aos poucos, ao longo do século XVIII, os três poderes se desligaram um dos outros, mantendo certa equidade entre eles, permitindo, o ressurgimento do sentimento de cidadania no Ocidente.

Conforme aponta Thomas Marshall, mesmo com a ocorrência de um “divórcio”, tão completo entre os três poderes nas mãos do Parlamento, os três elementos que compõem o conceito de cidadania, isto é, os direitos civis, políticos e sociais, podem ser facilmente historicizáveis. Para tanto, esta narrativa histórica deve ser construída a partir dos três séculos que se seguiram aos primeiros anos do século XVIII (MARSHALL, 1967, p. 66).

Com o avanço da indústria capitalista no século XVIII e o surgimento de cidades aos redores destas fábricas (MANTOUX, 1962), um novo grupo de direitos voltados aos trabalhadores teve de ser desenvolvido, como a reformulação do sistema judiciário consuetudinário, que passava, agora, a contar com o mecanismo legal do *Habeas Corpus*, e o desenvolvimento de direitos como a abolição da censura de imprensa. Os antigos vilões rurais, que vinham para trabalhar nas indústrias, ganhavam, agora, algo que jamais fora cogitado no contrato feudal: o direito a liberdade de expressão que consolidava em si, a primeira grande conquista dos direitos civis no Ocidente (MARX, 1984). Essa situação significava para os trabalhadores a conquista de um dos primeiros direitos individuais a eles outorgados, que permitia também, aos antigos vilões o fato deles poderem estabelecer os seus contratos de trabalho conforme seus interesses particulares (THOMPSON, 1998). Esse processo social, por sua vez, passava a

reformular o *status* de desigualdade socialmente aceita da lógica feudal-absolutista, para um *status* que igualava os indivíduos a partir da possibilidade de exporem suas idéias em um mesmo patamar de igualdade (MARSHALL, 1967, p. 68; TAYLOR, 1997, p. 370; p. 379), inclusive para romperem o contrato que os vinculavam as suas terras de origem. Conforme aponta Marshall, “a liberdade que seus predecessores haviam conquistado pelo êxodo para as cidades passou a ser sua por direito” e assim, “os termos “liberdade” e “cidadania” [tornaram-se] semelhantes” (MARSHALL, 1967, p. 69)<sup>14</sup>. Assim, a possibilidade de o vilão não estar mais obrigado a cumprir determinado papel social em função de sua origem, passou a contemplar uma possibilidade de emancipação dos indivíduos de suas condições sociais, a partir do exercício de sua capacidade de escolha sobre o destino que ele próprio buscava seguir. Esta liberdade/sentimento de cidadania tornava-se manifesta no fato de este mesmo sujeito poder negociar o próprio contrato de trabalho a que ele poderia se vincular. Essa situação torna-se bastante nítida, a partir da observação feita pelo do historiador francês René Rémond (1976a, p. 104), ao notar que:

A revolução industrial modifica também as relações dos homens entre si. As máquinas [...], introduzem nas estruturas tradicionais a transformação do mapa da indústria, que agora se reagrupa [...] em torno das fontes de energia ou das matérias-primas, perto das cidades, porque necessita de uma mão-de-obra numerosa. [Sendo que] essa mão-de-obra, em geral, vem dos campos [...]. Esses operários de origem rural [...] não são contudo herdeiros diretos dos *compagnons* medievais ou dos artesãos das corporações: eles constituem uma classe inteiramente nova, uma realidade social original [...].

Dessa forma, com a reformulação de certas formas de relacionamento social entre os indivíduos a partir de uma ruptura na natureza das relações de trabalho, a sociedade inglesa do século XVIII, passou a vivenciar uma realidade impregnada de novos atores sociais. Estes sujeitos indicavam não apenas que uma ruptura sensível entre as ordens feudal e absolutista haviam se estabelecido a partir do conceito de *status* (KOSELLECK, 2006, p. 133-147). A emergência de novos atores indicava que um novo universo simbólico passava a se consolidar, reformulando todas as estruturas sociais, jurídicas e econômicas existentes na sociedade inglesa daquele período (TAYLOR, 2004, p. 69-101).

---

<sup>14</sup> Karl Marx fala sobre este mesmo processo social de emancipação do antigo vilão inglês que rumo para os centros industriais do final do século XVIII em seu famoso estudo “*A Assim Chamada Acumulação Primitiva*”, quando os mesmos passaram a se transformar nos primeiros trabalhadores industriais da História Contemporânea (1984, p. 269).

Contudo a reformulação do *status social* na sociedade inglesa não parou nas conquistas do século XVIII. Com a consolidação dos parques industriais ingleses e o aumento paulatino das populações vivendo nas cidades que foram se formando ao redor destas fábricas, a pressão exercida pelas suas demandas foram endossando cada vez mais a necessidade de um aumento no tipo e no número de direitos a serem outorgados aos indivíduos que passaram a viver nestas comunidades (CASTELL, 2000, p. 238-239). Assim, como aponta Marshall (1967, p. 69):

Quando os direitos civis ligados ao status de liberdade já haviam conquistado substância suficiente para justificar que se fale de um status geral de cidadania, o direito de liberdade se tornou universal, [e] a cidadania se transformou de uma instituição local, numa [instituição] nacional.

Nesse sentido, o aumento da demanda social por novos direitos, não pode ser considerado apenas como uma consequência do êxodo rural provocado pelo avanço das indústrias ao longo do século XVIII. O desenvolvimento dos direitos civis surge como consequências diretas do processo de reformulação do *status social*, no sentido de que os mesmos serviram de garantias de reconhecimento – e, portanto, de *proteção* – destes sujeitos como membros de uma nova comunidade política e econômica (TAYLOR, 2004, p. 75-77).

Fato que levou os direitos políticos acompanharem a mesma evolução, ainda que em uma temporalidade um pouco distinta daquela que acometeu os direitos civis.

Dessa forma, mesmo com Thomas Marshall demonstrando que os direitos políticos dos indivíduos já existiam no século XVIII, todavia, eles eram mal distribuídos à população, principalmente no que se refere às questões que envolviam o *voto* (MARSHALL, 1967, p. 69). Como se sabe, historicamente, o sufrágio na Inglaterra obedecia a um sistema onde apenas o homem com determinadas posses podia usufruir do voto como recurso de manifestação política (MCPHERSON, 1994, p. 35-36; p. 49; p. 52). Situação que se prolongou ainda a primeira metade do século XIX em toda Inglaterra, até o desenvolvimento de novos sistemas de sufrágio eleitoral como aqueles desenvolvidos por Bentham (1974) e John Stuart Mill (2001), que destroem a emergência de uma segunda ruptura no processo de luta e defesa dos direitos civis, políticos e sociais dos indivíduos.

## 2.2.2 Sufrágio e cidadania no século XIX

Com o *sufurágio eleitoral* configurando um instrumento de exercício da cidadania no século XIX, podemos constatar – conforme a perspectiva de Thomas Marshall – o seguinte fato histórico na história do conceito (PALTÍ, 2001, p. 09) de cidadania na Inglaterra: os direitos políticos em um primeiro momento consistiam ser privilégio de um determinado estrato social terra-tenente ou capitalista. E este privilégio será constantemente reformulado através de vários projetos de leis até a ampliação do sufrágio a uma esfera universal a ser consolidada nos primeiros anos do século XX.

Essa luta política, no entanto, começa ainda nos idos de 1830 (CASTELL, 2000, p. 38), quando a Lei de 1832, abole o voto distrital, e busca a ampliação dos direitos de voto aos indivíduos que arrendavam e locavam terras de grandes capitalistas ou dos nobres (THOMPSON, 2001, p. 100-101). Nesse contexto, conforme as palavras do historiador inglês Edward Palmer Thompson (2001, p. 80), “nos compromissos decorrentes de 1688 e 1832, a burguesia industrial não conseguiu obter hegemonia incontestada nem refazer as instituições dominantes da sociedade à sua própria imagem”.

Assim, os vilões que outrora se resumiam as suas atividades servis, capitalizavam-se, e buscavam adquirir propriedades e *status* social a partir da efetivação de seus direitos civis. Estes sujeitos manifestavam-se desse modo, livremente, com respaldo das leis, para obter outro direito a ser enquadrado como prerrogativa básica da cidadania: a possibilidade de livre escolha daqueles homens que nos bancos da Câmara dos Comuns poderiam lutar pela defesa de seus direitos civis. Esse fato garantia aos novos proprietários a possibilidade também, deles poderem utilizar o voto como instrumento político para retirar da Câmara dos Comuns àqueles indivíduos que, no entanto, não faziam valer os votos a eles confiados (MARSHALL, 1967, p. 70; SCHUMPETER, 1961; WEBER, 2004, p. 569).

Dessa forma, é possível perceber na análise histórico-sociológica até aqui empreendida, um segundo elemento importante acerca da reformulação do papel do *status* social na Inglaterra, apontada por Thomas Marshall: com a conquista dos direitos políticos, isto é, com a conquista do direito de votar, para eleger o seu representante no poder, os indivíduos reforçavam cada vez mais o papel do *status* social (COUTO, 2006, p. 49; MARSHALL, 1967, p. 70). Isto ocorre porque o *status* que foi erigido a partir da conquista de direitos civis e políticos, como ferramenta de coesão social, reformulando

os pactos de reciprocidade entre os indivíduos da sociedade inglesa entre os séculos XVIII-XIX.

A possibilidade de considerar nobres, burgueses e plebeus, numa perspectiva de igualdade assegurada nos direitos civis, acabava por nivelar a todos estes indivíduos como proprietários em potencial, e não um proprietário *de fato*. O que demonstrava a manutenção, de certo modo, das desigualdades sociais, em nível da quantidade de posses adquiridas por um indivíduo (RÉMOND, 1976a, p. 44-46). Nesse sentido, a aquisição dos direitos políticos, acabavam por permitir a estes mesmos indivíduos a possibilidade de re-arranjarem os contratos que assinavam, endossando assim, o sentimento de liberdade individual que orientava o preceito da cidadania, sob o signo dos direitos civis (MARSHALL, 1967, p. 70). A função dos direitos políticos, nesta perspectiva, era de legitimar uma situação pré-existente nos direitos civis: não conceder um direito de propriedade aos indivíduos, mas sim, reconhecer que todo indivíduo é um *proprietário em potencial* (MCPHERSON, 1979, p. 281; TAYLOR, 1997, p. 218). Isso endossa a posição de que a cidadania consiste ser um *status* social diretamente vinculada à possibilidade de se obter propriedades e, conseqüentemente de se usufruir dos bens por elas produzidos. Essa situação originou, deste modo, uma situação de bem-estar individual baseada no princípio de saciedade de interesses egoísticos/pessoais, típicas do pensamento utilitarista que figurou como ideologia dominante em toda Inglaterra do século XIX e parte do século XX (BENTHAM, 1974, p. 22; MCPHERSON, 1994, p. 37; RÉMOND, 1976a, p. 26-27).

Assim, ainda que os direitos políticos tenham surgido historicamente como produtos secundários dos direitos civis (MARSHALL, 1967, p. 70), foram estes direitos que deram origem a uma importante conquista legal, dirigida a toda sociedade inglesa no final do século XIX (PAIM, 1998, p. 131-133; RODRIGUEZ, 1998, p. 53-56; THOMPSON, 2000, p. 80-81). Esta conquista foi conhecida pelo nome de *direitos sociais*, ou direitos de terceira geração, cujo desenvolvimento está mais diretamente vinculado aos processos econômicos que ocorreram em paralelo aos desenvolvimentos dos direitos civis e políticos, dos séculos XVIII-XIX; e cujas origens se encontram historicamente situados na *Poor Law* elisabetana.

### 2.2.3 Do século XVIII ao século XX: a reforma e a transformação da *Poor Law* em direitos sociais

A Lei dos Pobres (*Poor Law*), era uma instituição social criada nos altos escalões da política inglesa para regular os salários da plebe. Sua administração ocorria localmente (MARSHALL, 1967, p. 71). Esse hábito perdurou desde sua origem situada no século XVI, até meados dos séculos XVIII-XIX, quando uma forte contradição fora identificada e discutida na relação entre os direitos civis e a Lei dos Pobres (THOMPSON, 2001). Uma vez que a Lei dos Pobres regulava os salários dos trabalhadores, estes acabavam não podendo gozar da prerrogativa da liberdade auferida pelos direitos sociais, que acabava por permitir ao agente social negociar individualmente o seu contrato de trabalho, com o seu empregador.

Assim, a lei elisabetana que buscava minimizar os efeitos da pobreza, acabava, contudo, apontado para a negação da possibilidade de um indivíduo alcançar um *status* social de cidadão. Isto ocorria pelo fato de que ao fazer uso de um recurso de “assistência social”, o indivíduo atestava desse modo, a sua incapacidade de ser um proprietário em potencial, e de não ser capaz de exercitar a sua cidadania através do sufrágio. Consequentemente, a dependência de um determinado serviço de “assistência social” se reportava a um endosso da antiga ordem feudo-absolutista, onde o nobre – em função do contrato feudo-vassálico – era obrigado a tutelar aquele que se encontrava sob sua proteção, buscando preservar a ordem social de então (THOMPSON, 1998, p. 41-42).

Esta situação de tutela, no entanto, ocorria paralelamente ao novo regime político democrático que se gerava na transição do século XVIII para o século XIX, passava a contar com os direitos civis e políticos, sob o *status* da igualdade consolidado no conceito de cidadania. Este comportamento cívico, porém, acabava por refutar essa posição de tutela, justamente para estabelecer de forma pontual o rompimento entre o Antigo Regime e a era democrática que começava a se estruturar a partir dos ideais filosóficos liberais, surgidos na segunda metade do século XVIII e ao longo de todo século XIX (ANDERSON, 2008, p. 110).

Marshall aponta, no entanto, que os direitos sociais consolidados no século XX, partem de uma reformulação da *Poor Law*, sob o nome de *Sistema de Speenhamland*<sup>15</sup>,

---

<sup>15</sup> Para um maior aprofundamento sobre o *sistema de Speenhamland*, ver Mantoux (1962) e Dobb (1977).

já observados pelo historiador Karl Polanyi (MARSHALL, 1967, p. 71), e a partir dos *Factory Acts* (MARSHALL, 1967, p. 72). Estes dois sistemas políticos buscavam conciliar, no caso do primeiro, um salário-família coadunado ao direito de sustento (MARSHALL, 1967, p. 71) e, no caso do segundo, a partir da outorga de proteção de mulheres e crianças, em troca de seus *status* de cidadãos. Estas manobras políticas eram embasadas na lógica do *Poor Law* elisabetano de se manter o *status quo* que, no entanto, foram fadadas ao fracasso já que, em fins do século XIX “tais argumentos se tinham tornados obsoletos, e o código industrial se tornou um dos pilares do edifício de direitos sociais” (MARSHALL, 1967, p. 73).

No caso inglês, a partir de 1918, com a universalização do sufrágio para ambos os sexos (RÉMOND, 1976b, p. 57) e a abolição dos sistemas de assistência social baseada na troca dos direitos civis e políticos, a proteção às crianças cogitada nos *Factory Acts*, todavia, ainda é mantida na Inglaterra. Isto ocorre por uma razão simples, ao ver de Thomas Marshall, posto que este fato consiste ser um importante passo rumo ao desenvolvimento de outros serviços sociais a serem garantidos pelo Estado, como a educação, por exemplo. Conforme o autor (1967, p. 73):

A educação das crianças está diretamente relacionada com a cidadania, e, quando o Estado garante que todas as crianças serão educadas, este tem em mente, sem sombra de dúvida, as exigências e a natureza da cidadania. [O Estado] Está tentando estimular o desenvolvimento de cidadãos em formação. [O que leva a configuração do direito à educação como] [...] um direito social de cidadania genuíno porque o objetivo da educação durante a infância é moldar o adulto em perspectiva. Basicamente, deveria ser considerado não como o direito da criança frequentar a escola, mas como o direito do cidadão adulto ter sido educado. E, nesse ponto, não há nenhum conflito com os direitos civis do modo pelo qual são interpretados numa época de individualismos. Pois os direitos civis se destinam a ser utilizados por pessoas inteligentes e de bom senso que aprenderam a ler e escrever. A educação é um pré-requisito necessário da liberdade civil.

Na perspectiva de Thomas Marshall, o desenvolvimento de um serviço social universal como a educação, teria a função de se instrumentalizar o cidadão desde a sua infância, com o sentido de se capacitar este sujeito a fazer uso de seus direitos civis, políticos objetivando a aquisição de uma maior quantidade de direitos. Dessa forma, pode-se considerar, *inicialmente*, que os direitos sociais são resultantes das lutas dos indivíduos garantidos por seus direitos políticos tem por fim, não garantir aos indivíduos a possibilidade de contarem com o auxílio do Estado para sobreviverem. Pelo contrário, os direitos civis têm por finalidade ampliar o acesso aos núcleos de

cultura aos indivíduos, para que eles sejam capazes de lutar e ampliar seus direitos civis e políticos. Assim, a obrigação de uma educação pública universal tornou-se uma prerrogativa básica para a cidadania, em função de ser necessário que os indivíduos pudessem fazer bom uso de seus direitos civis e políticos, visando à estabilidade política da sociedade (BEHRING; BOSCHETTI, 2006). O que tornou a educação – gratuita e universal – um direito básico a todo e qualquer indivíduo para capacitá-lo ao exercício pleno de sua cidadania.

Nesse sentido, o direito social veio inicialmente a endossar, o fato de que a desigualdade econômica pode ser socialmente aceita, contanto que o Estado conceda a todos os seus membros, a possibilidade destes serem capacitados intelectualmente para fazerem bons usos de seus direitos civis e políticos (MARSHALL, 1967, p. 74). A consolidação da *igualdade* no acesso e usufruto dos direitos civis e políticos consolidam dessa forma, a transição da lógica feudo-absolutista onde o *status* social é legitimado pela desigualdade da origem social, em função da possibilidade de adquirir propriedades (MARX, 1984, p. 261-262). Dessa forma, o *status de cidadão* passa a se manifestar sob o signo da possibilidade de cada indivíduo que outrora se encontrava sob o jugo de um senhor feudal, de adquirir direitos que lhe garantam a possibilidade de concorrer com outros sujeitos, inclusive, e com seus antigos senhores em pé de igualdade. *Concorrência* que era garantida pelos direitos civis que os permitiam fazer usos destes mesmos direitos para atingirem suas aspirações pessoais, como o acesso à possibilidade de se tornarem proprietários, do mesmo modo que os membros dos estratos sociais mais abastados utilizavam em seus favores (THOMPSON, 1998, p. 41-43).

Assim a *igualdade social*, estabelece-se na possibilidade de poder consumir algo para poder demonstrar o seu *status* de proprietário em potencial ou, de proprietário de fato e, portanto, ser reconhecido como *cidadão*. O que vem a considerar o modelo de cidadania de Marshall como um modelo de cidadania alicerçado no poder de consumo de bens por parte dos indivíduos (BEHRING; BOSCHETTI, 2006).

Como já se salientou a lógica utilitarista de quantificação da felicidade a partir da riqueza acumulada por indivíduo (BENTHAM, 1974, p. 10; p. 22-24), não permitia apenas perceber o “grau de felicidade” pessoal que um indivíduo possuía a partir do volume de posses adquiridas. Dentro de uma perspectiva política, o axioma utilitarista da acumulação de riqueza, correspondia ao *status* social que um indivíduo podia obter

ao fazer uso de seus direitos civis, que lhe permitiam tornar-se um proprietário. Tal riqueza podia ser atingida a partir, também, do emprego dos direitos políticos de cada indivíduo, como ferramentas para se manobrar a política a seu favor, legitimando ou refutando uma lei ou um candidato que fosse contrário ou que lesassem seus interesses pessoais (MARSHALL, 1967, p. 68; MCPHERSON, 1994, p. 49; SCHUMPETER, 1961).

É a partir desta lógica, que Thomas Marshall busca conceituar a cidadania em sua teoria social. Para este autor, a cidadania consiste ser:

Um *status* concedido àqueles que são membros integrais de uma comunidade [...], aquele que possuem o *status* [e] são iguais com respeito aos direitos e obrigações pertinentes ao *status*. Não há nenhum princípio universal que determine o que estes direitos e obrigações serão, mas as sociedades nas quais a cidadania é uma instituição em desenvolvimento criam uma imagem de uma cidadania ideal em relação à qual a aspiração pode ser dirigida. A insistência em seguir o caminho assim determinado equivale a uma insistência por uma medida efetiva de igualdade, um enriquecimento da matéria-prima do *status* e um aumento no número daqueles a quem é conferido o *status* (MARSHALL, 1967, p. 76)<sup>16</sup>.

Assim, o fenômeno da cidadania na perspectiva de Marshall não é a eliminação das diferenças de classe, que implicariam no fim do regime capitalista. A cidadania, para Marshall consiste ser a existência de uma situação legal entre os distintos membros de uma sociedade, que lhes permite ter, um acesso igual às possibilidades de se ascender socialmente, mediante a partilha de bens comuns. Estes *bens comuns* são os direitos sociais que, como visto anteriormente, capacita os indivíduos a lutarem pelos seus direitos civis e políticos, reforçando seus laços comunitários.

Dessa forma, após a exposição histórico-sociológica descrita por Thomas Marshall, *ser cidadão*, é uma situação em que os membros de uma comunidade se reconhecem como iguais, *legalmente*, tanto em deveres quanto em direitos, ainda que materialmente não o sejam. E mais: a *igualdade* só se manifesta quando os indivíduos buscam se orientar por uma aspiração social comum que, nas sociedades capitalistas, caracteriza-se pelo processo de acumulação de bens materiais. Assim, ser cidadão não significa apenas o fato de um indivíduo se considerar igual à outra pessoa qualquer, sem diferenciar a sua condição de origem sócio-econômica (MARSHALL, 1967, p. 93). Em outras palavras, ser cidadão, é buscar através da *possibilidade* de se tornar proprietário, sê-lo de fato, para fazer com que seu *status social* seja valorizado (MARSHALL, 1967,

---

<sup>16</sup> Grifado no original.

p. 96). Assim, o *status de cidadão* fica consolidado sob o fundamento social da *igualdade* à condição de proprietário, ao passo em que uma estrutura social desigual – típica da ordem capitalista –, se mantém a partir da desigualdade em nível de *poder* dos indivíduos (MARSHALL, 1967, p. 79-80; WALZER, 2003, p. 26-35).

Porém, essa luta constante pela aquisição e universalização do *status* de cidadania, garantida pelos direitos civis e políticos, em fins do século XIX, não era o bastante para que estas idéias adquirissem peso político suficiente. Era preciso que se adquirissem os meios jurídicos e materiais necessários para se transformar estas idéias em situações concretas. Essa situação acabou desenvolvendo na sociedade inglesa daquela época “um interesse crescente pela igualdade como princípio de justiça social e uma consciência do fato de que o reconhecimento formal de uma capacidade igual no que diz respeito aos direitos não era suficiente” (MARSHALL, 1967, p. 83), principalmente em função da questão social que atingia os trabalhadores ingleses. Este “espírito de igualdade” fora fortemente influenciado pelos movimentos socialistas a partir de 1848 (PALMADE, 1988, p. 197). Nestes movimentos sociais os trabalhadores que começavam a aperceber-se que poderiam fazer uso de elementos típicos do pensamento liberal, para mudarem suas realidades sociais, donde Marshall é enfático ao demonstrar que (1967, p. 85):

Os direitos políticos da cidadania, ao contrário dos direitos civis, estavam repletos de ameaça potencial ao sistema capitalista, embora aqueles que estavam estendendo, de modo cauteloso, tais direitos às classes menos favorecidas provavelmente não tivessem plena consciência da magnitude de tal ameaça.

Contudo, com a expansão imperialista inglesa ao longo do século XIX, acrescida das graves crises econômicas que se manifestaram após 1850, a Inglaterra é forçada a rever sua administração pública, inclusive a reformular certos ideais sociais, como o *status* de cidadania vigente até então (PALMADE, 1988, p. 200-201; HOBSBAWM, 1986, p. 30; p. 162-163; p. 181-182; HOURANI, 2005, p. 362-364). Os trabalhadores buscavam uma melhora quantitativa e qualitativa de seu “*status* econômico” (MARSHALL, 1967, p. 86). Com isso, estes trabalhadores acabaram empregando seus direitos políticos, como uma “alavanca” para a conquista de novos direitos. A busca pela igualdade enquanto “justiça social” fora empreendida a partir do exercício dos direitos políticos dos indivíduos (MARSHALL, 1967, 86), pois:

Os direitos sociais pressupõem um direito absoluto a um determinado padrão de civilização que depende apenas do cumprimento das obrigações gerais da cidadania. O conteúdo dos mesmos não depende do valor econômico da reivindicação individual.

Os indivíduos, nesse sentido, manifestavam a necessidade de se estruturar um “dissídio coletivo genuíno por meio do qual, as forças econômicas num mercado livre tentam alcançar o equilíbrio e o uso de direitos civis coletivos para assegurar reivindicações básicas por elementos de justiça social” (MARSHALL, 1967, p. 86).

Assim, já na transição do século XIX para o século XX – em torno das décadas de 1870-1900 –, a busca por melhores condições de vida levou ao governo inglês a desenvolver uma série de pesquisas sociais (MARSHALL, 1967, p. 88), que consistiu ser o “primeiro grande avanço no campo dos direitos sociais [...] [que] acarretou [em] mudanças significativas no princípio igualitário como expresso na cidadania.” (MARSHALL, 1967, p. 88). O aumento na renda recebida pelos trabalhadores, seguida de um sistema de impostos diretos, coroados pela produção em massa, diminuiu em muito a clivagem social existente entre pobres e ricos na sociedade inglesa. Isso se deu pelo fato de que – na perspectiva de Marshall –, “a diminuição da desigualdade fortaleceu a luta por sua abolição, pelo menos com relação aos elementos essenciais do bem-estar social.” (MARSHALL, 1967, p. 88; MENGOZZI, vol. I, 2002, p. 357).

A possibilidade de tornar-se proprietário de algo, preconizado nos combates pelos direitos civis e políticos no início do século XIX, ia, aos poucos, se tornando uma realidade, ao passo em que também passava a integrar os direitos sociais – outrora marginalizados no ideário liberal –, ao *status de cidadão*. Criava-se, assim, “um direito universal a uma renda real” (MARSHALL, 1967, p. 88) que auxiliava o processo de erradicação da pobreza – sem vinculá-lo a um estigma – através de uma atitude reformista de todo edifício social (MARSHALL, 1967, p. 88-89). No entanto, para que isso ocorresse, todos os membros da sociedade deveriam contribuir através dos impostos para se atingir uma aspiração social aceita por todos os ingleses: a busca pela erradicação da pobreza.

Dessa forma, os indivíduos alcançavam a igualdade social através uma dupla via. Por um lado, todos os membros da sociedade inglesa tornavam-se iguais ao contribuírem através dos impostos para o desenvolvimento de estruturas de auxílio social aos mais pobres, para que eles pudessem consumir os bens produzidos, e gozarem do status de *cidadão*. Por outro lado, mesmo o pobre fazendo uso do direito ao acesso a

uma fonte de renda real, ela poderia ser obtida tanto por meio de seus esforços pessoais aplicada em determinada atividade produtiva, quanto através do acesso a uma pensão concedida pelo Estado em casos de velhice ou invalidez. Essa situação tornava o usuário deste benefício um cidadão justamente pelo fato dele poder consumir um determinado bem produzido, enquadrando-se assim, na categoria de proprietário – e, portanto, na categoria de indivíduo que fazia uso de seus direitos civis e políticos –, outorgando-lhe o *status* de cidadão (MARSHALL, 1967, p. 93). O que se estabelece, dessa forma, é uma superação do individualismo possessivo (MCPHERSON, 1979, p. 283), manifesto à sociedade inglesa do século XIX, em função da construção em estrutura social de cunho social-democrata, como de fato fora manifesta no *Estado de bem-estar* característico do século XX, donde:

As expectativas [pessoais] oficialmente reconhecidas como legítimas não são reivindicações que devam ser satisfeitas em cada caso quando apresentadas. Tornam-se, por assim dizer, detalhes de um plano de vida comunitária. A obrigação do Estado é para com a sociedade como um todo, cujo recurso no caso de não-cumprimento por parte do Estado de suas obrigações reside no Parlamento ou conselhos locais, e não para com os cidadãos individuais cujo recurso reside num tribunal de justiça ou, pelo menos, num tribunal quase-judicial. A manutenção de um equilíbrio razoável entre esses elementos coletivos e individuais dos direitos sociais é uma questão de importância vital para o Estado socialista democrático (MARSHALL, 1967, p. 96-97).

Assim, o Estado tornava-se um *Estado de bem-estar social*, ao garantir aos seus cidadãos, um mínimo “a ser gasto em bens e serviços essenciais [...]” (MARSHALL, 1967, p. 93) como saúde, educação, moradia, etc., indistintamente a todos os membros de uma sociedade (PEREIRA, 2008, p. 95-97). Construía-se assim, uma espécie de “seguro social”, onde os indivíduos ativos da sociedade fossem eles capitalistas ou trabalhadores, arcariam com os gastos existentes com os serviços sociais ofertados aos inválidos e aos idosos, ao passo em que quando chegassem à velhice, ou caso se tornassem inválidos, pudesse gozar estes benefícios sociais que seriam mantidos pelos seus descendentes.

Os direitos sociais, nesta perspectiva, se estruturavam dentro do *status* de cidadania, como o sentimento de igualdade garantido pelos direitos civis, voltado para o horizonte de que todo e qualquer membro da sociedade pudesse contar com estruturas de socorro quando se encontrasse em uma situação de risco. Em outras palavras, em frente a uma situação de penúria material que ameaçasse sua existência, o indivíduo

poderia fazer uso dos direitos sociais sem, no entanto, ser estigmatizado com a perda de seu *status* de cidadão, que goza de seus direitos civis e políticos.

Desta forma, todos os membros de uma comunidade partilham dos bens comuns socialmente produzidos, posto que todos participam da contribuição ao seguro-social, construído a partir da arrecadação de impostos. Nesta situação, todos os membros de uma sociedade se sentem em pé de igualdade para fazer uso dos direitos sociais, todos contribuem para a manutenção deste sistema político democrático (MCPHERSON, 1994, p. 51-52). O usufruto destas estruturas de auxílio busca reforçar, nesse sentido, o *status* de cidadão a partir do consumo de um determinado bem e/ou serviço social (MARSHALL, 1967, p. 94-95). Esta ação, na perspectiva de Marshall, reforça os vínculos sociais que os indivíduos possuem com a sua comunidade, através do incentivo ao consumo como forma de inclusão social, e de manutenção da estabilidade do contrato social em vigência.

### **2.3 Status e políticas sociais na teoria marshalliana: a cidadania no Welfare State**

A revisão histórico-sociológica acima apresentada da teoria de Thomas Marshall foi à base sociológica para o desenvolvimento e para a implementação do modelo econômico do Estado de bem-estar social idealizado por Keynes (BEHRING; BOSCHETTI, 2006, p. 101). Este modelo de cidadania se manteve durante duas décadas e meia (1950-1975), demonstrando empiricamente de que modo podem ser mantidas boas relações entre o mercado e a sociedade, sob o signo do *Welfare State*. Esta relação, no entanto, não esqueceu a necessidade de se contemplar e desenvolver políticas públicas e sociais voltadas para o bom funcionamento do Estado e da sociedade (BALDASSARRE, 2004, p. 23; p. 26).

O grande avanço deste modelo de gestão política não se deu apenas a partir do processo de financiamento promovido pelos Estados Unidos através do Plano Marshall, no imediato pós-II Guerra. Toda uma re-significação da vida política dos países que foram arrasados pela II Guerra Mundial – com exceção à União Soviética –, fora desenvolvidos e fomentados, a partir do conceito de cidadania, cujos limites foram

dados pelo economista Alfred Marshall, e delineados pelo sociólogo Thomas H. Marshall. Thomas Marshall ao analisar o conceito de cidadania formulado por Alfred, afirma que este (1967, p. 62-63):

Aceitava como certo e adequado um raio amplo de desigualdade quantitativa ou econômica entre o homem que era “por ocupação”, ao menos, um “cavalheiro” e o indivíduo que não o fosse. Podemos, penso eu, sem violentar o pensamento de Marshall, substituir a palavra “cavalheiro” pela expressão “civilizado”. Pois está claro que estava tomando como o padrão de vida civilizada as condições consideradas por sua geração como o padrão de vida apropriadas a um cavalheiro. Podemos ir mais adiante e dizer que a reivindicação de todos para gozar dessas condições é uma exigência para ser admitido numa participação na herança social, o que, por sua vez, significa uma reivindicação para serem admitidos como membros completos da sociedade, isto é, como cidadãos.

Tal é a hipótese sociológica latente no ensaio de Marshall. [Ela] Postula que há uma espécie de igualdade humana básica associada com o conceito de participação integral na comunidade – ou, como eu diria, de cidadania – o qual não é inconsistente com as desigualdades que diferenciam os vários níveis econômicos na sociedade. Em outras palavras, a desigualdade do sistema de classes sociais pode ser aceitável desde que a igualdade de cidadania seja reconhecida.

Após este longo trecho, percebe-se que o contorno apresentado por Alfred Marshall centra-se essencialmente na possibilidade de certos indivíduos em participarem da *herança social*. Em outras palavras, de uma riqueza acumulada com o passar das gerações que, sempre em uma geração vindoura, pode – e deve – ser distribuída dentre todos os membros de uma nação, através de serviços sociais universais, como a *educação*, apontada anteriormente (MARSHALL, 1967, p. 61; p. 73; p. 76).

Nesse sentido, o *sentimento de pertença* (CORTINA, 2005) numa perspectiva *comunitária* dar-se-ia a partir de um acesso a um serviço socialmente ofertado a todos os membros de uma comunidade. Fato que se encontra manifesto mediante a proposição de um corolário de símbolos universais reconhecidos pelos mesmos, no intento de reforçar a coesão do grupo – ainda que uma diferença de classes fosse mantida no seio da sociedade. Daí, a necessidade dos agentes que compusessem uma determinada coletividade, de pensarem a si próprios não apenas enquanto um povo. Mas sim, enquanto uma *nação* que se encontra unificada a partir de laços políticos comuns que mantém a coesão social, e que possuem dispositivos legais para fazer com que o serviço social ofertado pelo Estado, seja efetivado, dando *corpus* ao *status* de cidadão (HABERMAS, 2000, p. 24; MARSHALL, 1967, p. 94; p. 96; p. 103; p. 107).

Nesse sentido, percebemos que o acesso a um *serviço social* garantido pelo Estado consiste ser o *diferencial* no novo jogo das relações sociais no início do século XX, principalmente, no pós-II Guerra. Período no qual esta prática social será a base fundamental para a reorganização de várias sociedades ocidentais, em função de um novo condicionante jurídico: *a cidadania*. Mas de que forma o uso de um *serviço social* estatal e a *cidadania* se relacionam no pensamento marshalliano? Podemos afirmar que a base desta relação centra-se em um condicionante específico: através de *políticas sociais* orientadas para a aquisição, e conseqüente à efetivação do *status social* (MARSHALL, 1967, p. 96).

Todavia, cabe ressaltar, inicialmente, que o conceito de *políticas sociais*, no pensamento de Thomas Marshall, não se encontra plenamente definido em uma parte, ou um trecho específico de sua palestra. O conceito de *políticas sociais* só consegue ser compreendido no conjunto da obra, donde tais políticas aparentam ser recursos jurídico-administrativos desenvolvidos pelo Estado, a partir da pressão coletiva dos indivíduos. Contexto no qual estes sujeitos fazem valer os seus direitos civis e políticos, orientando sua demanda à satisfação de certas necessidades básicas de sua coletividade, a exemplo de uma demanda por uma educação, ou saúde pública de qualidade.

Assim, a teoria social de Marshall aponta à introdução de um novo comportamento cívico inexistente até então, nos países orientados por uma mentalidade liberal-utilitarista, como a Inglaterra de sua época, a saber, a relação entre *direitos e obrigações* em função da posse de determinado *status social*. Comportamento que possibilitou a construção de dispositivos legais que efetivam os direitos de primeira, segunda e terceira gerações, conhecidos pelo nome de *políticas sociais*, outrora inexistentes no continente europeu.

A originalidade da teoria marshalliana, dessa forma, está no fato de que, quando o Estado formalmente reconhece os direitos civis e políticos dos cidadãos, tem-se por fato que se acaba por desenvolver e pôr em prática, um novo contrato social, onde o cidadão deve retribuir o reconhecimento que lhe é conferido, através da tributação de impostos. Estes, por sua vez, não são utilizados apenas para a manutenção do aparelho burocrático-administrativo do Estado. Tais recursos retornam às mãos do contribuinte, através dos resultados das pressões coletivas dos cidadãos através de seus direitos civis e políticos, que acabam por gerar a conquista de novas políticas sociais, voltadas para o bem-estar coletivo (MARSHALL, 1967, p. 86; p. 94). Por sua vez, estas conquistas

transformam-se em novos direitos civis, políticos e sociais a serem usufruídos por estes indivíduos, e por seus descendentes.

Contudo, o que se cabe ressaltar é que o bem-estar em si, não é ofertado pelo Estado aos cidadãos, como um simples “troféu” ao conjunto da sociedade a partir do emprego de seus esforços coletivos para se conseguir a satisfação de uma necessidade sócio-econômica. As políticas de bem-estar coletivo são dispositivos políticos que, na realidade, buscam efetivar os direitos civis e políticos, no sentido de buscar manter a estabilidade das sociedades liberais através da aquisição contínua de novos direitos (COUTO, 2006; PEREIRA, 2008). As políticas que efetivam os serviços sociais tendo em vista a estruturação de um Estado de bem-estar são na realidade, estruturas políticas que tendem tornar cada membro da sociedade, não em proprietário em potencial. Mas sim, em proprietários *de fato* (MARSHALL, 1967, p. 94-95). E por isso – conforme a interpretação obtida dos escritos de Marshall –, que os serviços de pensão são garantidos aos idosos, aos inválidos e aos pobres, para que eles possam administrar esta renda que lhes é concedida, visando garantir suas subsistências a partir do uso de seus vencimentos na aquisição de bens, quer sejam eles produzidos para o mercado, quer sejam eles ofertados pelo Estado. Situação esta, que lhes permite gozar do *status* de cidadão por toda a vida, ao passo em que eles mantêm em atividade o “núcleo duro” do sistema liberal, ativo, isto é, mantêm ativa a economia de mercado.

Assim, a manutenção de uma relação entre *direitos e obrigações*, em função do *status social* de cidadão, dentro de uma perspectiva sociológico-antropológica, propõe práticas sociais específicas a uma comunidade humana, e que permitem uma determinada estratificação social hierarquizada pela categoria de *status social* (BEHRING; BOSCHETTI, 2006, p. 101). Nesse sentido, *status social*, quer significar o igual reconhecimento de todos os membros de uma comunidade como proprietários de determinado bem socialmente produzido, quer seja ele material, quer seja ele simbólico, e efetivado por uma *política social*, defendido como um serviço social garantido por lei (MARSHALL, 1967, p. 96; p. 103).

Desta forma, o *status social* na teoria da cidadania marshalliana consiste ser uma situação ímpar no pensamento político contemporâneo, a partir do momento em que se busca articular, teoricamente, o conceito de cidadania aos direitos sociais outrora historicamente marginalizados, como os direitos sociais. Isto ocorre, quando se é empregado o uso combinado dos direitos civis e políticos por parte dos membros da

sociedade, que passam a tê-los efetivados por políticas sociais voltadas para a coletividade. O que nos permite constatar, por sua vez, que a cidadania na teoria de Thomas Marshall, não é um fenômeno social *estático*. Mas sim, um processo social *dinâmico*, que pode ser corroborada com palavras do próprio autor que afirma de forma veemente que “a cidadania é uma instituição em desenvolvimento” (MARSHALL, 1967, p. 76). Expressão que adquire muito sentido, se analisarmos os três principais termos do período – *cidadania*, *instituição* e *desenvolvimento* –, a partir de seu contexto histórico, ainda à década de 1950.

Se tivermos em vista o contexto da época em que este simples período foi escrito, onde um continente inteiro se encontrava arrasado tanto física quanto economicamente, poderemos interpretar *a cidadania* com base no que foi até aqui apresentado, do seguinte modo: *a cidadania é uma forma do condicionamento jurídico que iguala os pobres e os ricos ante as leis, e que consiste ser uma instituição equivalente ao aparelho burocrático*<sup>17</sup> – e ao próprio – Estado, que se encontra – novamente –, em desenvolvimento, alicerçado nas indústrias nacionais sobreviventes à II Guerra.

Nesse sentido, cabe apontar que será o *Estado*, a partir da proposição de um serviço social universal, enquanto direito social que começará a estabelecer a regulação entre os indivíduos e o mercado em função dos direitos sociais (BEHRING; BOSCHETTI, 2006, p. 102). Esta situação ocorre a partir do tipo de sistema de estratificação promovido pelas políticas sociais postas em vigência (ESPING-ANDERSEN, 1991, p. 104). Esta situação outorga ao Estado o papel de “uma força ativa no ordenamento das relações sociais” (BEHRING; BOSCHETTI, 2006, p. 102).

Dessa forma, em suma, *ser cidadão* não consiste apenas em poder novamente consumir bens do *mercado*, mas, também, de bens produzidos pelo *próprio Estado*. *Ser cidadão* tornar-se-á sinônimo de ser *consumidor*. O que, a partir de uma economia mista (BOTTOMORE, 1998, p. 112), implicará no consumo tanto de bens materiais, como também de serviços públicos, como a saúde e a previdência social garantidos pelo Estado, através dos direitos sociais efetivados pelas políticas sociais.

Assim, cabe apontar que, a manutenção destes serviços garantidos pelo Estado entre as décadas de 1950-1970 ocorria através dos impostos coletados não só dos

---

<sup>17</sup> Entendido aqui em sua acepção weberiana, de que os indivíduos, têm de obedecer às regras sociais legitimadas pelo aparelho jurídico impostas por aqueles que têm o poder político. A quebra deste “contrato social” implica no exercício da coerção daquele que infringiu as regras, através da aplicação de penas ou, através do emprego da força física (WEBER, 2004, p. 198).

*cidadãos*. A manutenção do Welfare State ocorria também a partir da coleta de impostos aplicados sobre os bens produzidos em massa (ANTUNES, 2007, p. 34) pelas indústrias, bem como na tarifação das mercadorias que circulavam nos territórios do Estado. Adotava-se assim, uma economia mista (BOTTOMORE, 1998, p. 112), típica do regime social-democrata, que fazia uso não apenas de elementos da teoria macroeconômica liberal, como também, faziam uso de elementos da teoria social da esquerda (BERNSTEIN, 1998; BRAGA, 1998; KAUTSKY, s.d.). A política, assim, também mudava parcialmente seu caráter. Não se alinhava nem a uma *direita conservadora*, nem a uma *esquerda revolucionária* – ainda que o sucesso do modelo produtivo e social Soviético àquela data fosse ainda abrilhantado pela sua vitória sobre Berlim, em 1945.

A política centrava seu caráter em uma *social-democracia*, que na atualidade, aparenta ser retomada em várias teorias políticas sobre o conceito de cidadania, enquanto proposições de novas bases sociais para as práticas políticas dos agentes sociais na contemporaneidade (BRAGA, 1998; MACHUCA, 1998). Essa situação será analisada nos capítulos seguintes após elucidarmos a seguir, o modo pelo qual a cidadania e as políticas sociais se articulam na teoria marshalliana.

## **2.4 A relação entre cidadania e as políticas sociais em Marshall**

Ao certificarmos na análise de Thomas Marshall que a cidadania não é um fenômeno social extraordinário. Muito pelo contrário, a cidadania é o fruto de um processo histórico dinâmico de aquisição de direitos por parte dos indivíduos, e garantidos pelo Estado. Com isso, pode-se salientar ainda, que a cidadania comporta, dentro de si, relações antagônicas que, de certo modo, ditam a sua manutenção. Quando no final do século XIX a busca por justiça social implicou na assimilação dos direitos sociais ao conceito de cidadania, tais direitos acabavam por oporem-se a este no que se refere ao exercício do que na época era entendido como uma liberdade plena.

Por um lado, os direitos sociais consolidavam um modelo de cidadania, que concebia todo indivíduo, como um sujeito que usufrui determinado *direito* a partir do momento em que ele faz valer as suas prerrogativas políticas, mediante o exercício da

pressão coletiva (HOBSBAWM, 1986). Nesta ação ele faz valer os seus direitos civis de liberdade de escolha, em busca de um projeto de sociedade que ele objetiva vivenciar, de modo que suas conquistas políticas sejam garantidas na Constituição sob a forma de direitos sociais (MARSHALL, 1967, p. 94; p; 96). Esta situação implica diretamente em um processo de efetivação destes direitos através de dispositivos legais conhecidos como *políticas sociais*, que se impõe a todos os membros de uma coletividade, de forma indistinta, cerceando a liberdade daqueles que discordam de tais políticas (MARSHALL, 1967, p. 79-80).

Por outro lado, os direitos sociais fazem com que serviços sociais outrora recusados sob a prerrogativa da perda do *status* de cidadão, sejam considerados como os elementos mais importantes para o exercício deste *status*. O fato de usufruir de um serviço social cuja manutenção é feita a partir dos impostos pagos por si e pelo seu coletivo, remonta a um sentimento de cidadania que estabelece sua ontologia, no fato de que todos os indivíduos que compõem uma comunidade contribuem para o desenvolvimento da mesma (MARSHALL, 1967, p. 107; WALZER, 2003, p. 366). Ao fazer uso de um serviço social oferecido por esta comunidade, implica no fato de que quem usufrui de tal serviço busca melhorar as suas condições sociais para potencializar os seus direitos de propriedade, e de acesso aos processos de decisão política, não apenas para buscar a satisfação de seus interesses pessoais. Mas, também, para poder voltar a contribuir com o sistema de serviços sociais oferecidos à comunidade a partir do pagamento de seus impostos, o que implicaria, por sua vez, na manutenção deste sistema de bem-estar social oferecido pela comunidade, configurando aquilo que historicamente veio a ser chamado de *Welfare State* (MARSHALL, 1967, p. 93).

Assim, conclui-se aqui, que o modelo de cidadania desenhado por Thomas Marshall cuja viabilização à década de 1950 veio a gerar um regime democrático bastante distinto àquele existente durante a primeira metade do século XX. Mesmo que este regime fosse orientado por um modelo de cidadania que prezasse pela manutenção e efetivação dos três pilares do pensamento liberal – liberdade, igualdade e fraternidade (COUTO, 2006). A perspectiva de se incluir direitos, em princípio antagônicos aos princípios liberais, como o direito ao acesso a uma renda concedida pela comunidade – que, em tese, suprime o direito de livre-iniciativa individual protegida pelo direito à liberdade garantida nos direitos civis –, acabou, na realidade, por reforçar os laços sociais existentes nestas comunidades (MARSHALL, 1967; WALZER, 2003). Isto a

partir do estabelecimento de obrigações coletivas, como o pagamento de impostos por parte de todos, para que os mesmos pudessem alcançar, dentro de uma perspectiva coletivizada, um desenvolvimento social que beneficiasse a todos.

Contudo, tal modelo de cidadania – e conseqüentemente, de democracia – veio a encontrar sua bancarrota, justamente em um processo global de desregulamentação da economia, existente ao longo da década de 1970, que afetou diretamente aos processos de coleta de impostos, cujos rendimentos em boa parte eram destinados aos serviços sociais (FAGUNDES, 2006, p. 02-04). A desregulamentação da economia das comunidades nacionais tanto em níveis local quanto internacional acabou pondo termo em muitos modelos de cidadania e de democracia voltadas exclusivamente para o âmbito nacional (IZQUIERDO 2000, p. 28). Logo, tanto histórica quanto sociologicamente, o que foi constatado, fora um aumento na dependência política e econômica que estes países passaram a sofrer em função dos fatos, e das conseqüências destes fatos, que se processavam entre as nações (HELD; MCGREW, 2001). Principalmente quando, ao longo da década de 1980 e início da década de 1990, antigas empresas nacionais passam a se espriar ao redor do mundo, desenvolvendo novas formas de produção e de relação econômica entre os agentes sociais, fossem eles indivíduos ou comunidades inteiras (CHESNAIS, 1996; ORTIZ, 1994).

Assim, o avanço do neoliberalismo minou, de certo modo, o desenvolvimento social em uma perspectiva *local*, isto é, voltada apenas para aqueles membros que contribuem para uma comunidade a que pertencem desde o momento em que nasceram. Uma nova ordem social, ao longo das décadas de 1980-1990 se estabelece, reformulando modos de produção, e integrando cada vez mais através do avanço de um novo modelo de economia, esferas culturais e comportamentos coletivos outrora incompatíveis. O que vem a demandar, por sua vez, não apenas a necessidade de repensarmos que regime democrático nós queremos vivenciar. Mas, também, a analisar que propostas de cidadania e de regime democrático este regime sócio-econômico preconizado pelo neoliberalismo nos oferece. Tema de estudo que passaremos a nos deter nos capítulos seguintes, donde nos centraremos na análise de um modelo específico e pertinente de cidadania voltada para a globalização: a *ciudadania cosmopolita* proposta pela filósofa Adela Cortina Orts.

## ***CAPÍTULO III***

### **A REFERENCIA CONSENSUALISTA: A TEORIA DA CIDADANIA COSMOPOLITA DE ADELA CORTINA**

Nos capítulos anteriores foram apresentadas às fundamentações teórica do debate entre *comunitaristas*, *universalistas* e *consensualistas*, e a exposição da teoria da cidadania de Thomas Marshall, enquanto referencial teórico para o debate do conceito de cidadania na atualidade. Nesta parte do trabalho, trataremos de apresentar a primeira parte da teoria da cidadania cosmopolita de Adela Cortina Orts.

Para tanto, inicialmente (item 3.1), será apresentada a linha mestra que fundamenta a teoria da cidadania cosmopolita de Adela Cortina, que consiste ser a natureza da relação entre o sentimento/*status* de cidadania e a sua relação com os direitos civis, políticos e sociais. Essa situação ocorre na relação estabelecida entre o sentimento/*status*, que na teoria social de Adela Cortina passa a fundamentar o desenvolvimento de cinco facetas que estruturam a cidadania cosmopolita que, a saber, consiste ser uma cidadania civil, política, social, econômica e cultural. Conforme será visto na seqüência, estas facetas na perspectiva de Cortina devem ser desenvolvidas no âmbito local de uma comunidade, para serem ampliadas a uma esfera internacional. Assim, a seguir (item 3.2) já será abordada a primeira faceta, a saber, caracterizada como uma *cidadania política* orientada para o reconhecimento dos indivíduos e de suas culturas em uma determinada sociedade.

No item posterior (item 3.3), apontar-se-á de que modo os direitos sociais são trabalhados dentro da teoria cosmopolita de Adela Cortina. Essa situação ocorre

mediante a proposta de uma teoria da *cidadania social*, que se preocupa em garantir aos sujeitos condições mínimas para o exercício de sua cidadania, ao invés de buscar satisfazer os interesses pessoais de cada indivíduo, como ocorre no modelo de cidadania marshalliano. O que leva a contemplação de duas facetas subseqüentes da cidadania cosmopolita, originadas de sua perspectiva social: a *cidadania econômica* (item 3.4) e a *cidadania civil* (item 3.5). Estes dois aspectos subseqüentes da teoria de Adela Cortina se preocupam em fomentar uma sociedade civil ativa, orientada para a obtenção e concretização do ideal de boa vida coletiva. Fato que demonstra, dessa forma, que a cidadania em si, não é apenas um sistema para se obter direitos, sendo na realidade a teoria cosmopolita, um sistema social que se propõe outorgar direitos em troca do exercício de certos deveres também por parte do cidadão. Um destes deveres, que leva a concretização do sentimento de *reconhecimento* é a necessidade de se buscar a *interculturalidade*, isto é, de ação conjunta entre diversos indivíduos e culturas nas comunidades atuais, que objetivam atingir um ideal de boa vida comum a todos (item 3.6). A interculturalidade se demonstra cada vez mais necessária a nossa atualidade, pois, o nosso atual regime globalizado, tende a aglutinar em blocos multinacionais ou transnacionais culturas diversas e até mesmo antagônicas, em uma mesma unidade política, partilhando meios sociais, políticos e econômicos comuns.

Por último (item, 3.7), encontra-se a conclusão deste capítulo, que adquiriu a perspectiva de uma *síntese teórica*, que busca mostrar como se articulam as cinco facetas que compõem a cidadania cosmopolita, de modo a demonstrar de forma mais concisa o que consiste ser esta primeira parte desta teoria da cidadania.

### ***3.1 A relação entre cidadania e direitos na busca pelo cosmopolitismo***

Partindo da consideração de que todo ser humano é um ser social, isto é, que vive e depende da sociedade em que se encontra inserido, Adela Cortina endossa um aspecto da teoria *comunitarista* que considera a *cidadania* como um instrumento político de regulação das ações do indivíduo para com o seu meio social. Este aspecto centrado na participação do sujeito na vida política de sua comunidade, serve de base para o estabelecimento de uma crítica às matrizes de pensamento *universalista* e

*consensualista* já exposta no capítulo primeiro deste trabalho. Nesta crítica estabelecida por Adela Cortina, o sentido da vida em comunidade (CORTINA, 2005, p. 84):

Não se trata de tomar as decisões em assembléia, nem tampouco de que todos os membros do grupo participem continuamente das decisões da vida compartilhada, mas que cada um saiba a que se ater e não se veja obrigado a se defender estrategicamente dos ambiciosos, [...] [estando] atento a suas mudanças de humor e recorrer à falsa adulação para desfrutar de segurança.

A cidadania, nessa perspectiva, não é uma ferramenta de *defesa* dos sujeitos contras os indivíduos que detém o poder em suas mãos. Muito pelo contrário, na realidade, conforme a concepção política da autora, a *cidadania* consiste ser (CORTINA, 2005, p. 31):

Primordialmente uma *relação política* entre um indivíduo e uma comunidade política, em virtude da qual o indivíduo é membro de pleno direito dessa comunidade e a ela deve lealdade permanente. O estatuto de cidadão é, em consequência, o reconhecimento oficial da integração do indivíduo na comunidade política, comunidade que, desde as origens da era moderna, adquire a forma de Estado nacional de direito.

Assim, como se pode perceber no trecho acima, o primeiro sinal de que podemos construir um conceito de *cidadania cosmopolita*, é através da garantia/defesa dos *direitos políticos e civis* daqueles que fazem parte de uma determinada sociedade.

Se nos detivermos ao modo pelo qual a autora estabelece a inversão na ordem dos direitos de segunda e primeira geração na citação anterior, poderemos perceber de que modo Cortina propõe a efetivação de seu modelo de cidadania. Adela Cortina ao propor a defesa dos *direitos políticos* à frente dos *direitos civis* – ou seja, mediante a proposição dos direitos de *segunda geração* à frente dos *direitos de primeira geração* –, a autora sugere que o desenvolvimento de seu modelo de cidadania não busca ser imposto às sociedades atuais, a partir de uma ruptura brusca da realidade. Muito pelo contrário, ao apontar que a “cidadania é primordialmente uma relação política” a que toda pessoa é – em tese –, capacitada a exercê-la (CORTINA, 2005, p. 31). Assim, Cortina pressupõe a existência de um contrato social já estabelecido, e que pode ser reformulado mediante o exercício da deliberação política (CORTINA, 2008). O que teria consequências diretas na caracterização dos chamados *direitos civis*, ou *direitos de primeira geração*, a partir desta proposição de uma cidadania de caráter liberal (CORTINA, 2006a, p. 186; p. 191; 2006b, p. 291).

Há de se considerar ainda, um terceiro fator, bastante importante à citação exposta acima, e que em muito nos ajuda a compreender o que consiste ser o modelo de cidadania cosmopolita idealizado por Cortina, a saber, a proposição de que “o indivíduo é membro de pleno direito dessa comunidade e a ela deve lealdade permanente” (CORTINA, 2008, p. 79). Este axioma além de se remontar à matriz política *comunitária*, ao considerar a comunidade como:

O núcleo da vida política, [donde] a força do poder comunicativo é uma força política, o direito é direito objetivo, e existe uma certa identificação entre a vida política e a vida ética, entre o bem comum e a moral” (CORTINA, 2008, p. 79),

Desse modo, este axioma da vida política comunitária, para Adela Cortina, visa não apenas de identificar o papel do status ao sentimento de pertença a partir da interação entre os sujeitos. (CORTINA, 2004, p. 181-182; p. 195-196). Este axioma trata de apontar para um importante elemento da teoria da cidadania aqui analisada: o papel da *identidade* do cidadão não só com o pensamento político da sociedade em que se encontra inserido, mas também, com o papel social que tal agente deverá exercer em sua sociedade (CORTINA, 2008, p. 86).

Se nos lembrarmos do modelo de cidadania proposto por Thomas Marshall, podemos apontar que este autor considerava como elemento fundamental do sentimento de sentir-se cidadão, o consumo de bens produzidos tanto pelo mercado, quanto pelo Estado, que lhe garantia *status social*. Esta situação leva-nos a conclusão de que o fator causal da cidadania social marshalliana centra-se, exclusivamente, em uma posição passiva de *consumo* dos bens socialmente produzidos. Contudo, o período aqui exposto da teoria de Cortina, propõe uma conotação diferente à cidadania social que conhecemos. Se o cidadão *deve* lealdade a uma comunidade, obrigatoriamente ele deve *interagir* com ela, procurando o que é melhor para a sua sociedade (CORTINA, 2008, p. 86-88). O que leva a constatação de que seu modelo de cidadania induz o indivíduo a exercer uma posição *ativa*, isto é, crítica, questionadora, tanto ao que é materialmente produzido pela sua coletividade, quanto ao que nela é discutido. Situação que em muito se assemelha aos preceitos da corrente *comunitária*, posto que tal comportamento altera não apenas a identidade pessoal daquele que presta sua lealdade à comunidade que pertence. Este comportamento também acaba por modificar por completo a percepção que a sociedade possui de si mesma, mediante a constatação de um novo

comportamento social que vem a configurar uma identidade coletiva distinta, da identidade coletiva antecessora (CORTINA, 2005, p. 32).

Porém, é preciso termos em vista também que existem outros três elementos que erigem a cidadania cosmopolita de Adela Cortina, a partir dessa relação hierárquica entre os conceitos de *direitos políticos* e de *direitos civis*. Estes direitos são estruturados, como veremos a seguir, a partir desta amálgama entre elementos teóricos das correntes *comunitária* e *universalista*.

O primeiro elemento que compõe a teoria da cidadania de Cortina, diz respeito a cinco facetas da cidadania, que fundamentam a práxis cidadã, em um mundo cosmopolita, a saber: uma *cidadania política*, uma *cidadania social*, uma *cidadania econômica*, uma *cidadania civil* e uma *cidadania intercultural* (CORTINA 2005, 2007a).

O segundo elemento a ser analisado é a existência de uma demanda de certa relação entre um *Estado social de direito* (ou de *Justiça*) e a *identidade* dos sujeitos que podem vivenciar a cidadania cosmopolita de Adela Cortina (CORTINA, 2001, 2005). O que, na tese desta autora, permitirá a consolidação das facetas que compõe a cidadania cosmopolita com implicações diretas no terceiro elemento fundamental ao desenvolvimento da teoria de Cortina: a *autonomia individual* dos membros que vivenciam este modelo de cidadania.

Assim, no presente capítulo, nos deteremos em apresentar as cinco facetas que estruturam a cidadania cosmopolita de Adela Cortina em tópicos distintos para que, à conclusão desta parte de nosso trabalho, possamos estabelecer uma visão geral de como estas facetas se interpolam e fundamentam parte da teoria da cidadania cosmopolita. Ao passo em que, no capítulo seguinte (capítulo 4), nos deteremos na relação entre o Estado social de Justiça e a identidade dos sujeitos.

### **3.2 A cidadania política na teoria cosmopolita**

Adela Cortina parte em sua obra *Cidadãos do mundo* (2005), pela caracterização do fenômeno da cidadania em duas partes. Na primeira, a caracterização das raízes clássicas de surgimento da cidadania na Hélade e em Roma. Na segunda parte, Cortina

aponta para o sentido que este fenômeno adquiriu na modernidade, com o desenvolvimento de dois novos conceitos de comunidade política: o *Estado* e a *Nação*.

Ao referir-se inicialmente às raízes clássicas da cidadania, Cortina retoma a posição de que este fenômeno social nasceu da “dialética “interno/externo”, dessa necessidade de união com os semelhantes que comporta a separação dos diferentes, necessidade que, ao menos no Ocidente, é vivida com um permanente conflito.” (CORTINA, 2005, p. 32)<sup>18</sup>. Em outras palavras, a necessidade de regular quem pertence e quem não pertence à determinada comunidade, é que dita não apenas a outorga do *status* de cidadão. Esta necessidade regula tanto as regalias, quanto às obrigações a serem distribuídas pela comunidade aos seus membros.

Estabelecem-se, nesse sentido, ritos, comportamentos e imaginários que unem os homens em torno de símbolos comuns a determinada humanidade (DOMINGUES, 2002, p. 124; p. 139). Estes comportamentos coletivos excluem aqueles que não foram iniciados neste cosmos simbólico, justamente por que neste comportamento permanentemente conflituoso, existe uma articulação teórica não muito estável entre a *religião do cidadão* e a *religião da pessoa*. (CORTINA, 2005, p. 32).

Todavia, para compreender o termo “religião” para além de seu sentido comum de credo em uma entidade superior a nossa existência, é preciso partir da distinção que Rousseau fez em seu *Contrato Social* (1995), e que fortemente influencia a teoria cosmopolita de Adela Cortina.

Na teoria cívica de Adela Cortina, a *religião do cidadão* (CORTINA, 2006b, p. 136-138) pode ser compreendida inicialmente como uma forma de compromisso social que um sujeito adere à sua comunidade. Este compromisso pode ocorrer tanto sob a forma de um conceito de *tradição*, quanto a um tipo de *contrato social* existente nas sociedades modernas. No caso da primeira situação, isso ocorre quando um sujeito passa a partilhar do mesmo universo simbólico que a sua comunidade, respeitando certos tabus e ritos comuns (BOAS, 2005, p. 69-70). Já na segunda situação, o processo de *pertença* ocorre sob a forma de uma formalidade jurídica cristalizada na figura de um contrato social, onde as “clausulas” são promulgadas a todos os indivíduos, independentes de suas origens étnicas ou sócio-econômicas (CORTINA, 2008, p.16-17;

---

<sup>18</sup> Cabe ressaltar, todavia, que esta relação política e dialética do “interno *versus* externo” apontada por Cortina não parte em nenhum aspecto do processo de desumanização do outro, como ocorre na teoria social de Carl Schmitt (1992, p. 52-55).

p. 19). *A religião da pessoa*, todavia, distingui-se radicalmente desta perspectiva de uma *religião do cidadão*.

A *religião da pessoa*, para Adela Cortina, consiste nas orientações éticas e morais existentes em determinada filosofia religiosa ou filosofia pessoal que os sujeitos seguem, e que pode influenciar – ou não – nos modos pelos quais os mesmos cumprem ou podem vir a cumprir suas cláusulas no contrato social vigente ou a vigor (CORTINA, 2008, p. 18-19). Em outras palavras, a *religião da pessoa* consiste ser o corolário de valores éticos e morais que servem de guia para os indivíduos orientarem as suas ações no mundo real.

Posta esta distinção entre a *religião do cidadão* e a *religião da pessoa*, é interessante notarmos com certa acuidade, esta situação de *culto à religião da pessoa* é o que vivenciamos hoje. Com a paulatina dissolução das fronteiras nacionais e o estabelecimento de novas formas de comunidades, pode ser apercebida certa transcendência nas ações das pessoas que os vinculam as demais pessoas que pensam de forma semelhante em distintas partes do globo, pré-configurando, assim, a formação de *comunidades universais*. (BAUMAN, 2003, p. 63-67; CORTINA, 2005, p. 33; ORTIZ, 1994, p. 77; WALZER, 2003, p. 341-384).

A única diferença, todavia, é que hoje, os cientistas sociais e filósofos têm às suas mãos ferramentas teóricas mais aprimoradas para resolver as questões que envolvem as *religiões do cidadão e da pessoa*. Dessa forma, Adela Cortina (2005, p. 33) aponta que é justamente por este motivo que:

Qualquer noção de cidadania que pretenda responder à realidade do mundo moderno precisar unir desde o início a cidadania nacional e a cosmopolita em uma “identidade integrativa”, mais que desagregadora, recordando, por outro lado, que a pessoa não é só cidadã.

É esta situação de *identidade integrativa* em que Adela Cortina trata de reviver em sua cidadania cosmopolita, a partir de um modelo cívico de cidadania baseado na participação do indivíduo à comunidade *política*, mediante uma crítica ao modelo helênico-ateniense. O *ideal* é a participação de todos os indivíduos que compõem uma comunidade à vida política da mesma (GARCÍA-MARZÁ, 2003, p. 161-162). Contudo, em um regime de cidadania cosmopolita que se projeta, certas objeções ao modelo clássico ateniense devem ser feitas.

Uma destas críticas remonta ao exclusivismo do direito de deliberação aos homens adultos cujos antepassados também haviam pertencido a pólis em que vivem (CORTINA, 2005, p. 40). Não são apenas estes homens de linhagem histórica que ditam seu direito exclusivo de participação à vida política de sua comunidade<sup>19</sup>. As mulheres, os homens e os próprios imigrantes que adotam uma nova bandeira, também devem ter o direito de participar da vida pública de modo indistinto (HABERMAS, 2007, p. 263-265). O que implica em uma segunda crítica, que é dirigida aos preceitos de “liberdade” e “igualdade” (CORTINA, 2005, p. 40), posto que a pessoa humana venha muito antes do que à figura do cidadão. Essa prerrogativa orientada muito mais pela *igualdade* do que pela *liberdade*, autoriza a comunidade política a intervir, inclusive nos assuntos domésticos de seus cidadãos. Isto porque a questão de hierarquização familiar em função da idade ou gênero, por exemplo, fere a integridade humana em maior grau do que a integridade do cidadão.

Porém, estas críticas estabelecidas por Adela Cortina não se limitam apenas à natureza das relações políticas entre os indivíduos. A relação política dos indivíduos para com as estruturas políticas de sua sociedade, também devem ser revistas, posto que a deliberação coletiva direta só possa ser exercida em comunidades que contenham um pequeno número de participantes (CORTINA, 2005, p. 40-42; DAHL, 2001, p. 122). Desse modo, passa-se à necessidade de se desenvolver um regime político que integre os interesses dos indivíduos, e que os mesmos possam ser agrupados e outorgados a terceiros, para que então sejam deliberados, e postos na prática, ou refutados. Dessa forma, tem-se a necessidade de se reorientar a cidadania enquanto uma perspectiva de estatuto legal que mantêm não apenas a igualdade entre os gêneros (CORTINA, 2005). Mas inclusive como também entre os membros naturais de uma comunidade àqueles que buscam migrar para tais sociedades adotando uma postura de membros destas coletividades (CORTINA, 2005, 2007, 2008). Desse modo, há a necessidade de se conceber a cidadania mais como um *status* jurídico, do que propriamente uma “exigência de implicação política para se reclamar direitos, e não um vínculo que pede responsabilidades.” (CORTINA, 2005, p. 43; GIDDENS, 1999, p. 15)

---

<sup>19</sup> De certo modo, esta crítica a uma cidadania elitista desenhada por Adela Cortina, parece ser dirigida exatamente aos escritos dos filósofos e demais teóricos sociais que acreditam que a cidadania e a democracia só podem ser estabelecidas por um grupo de indivíduos que possuem meios de bancar seu próprio sustento sem, no entanto, terem de trabalhar. Dentre tais teóricos, consideramos Max Weber, a partir de sua obra *Ciência e Política: duas vocações* (1968), como também, o Barão de Montesquieu em seu *O Espírito das Leis* (2004, vol. 1).

Contudo, devido à formação das comunidades universais recorrentes a nossa atualidade, que são fortemente influenciadas pelas tradições liberais e socialistas, elas demandam que o regime de cidadania na atualidade seja tão “híbrido”, quanto à realidade que se lhe apresenta (CANEVACCI, 1996, p. 13). Por isso, a adesão a um modelo de cidadania que se mostre estritamente “comunitário” mostra-se um retrocesso ao necessário avanço às questões políticas que se nos apresentam. E isto, por uma razão bastante simples, posto que a nossa realidade multicultural “faz ser imprescindível uma vontade para vivermos juntos com outros indivíduos e outras comunidades, com identidades que são, por sua vez, pluralistas, variadas e dinâmicas” (MONTIEL, 2003, p. 42):

Assim, pensar a cidadania a partir de uma esfera estritamente local, como a exemplo da pólis ateniense, ou da *nação* preconizada pelos pensadores Românticos da modernidade, não supre nossas necessidades políticas atuais. A defesa estrita da esfera local, nesse sentido, implicaria em duas graves situações. Na primeira, um retorno e endosso ainda maior ao papel da *tradição*, da *reverência* a símbolos e ritos que excluem os homens da convivência em sociedade. Na segunda situação, haveria a *negação* de um fato que se mostra recorrente em nossa realidade: a migração de indivíduos de determinadas localidades para outras sociedades, em busca de melhores condições de vida (BAUMAN, 2003; HABERMAS, 2003).

Na atualidade, a demanda social requer uma postura totalmente distinta. É preciso que saibamos reconhecer aqueles que não pertencem a nossa comunidade, como indivíduos que podem vir a partilhar o mesmo imaginário simbólico que possuímos. É preciso *incluir-los* a nossa sociedade do mesmo modo em que devemos ser flexíveis e permeáveis a compreender e, quiçá, partilhar os símbolos de outras comunidades simbólicas, que não as nossas, quando nos encontrarmos nelas. Assim, o sentimento de pertencimento de um indivíduo à comunidade em que ele se encontra, decorre não da imposição. Muito pelo contrário, o sentimento de pertença se processa a partir de uma postura individual por parte deste sujeito que se sente membro de uma comunidade. Este sujeito passa a buscar, assim, partilhar não apenas dos benefícios outorgados pela comunidade a que adere. Mas também, começa a partilhar das responsabilidades – sociais, culturais, econômicas, etc. – que compõem esta sociedade em que vive a partir do exercício de sua *autonomia* pessoal (HABERMAS, 2000; KYMLICKA, 1996a, b). Assim, conforme as palavras de Adela Cortina (2005, p. 48-49):

O retorno aos tribalismos impostos é sem dúvida um retrocesso neste tempo em que caminhamos para identidades “pós-nacionais”; o sentimento nacional deve ser verdadeiramente sentido e, como a fé religiosa, não imposto. Cada um pode senti-lo livremente em qualquer grau, e seu cultivo consiste em recordar com carinho as tradições compartilhadas, em deixar que cada um se expresse nas línguas comuns.

Dessa forma, um indivíduo se apresentaria como cidadão, na perspectiva de Cortina, mediante o reconhecimento de que sua origem étnico-cultural não consiste ser um empecilho ao estabelecimento de sua vida em uma comunidade distinta a sua. Isto porque, a nacionalidade não reconhecida como um “estatuto legal de quem dispõe de um passaporte, nem tampouco ao nacionalismo como ideologia política, e sim ao sentimento de compartilhar algumas tradições e uma cultura” (CORTINA, 2005, p. 49). O reconhecimento deste indivíduo enquanto membro em potencial da comunidade que o acolhe se dará a partir do *sentimento de cidadania* que o vinculará ao grupo, mediante o surgimento de uma “*identidade comum*” (CORTINA, 2005, p. 50). Esta *identidade* é derivada do reconhecimento coletivo e do comprometimento individual do migrante para com as questões de sua nova sociedade (GRUBITS; VERA-NORIEGA, 2005, p. 483). É assim, na concepção de Adela Cortina, que uma *ciudadania política* começa a fundamentar todo o raio de ação dos indivíduos, em uma perspectiva cosmopolita.

### ***3.3 A cidadania social no regime cosmopolita***

O simples reconhecimento de um indivíduo como novo membro de uma comunidade por parte desta, consiste ser apenas uma faceta da cidadania cosmopolita. Isto ocorre pelo fato de que o reconhecimento pode vir a resumir-se a um mero formalismo jurídico (FRASER, 2007, p. 116). Assim, antes de tudo, é preciso que os indivíduos se saibam bem quistos pela comunidade a qual aderem. E que, portanto, participem dos direitos sociais e dos deveres civis oferecidos nestas sociedades, a todos os cidadãos, pois que:

Satisfazer essas exigências é indispensável para que as pessoas se saibam e se sintam membros de uma comunidade política, ou seja, cidadãos, porque só pode sentir-se parte de uma sociedade quem sabe que essa sociedade se preocupa

ativamente com a sua sobrevivência, e [sobretudo] com uma sobrevivência digna (CORTINA, 2005, p. 52).

Porém, isso não ocorre, conforme aponta Adela Cortina, mediante a defesa de um *Estado de bem-estar* ao molde marshalliano. Esta situação se processa, conforme a tese da autora, a partir de um *Estado social de Justiça* (ou de *direito*), que garante aos indivíduos um mínimo digno de sobrevivência sem, no entanto, mantê-los eternamente dependentes do Estado. E a proposição deste “mínimo comum” ocorre mediante a formulação de políticas sociais universais aqui entendidas como meio de fomento a “a produção de uma maior coesão social [que] deve oferecer uma proposta ao conjunto da sociedade” (OCAMPO, 2008, p. 47)<sup>20</sup>.

Assim, para Adela Cortina, torna-se mister defender o acesso aos *direitos sociais* a partir de uma verdadeira manutenção e efetivação dos direitos de primeira e segunda geração. Dessa forma, a autora propõe um rompimento para com o sistema de clientelismo e dependência sócio-econômica que foram gerados por certos modelos de Estados de bem-estar social, desde o século XIX. Seguros de saúde, seguros de acidentes de trabalho e aposentadorias, não podem ser utilizados como ferramentas de dominação por partes daqueles que se encontram no poder, a exemplo do que o Príncipe de Bismarck fez na Alemanha do II Reich, visando enfraquecer as reivindicações mais essenciais do grosso da população (CORTINA, 2005, p. 53).

Pelo contrário, cabe na atualidade que os Estados se concebam como *Estados de Justiça*, isto é, que se alinhem sob a bandeira do liberalismo político, buscando garantir aos cidadãos, a defesa de um reconhecimento da condição humana de modo universal, situando-se para além das limitações étnico-culturais sem, no entanto, desprezá-las (COHEN, 2000, p. 163; CORTINA, 2005, p. 60; KYMLICKA, 1996a, p. 80; 1996b, p. 426-428). Os Estados, em um regime sócio-econômico globalizado como o atual, devem garantir a defesa dos direitos sociais, evitando o assistencialismo (COHEN, 2000, p. 166). Isto porque os Estados que buscam suas legitimidades devem fazer com que os seus membros tenham não apenas o *acesso* aos meios dignos de sobrevivência. Estes Estados devem fazer com que seus cidadão tenham acesso aos meios sócio-econômicos necessários para manter esta condição mínima, porém, *digna* de sobrevivência, sem ter de depender de ninguém, e muito menos da estrutura que lhe provém a subsistência (CORTINA, 2005, p. 61; p. 68; MIOTO; LIMA, 2006, p. 38-39).

---

<sup>20</sup> [http://www.nuso.org/upload/articulos/3521\\_1.pdf](http://www.nuso.org/upload/articulos/3521_1.pdf). Consultado em: 20/12/2008

Dessa forma, para que exista de fato uma condição social nas quais os indivíduos possam buscar a sua sobrevivência e exercer a sua autonomia de modo saudável, certos direitos sociais como os acessos à educação, à aposentadoria e aos serviços de saúde, tornam-se prerrogativas básicas a serem garantidas pelo Estado. Esta situação é decorrente do fato que, tais direitos são elementos provenientes, historicamente, de grandes embates sociais, reconhecidos à necessidade de se manterem certas condições materiais mínimas para que um indivíduo possa exercer a sua cidadania (CORTINA, 2005, p. 52; FRASER, 2007, p. 115). Assim, o Estado torna-se um *Estado social de Justiça*<sup>21</sup>, justamente porque garante de modo universal, o reconhecimento da condição humana a partir da garantia de acesso a um meio digno de sobrevivência, garantindo um acesso ao sentimento de *bem-estar* individual bastante distinto daquele preconizado na teoria marshalliana. E isto decorre em função do seguinte motivo.

O sentimento de *bem-estar*, na concepção de Adela Cortina, é o sentimento que o indivíduo manifesta ao ter os seus direitos garantidos e efetivados, para que ele mesmo possa encontrar os meios para saciar os seus interesses pessoais. O que denota a existência e a efetivação de um *Estado social de Justiça*, ao passo em que um *Estado de bem-estar*, é aquele que não garante os direitos sociais em si, mas sim, as *consequências sociais* do mesmo. Assim, em um exemplo bastante simples, um *Estado social de Justiça* busca garantir a um desempregado, a qualificação e o acesso ao trabalho a este indivíduo, para que ele possa obter a sua própria renda e voltar a exercer a sua autonomia, ainda que temporariamente lhe seja garantido uma espécie de renda mínima para a sua subsistência<sup>22</sup>. Ao passo em que em um determinado tipo de *Estado de bem-estar social*, este sujeito busca garantir ao desempregado, uma renda que o auxilia até o momento em que este indivíduo consegue um emprego (ESPING-ANDERSEN, 1991, p. 108-109). Situação que, na perspectiva de Adela Cortina gera não apenas uma situação de paternalismo, mas inclusive, de passividade por parte do cidadão, que acaba por se tornar politicamente apático, sem se interessar nem pelas

---

<sup>21</sup> A breve inflexão sobre o *Estado social de Justiça* redigida nos seguintes parágrafos será melhor elucidado no capítulo seguinte, onde nos deteremos sobre sua análise de forma mais pontual.

<sup>22</sup> Esta situação delineada por Adela Cortina em sua teoria da cidadania encontra suporte em alguns preceitos da chamada *terceira via* típica dos países anglo-saxões, que retoma a importância do Estado na vida econômica e social cotidiana – já preconizada na vida política continental européia –, a partir de uma revisão de alguns preceitos da social-democracia inglesa. Conforme argumenta Anthony Giddens, na atualidade (1999, p. 16), “Os social-democratas [...] não acreditam no *laissez-faire*. É preciso redefinir o papel de um Estado ativo, que tem de continuar a tentar implementar programas sociais. O emprego e o crescimento, contudo, não podem mais ser promovidos por gastos deficitários” (grifado no original).

questões econômicas, nem pelas questões políticas que se impõe a sua coletividade (CORTINA, 2005, p. 62-63).

Com este modelo de cidadania social preconizado por Adela Cortina, o que esta filósofa busca mostrar é a necessidade de se reformular os Estados atuais em um *Estado social de Justiça*, para se garantir e efetivar não apenas a *igualdade* defendida nos direitos políticos dos cidadãos. Mas também, o sentimento de *liberdade* dos indivíduos para que eles sejam livres para escolher a qualificação de mão-de-obra que julgam ser a melhor para poderem exercer suas autonomias pessoais. Por sua vez, esta autonomia é exercida tanto no âmbito econômico a partir da livre-concorrência, quanto no âmbito individual, a partir da gestão de sua renda orientada para a satisfação de seus interesses e necessidades pessoais (CORTINA, 2001, p. 136; 2006b, p. 148-149). Isto ocorre por que, na perspectiva de Adela Cortina, cabe aos indivíduos construir a partir de seus anseios pessoais, seus próprios sentimentos de bem-estar (2005, p. 63-65). Conforme aponta Adela Cortina (2005, p. 68-69) em uma proposição bastante pessoal sua:

O chamado “Estado de bem-estar” confundiu, a meu ver, a proteção de direitos básicos com a satisfação de desejos infinitos, medidos em termos do “maior bem-estar do maior número”. Mas *confundir a justiça, que é um ideal da razão, com o bem-estar, que é um ideal da imaginação*, é um erro pelo qual podemos acabar pagando um alto preço: esquecer que o bem-estar deve ficar as expensas dos próprios indivíduos, ao passo que a satisfação dos direitos básicos é uma responsabilidade social de justiça, que não pode ficar exclusivamente nas mãos dos indivíduos, mas continua a ser indispensável um novo Estado social de direito [...] avesso ao “eleitoreirismo”, e consciente de que deve estabelecer novas relações com a sociedade civil<sup>23</sup>.

Nesse sentido, a cidadania social, idealizada por Adela Cortina, busca na existência de um *Estado Social de Justiça*, que deve assistir seus cidadãos em suas necessidades básicas, mediante a manutenção de uma condição mínima, porém *digna* de sobrevivência. Este fato, na perspectiva de Cortina, todavia, *jamais*, será contemplado no *Estado de bem-estar social*, pois este regime de cidadania social busca saciar as necessidades pessoais dos indivíduos (CORTINA, 2005, p. 68), como a aquisição de um *status social* através do consumo. Essa situação, todavia, denota não apenas a debilidade deste regime democrático, mas, inclusive, a sua *ilegitimidade*, por querer saciar os *desejos* e não as *necessidades pessoais* dos indivíduos (CORTINA, 2005, p. 68-69).

Desse modo, enquanto a comunidade colabora com o indivíduo que busca ser seu cidadão, através da garantia a ele de direitos de assistência social em suas

---

<sup>23</sup> Grifado no original.

necessidades básicas sem, no entanto, torná-lo eternamente dependente do Estado. Nesse sentido, Adela Cortina relembra-nos que a cidadania é “*um tipo de relação de mão dupla*” (CORTINA, 2005, p. 72). O indivíduo, isto é, o *cidadão* também tem de colaborar com a sua comunidade, e é nesse ponto que saímos de uma esfera dos *direitos do cidadão*, para aportarmos à esfera dos *deveres do cidadão*. O que leva a construção, assim, não de um *Estado de bem-estar*, mas sim, a construção de uma *sociedade de bem-estar* (PEREIRA, 2008, p. 183), pois:

A comunidade está disposta a proteger a autonomia de seus membros, reconhecendo-lhes alguns direitos civis e políticos, porque não os considera vassalos ou súditos, mas também se propõe torná-los partícipes dos bens sociais indispensáveis para levar adiante uma vida digna; daqueles bens tão básicos para uma vida humana que não podem ser relegados ao livre jogo do mercado (CORTINA, 2005, p. 73).

Dessa forma, acaba que, por fim, a cidadania social, idealizada por Adela Cortina, transforma-se em um complemento da cidadania política, a partir do momento em que o comprometimento do indivíduo para com a sua sociedade se estabelece não apenas a partir do seu reconhecimento. A complementaridade entre o âmbito social e o âmbito político ocorre quando os indivíduos se comprometem em perpetuar os sistemas políticos e sociais da sociedade que os tornam “partícipes dos bens sociais”, tanto simbólicos, quanto materiais das comunidades que os acolhem (CORTINA, 2005, p. 72-73). Este sentimento de pertença ocorre quando o *Estado social de Justiça* busca orientar o indivíduo para que ele exerça sua autonomia individual através de sua qualificação voltada às atividades produtivas, acirrando a concorrência econômica, para gerar melhores condições mercantis a favorecer os indivíduos a saciarem seus interesses pessoais. O que implica a necessidade de se contemplar uma terceira faceta do regime de cidadania cosmopolita: a *cidadania econômica*.

### ***3.4 A cidadania econômica no regime de cidadania cosmopolita***

No contexto do projeto de uma cidadania cosmopolita, uma *cidadania econômica* é considerada por Adela Cortina, como um dos alicerces necessários para o desenvolvimento de uma cidadania ativa, baseada na assunção de deveres por parte dos

indivíduos (CORTINA, 2005, p. 77). O que implica no aumento da participação do cidadão na coisa pública, não apenas como *produtor*, mas também, como consumidor de fato, dos bens materiais e simbólicos que são socialmente produzidos.

Porém, é preciso notar que uma *cidadania econômica* não se refere à participação direta do cidadão nas decisões macroeconômicas que atingem sua sociedade, por um motivo óbvio. Conforme Cortina (2005, p. 78):

Garantir aos membros das sociedades pós-liberais o exercício da cidadania econômica – a participação significativa nas decisões econômicas – é praticamente impossível. Em princípio, porque a *globalização dos problemas econômicos* e a *financeirização* dos mercados transnacionais exigiria uma cidadania econômica cosmopolita, que é preciso tomar como idéia norteadora, mas cuja realização mostra-se verdadeiramente distante, senão impossível. Mas também, porque no nível dos próprios Estados nacionais se apresentam problemas de difícil solução, que dificultam especialmente o exercício de uma *cidadania econômica ativa e responsável*<sup>24</sup>.

Assim, Adela Cortina aponta a necessidade de pensar uma *cidadania econômica* não diretamente a partir de uma perspectiva cosmopolita. Muito pelo contrário Adela defende que o fato de que a cidadania econômica deve partir da esfera local, orientada a uma esfera global (COHEN, 2000, p. 166). É a partir de uma perspectiva local que se contempla o objetivo de se desenvolver uma cidadania ativa e responsável, que tenha o seu raio de ação paulatinamente ampliado através da participação dos indivíduos na vida pública (GARCÍA-MARZÁ, 2003, p. 177-179) – a saber, mediante uma *cidadania civil*, que será abordado no próximo tópico. Para tanto, Adela Cortina aponta dois caminhos para se atingir este objetivo.

O primeiro caminho, conforme Cortina, parte de uma *ética discursiva aplicada à economia e à empresa* (CORTINA, 2005, p. 79), baseada na ética do discurso de Habermas. Segundo esta *ética*, o princípio de uma cidadania econômica começa no próprio lugar onde o sujeito exerce sua atividade produtiva (CORTINA, 2005, p. 79-80). Esta é a postura cotejada também pelos próprios empregadores que buscam através do consenso coletivo atender aos interesses da maioria, universalizando a todos os membros da empresa (CORTINA, 2005, p. 80).

A segunda saída proposta por Adela Cortina – e por ela entendida como ideal –, baseia-se na teoria do *Stakeholder Capitalism*<sup>25</sup>, que considera como membros de uma

---

<sup>24</sup> Grifado no original.

<sup>25</sup> O conceito de stakeholder é aqui entendido conforme a posição de GOMES & GOMES (2007, p. 82), donde: “Os stakeholder podem ser pessoas, grupos ou organizações que possuem algum interesse no

*cidadania econômica*, todos os sujeitos que estão implicados na cadeia produtiva; desde o fornecedor de matéria-prima, até o consumidor da manufatura produzida (GARCÍA-MARZÁ, 2006, p. 158). Essa tendência de desenvolvimento de um modelo de economia orientada por princípios éticos, todavia, não se encontra limitada ao campo teórico. O *stakeholder* encontra-se, inclusive, nos planos de governos de Estados atuais, como no governo britânico, quando liderado por Tony Blair, e orientado por Anthony Giddens. Como sugere este autor:

Os mercados podem também favorecer atitudes responsáveis, uma vez que os participantes precisam calcular as prováveis rendas de suas atividades, quer sejam produtores ou consumidores. Esse fator ajuda a explicar outros aspectos do potencial de liberalização os mercados, já que as decisões que os indivíduos tomam não são determinadas por comandos autoritários ou pela burocracia (GIDDENS, 2001, p. 43)

Nesse sentido, a aceitação de que pode existir uma sociedade civil ativa, composta por indivíduos que regulam o mercado, leva-nos a constatar – como Adela Cortina assim o fez –, que existe a possibilidade de se viabilizar um modelo de cidadania centrado em uma perspectiva econômica. O “cálculo” sobre os lucros para os produtores e/ou consumidores, sugerido por Giddens, induz aos mesmos, conforme a perspectiva da teoria cívica de Adela Cortina:

[A] aceitar que os afetados pelas decisões empresariais são “cidadãos econômicos” implica reconhecer que no mundo empresarial os cidadãos legitimados para tomar decisões não são apenas os dirigentes [e] nem somente os afetados por elas são os acionistas, mas todos os grupos de interesse de algum modo afetados pela atividade empresarial (CORTINA, 2005, p. 81).

Assim, participação ativa destes indivíduos no processo deliberativo empresarial, na concepção de Adela Cortina, acabaria por gerar um novo tipo de Capitalismo, assente em uma perspectiva ética do processo de produção e acumulação capitalista (CORTINA, 2005, p. 83-84). Este capitalismo não mais estaria alinhado à tradição liberal anglo-saxã que percebe o mercado como uma simples ferramenta de acumulação de capital (CORTINA, 2007b, p. 19). Mas sim, alinhada a uma tradição *renana*<sup>26</sup>, que:

---

sucesso de alguma empresa. Eles possuem poder para influenciar o comportamento da empresa e a performance, e que acabam por ser afetados por estes comportamentos fora do âmbito empresarial (David, 1995; Shawn, Andrew, Suresh, & Thomas, 1999)” (tradução livre). Para mais posições, sugerimos a leitura de GARCÍA-MARZÁ, 2006, p. 158.

<sup>26</sup> Anthony Giddens, todavia, aponta certa limitação ao capitalismo renano, ao considerar que a valorização da mão-de-obra e o aumento da confiança em determinadas indústrias como um aporte ao

Considera esse tipo de capitalismo capaz de prolongar a tradição europeia do capitalismo renano, diante da tradição norte-americana neoliberal, precisamente porque nele a empresa não é considerada unicamente [como] um instrumento destinado a obter benefício econômico, mas um grupo humano cuja meta consiste em satisfazer interesses de tipos muito diferentes, já que, em última instância, os afetados pela atividade empresarial compõem distintos grupos (CORTINA, 2005, p. 81).

Dessa forma, Adela Cortina é enfática em afirmar que é preciso remodelar o capitalismo atual não apenas na esfera da circulação econômica local como também, na esfera de ação global. Esta situação consiste ser não apenas o objetivo da *cidadania econômica* por ela idealizada. O que é preciso, todavia, é que os indivíduos comecem a pensar a *cidadania econômica* a partir de uma perspectiva *local* para efetivarem tais mudanças. Nesse sentido, Cortina aponta que é preciso se repensar, assim, o *núcleo duro* que dá vida à economia globalizada: a *empresa* (CORTINA, 2005, p. 82; GARCÍA-MARZÁ, 2003, p. 170; p. 186-187). Mas como reorientar o significado do conceito de *empresa* e, conseqüentemente, a função social da mesma? Conforme Adela Cortina, a re-orientação do significado do conceito de “empresa”, deve ocorrer a partir da negação de seu sentido corrente, entendida como:

Um tipo de máquina, orientada exclusivamente para a obtenção do benefício material, mas como um grupo humano, que se propõe satisfazer necessidades humanas com qualidade. A meta pela qual adquire seu sentido consiste, portanto, em satisfazer necessidades humanas, mediante a obtenção de um benefício no qual contam bens tanto tangíveis, quanto intangíveis (CORTINA, 2005, p. 82).

Assim, torna-se mister que as empresas, a partir de seu conjunto, ponham em prática, no mínimo, *cinco posturas* que denotem seus afãs de empresas que realmente se preocupam com suas sociedades e com os seus empregados que são ao mesmo tempo, cidadãos em tempo integral. Ou seja, que tais empresas ofereçam os meios necessários aos seus empregados consolidarem seus direitos civis e políticos.

Inicialmente, é preciso que as empresas não se orientem mais por um sistema de hierarquização do trabalho desenvolvido em seu seio. Mas sim, que presidentes, acionistas e empregados, partilhem de um sistema de *co-responsabilidade* sobre o que é produzido, e *como* é produzido (CORTINA, 2005, p. 83).

Em segundo lugar, cabe às empresas desenvolverem uma postura que não se conceba exclusivamente como uma “máquina” que deve apenas produzir lucro, como é

---

desenvolvimento de novas formas de corrupção (2001, p. 83) e de novas formas de monopólio dos mercados contemporâneos (2001, p. 84).

recorrente à cultura capitalista liberal e, portanto, redutora do papel do Estado na sociedade. As empresas devem se conceber como membros de uma *cultura organizativa* que busca:

Fundamentar as decisões, [e] leva-se em conta a coerência das alternativas com o sistema de valores da organização; a cultura, concebida como valores e crenças fundamentais compartilhados, confere identidade aos membros da organização, gera compromisso para com algo maior que si mesmo, aumenta a estabilidade do sistema social e serve como instrumento que dá sentido, que permite guiar a conduta. Tudo isso nos permite em falar no *ethos* da organização (CORTINA, 2005, p. 84)<sup>27</sup>.

Em outras palavras, é preciso que as empresas se orientem por um modelo de *Stakeholder Capitalism*, imerso em uma *cultura organizativa* (CORTINA, 2005, p. 83-84), para reforçar o papel do Estado na economia, e não *minimizá-lo* como apontam certos autores como Hayek (1990) e Izquierdo (2000, p. 35-36; p. 42; p. 48-49). Essa situação de reforço da figura de um Estado interventor implicaria em um endosso cada vez maior do exercício dos direitos civis e políticos dos sujeitos a partir de uma ação coletivizada norteadas para a defesa dos mesmos.

Este objetivo leva-nos à terceira postura a ser adotada pelas empresas cidadãs, em função de uma consequência direta da cultura organizativa: a re-significação ética do mundo do trabalho, que não concebe mais o trabalhador como um meio, uma razão instrumental para se atingir o máximo de produtividade. O mundo do trabalho passa a conceber o operário como um *fim em si mesmo*, pois o ato de trabalhar não é apenas o único objetivo da existência humana. Trabalhar é, antes de tudo, o meio para o indivíduo atingir uma demanda existencial de exercer a sua autonomia e de satisfazer seus interesses pessoais (CORTINA, 2005, p. 85).

Esse conjunto de posturas, todavia, não encerra suas atividades por aqui. A apresentação dos balanços da empresa, nesse contexto, mostra-se também, re-significado. Ele não se resumirá a uma planilha de gastos e lucros. Mas terá em vista também o grau de satisfação de todos os membros da empresa e, inclusive, de seus consumidores. Essa situação demonstra, assim, o desenvolvimento de uma postura ética do comportamento econômico, que tem em vista não apenas a produção *em si e per si*. Esta postura contempla, na realidade, uma renovação do ato do consumo a partir da constatação de que a produção busca satisfazer certas metas sociais propostas por

---

<sup>27</sup> Grifado no original.

determinadas comunidades, causando efeitos diretos não apenas nas sociedades locais em que são desenvolvidas. As conseqüências são sentidas nas demais comunidades espraiadas ao redor do globo, e que também consomem estes bens. Assim, a base da *cidadania econômica* estrutura-se não apenas na contemplação dos interesses locais onde as atividades produtivas são exercidas (CORTINA, 2005, p. 88). Esse projeto cívico ocorre também, nos locais onde tais atividades produtivas ecoam, como no mercado internacional globalizado, que através do exercício de uma cidadania econômica poderia reorientar a economia global mediante um comportamento exercido na esfera local (CORTINA, 2005, p. 90).

### **3.5 A cidadania civil no contexto cosmopolita**

A *cidadania civil* no contexto da cidadania cosmopolita consiste ser um *complemento* das cidadanias, *econômica*, *política* e *social* sem, no entanto, ser reconhecida como uma cidadania de segunda classe. Isto ocorre porque a *cidadania civil* tem em vista que a pessoa antes de ser uma cidadã cosmopolita, em função de nossa realidade globalizada, ela tem de ser cidadã na esfera local. Ao nascer, todo sujeito pertence automaticamente a uma cultura, e a uma *sociedade civil*, onde fenômenos como a *solidariedade*<sup>28</sup> e o *civismo* manifestam-se naturalmente, ao passo em que estas estruturas sociais ensinam aos indivíduos a desenvolverem seus sentimentos de responsabilidade para com o social (CORTINA, 2005, p. 109; 2006b, p. 288-289; BOBBIO; VIROLI, 2007, p. 11-26).

Assim, na teoria de Adela Cortina, a sociedade civil ensina aos indivíduos através do comportamento desenvolvido na mesma, um comportamento que impele os sujeitos a superarem a mentalidade kantiana de que todo ser é um fim em si mesmo, e passem a perceber que, na realidade a *humanidade* é um fim em si mesmo (CORTINA, 2005, p. 110). Mas, para isso, é preciso que os indivíduos busquem universalizar este sentimento de responsabilidade pelo social manifesto nas esferas locais, outrora

<sup>28</sup> O conceito de *solidariedade* é aqui entendido, enquanto um tipo de “compromisso” normativo que “supõe um conjunto de condições intersubjetivas e de pressupostos necessários para designar ou justificar laços de respeito, confiança, dignidade, liberdade e participação [...] relacionado ao reconhecimento mútuo” (PIZZI, 2003b, p. 227). Dessa forma, o conceito de solidariedade pode ser compreendido como uma forma de empatia que os membros de determinada comunidade estabelecem entre si, com o objetivo de dar continuidade à ordem social em que vivem.

identificada na função social dos antigos estamentos políticos, como a nobreza ou, atualmente, nos grandes membros dos partidos políticos e funcionários públicos, para a esfera global, buscando, assim, *universalizar a aristocracia* política. O termo *aristocracia* não é empregado aqui, pela autora, enquanto uma simples figura de retórica.

Na obra *Hasta un pueblo de demonios: ética y sociedad* (1998), o termo aristocracia é empregado por Adela Cortina como um aporte crítico a certos grupos sociais, que se consideram os detentores perpétuos da política deliberada, e das carreiras administrativas de uma comunidade (1998, p. 43-44). Esse fato repercute ainda hoje em nossas sociedades, quando vários cargos de confiança são monopolizados por determinadas famílias e seus agregados nas sociedades contemporâneas (CORTINA, 1998, p. 45). A crítica, assim, é dirigida à postura de “*donos do poder*” que estes sujeitos mantêm para com a esfera pública que encontra eco também na tese sociológica do cientista social brasileiro Raymundo Faoro (2002), que aborda o mesmo problema acerca do patriarcalismo, ainda que sob uma perspectiva analítica diferente. Desse modo, nesse ponto de sua teoria, Adela Cortina utiliza o termo *universalizar a aristocracia*, pois ela busca endossar a tese de que os políticos dos regimes atuais, bem como os empregados públicos são, em sua imensa totalidade, pessoas que se destacam dos demais membros de suas coletividades, em função de suas capacidades naturais (GARCÍA-MARZÁ, 2003, p. 172-173). Em outras palavras Adela Cortina retoma a tese weberiana da competência por sobre o patrimonialismo político. Essa situação decorre do fato de que a competência deve receber primazia no campo da administração pública, pois as conseqüências dos atos desenvolvidos nestas esferas repercutem diretamente nos âmbitos local e global (IZQUIERDO, 2000, p. 26).

Assim, a idealização de que políticos e funcionários públicos não devem contar com o processo de apadrinhamento no jogo político, faz com que o *Estado* – na perspectiva de Adela Cortina – zele pelos direitos civis e políticos de toda a coletividade. Essa situação implica na garantia por parte deste modelo de Estado, da manutenção e da efetivação do princípio da igualdade de seus cidadãos (CORTINA, 2005, p. 112), inclusive, no processo eleitoral. Situação esta que tem por objetivo evitar a disseminação das práticas de nepotismo e de apadrinhamentos políticos.

Aos políticos, conforme Cortina cabe a função de não apenas representar os interesses dos eleitores. Para Adela Cortina, cabem aos políticos tanto de *profissão*,

quanto de *vocação* lutar em um nível cosmopolita, pela ampliação dos meios pelos quais os indivíduos podem exercer parte de suas autonomias, através da *solidariedade* e, conseqüentemente, da ampliação e reforço dos pressupostos de uma ativa sociedade civil. Esta luta traçada por estes políticos “de vocação” é fundamental na teoria de Adela Cortina, para que a continuidade destes regimes de cidadania *local* e *global* possa dar continuidade a uma sociedade civil ativa que fomenta cada vez mais a solidariedade e o reforço ao sentimento de civismo dela derivado (GIDDENS, 1999, p. 15). Na teoria de Cortina, é a defesa do *civismo* que permite às gerações futuras o surgimento de novos indivíduos aptos tanto à carreira política, quanto à carreira burocrática<sup>29</sup>. Trata-se, enfim, através da cidadania civil, fazer com que os membros das sociedades empenhem-se em uma luta pela “*busca pela excelência*” nas relações políticas e administrativas, tanto em nível *local*, quanto em nível *global* (CORTINA, 2005, p. 113).

No entanto, a “*busca pela excelência*” não deve ficar reduzida à esfera das ações políticas. Isto porque a política em si não dá conta de todas as necessidades humanas.

*Universalizar a aristocracia*, na concepção de Adela Cortina, implica em um aumento à qualificação dos indivíduos, não apenas como um endosso à *cidadania política*. Mas também, em dotar de maior eficiência as políticas públicas de caráter social voltadas às cidadanias *social* e *econômica*, pois a “*busca pela excelência*” (CORTINA, 2005, p. 120-121), deve superar a mediocridade manifesta de certos indivíduos nas várias atividades produtivas, para além da política e da burocracia. Essa situação, todavia, implicaria não apenas no incremento da racionalidade burocrática weberiana, mas também, no endosso do sentimento de compromisso dos indivíduos para com o bem-público, que se torna manifesto em um comportamento cívico ativo, que permite um pleno exercício de seus direitos políticos e civis (CORTINA, 2005, p. 115; p. 122-123; p. 126-127).

Cabe ressaltar, todavia, que a eficiência planejada com a *cidadania civil* também é avaliada como a *empresa* da cidadania econômica. As avaliações institucionais e de seus funcionários são modos de se fazer com que à racionalidade burocrática weberiana se aperfeiçoe sem, no entanto, as humanidades de seus usuários e servidores sejam esquecidas (CORTINA, 2005, p. 128), ou aprisionadas nas jaulas de ferro da modernidade (ZABLUDOWSKY, 1998, p. 28-29).

---

<sup>29</sup> Situação retratada por Max Weber tanto em sua palestra sobre a *Política como vocação* (1968), quanto sobre a racionalidade do processo de seleção dos burocratas na modernidade às páginas de *Economia e Sociedade* (2004, p. 196-197).

Assim, o Estado na teoria da cidadania de Adela Cortina efetiva os direitos civis, ao fazer com que o cidadão manifeste sua aceitação ou reprovação das ações governamentais não apenas através do sufrágio eleitoral. Na realidade, o sufrágio é apenas um instrumento complementar para se avaliar de um governo (CORTINA, 2005, p. 130-131). Essa situação acaba por reformular a concepção liberal-utilitarista de que o sufrágio consiste ser um *meio de proteção* do indivíduo contra aqueles que se encontram no poder (MCPHERSON, 1994; MILL, 2001; SCHUMPETER, 1961). Porém, existem outras formas de avaliação, além da avaliação institucional que também permitem o desenvolvimento de certa cidadania civil *crítica*, mediante a consideração de seus pontos de vistas pelos governantes.

É preciso lembrar que Cortina concebe a sociedade civil a exemplo da sociedade civil habermasiana preconizada na ética do discurso (2005, p. 134-135). Desse modo, a sociedade civil na teoria de Adela Cortina é formada por associações voluntárias não-estatais e não-econômicas (CORTINA, 2005, p. 136). A autora busca se referir a este *locus* da sociedade, como uma esfera de ação privada que permite aos indivíduos se aglutinarem em “comunidades de interesse” (KYMLICKA, 1996a, p. 243). Essas comunidades servem como agentes coletivos aptos à intervenção dos cidadãos no sistema político vigente. Estes, por sua vez, passam a serem sujeitos que empregam o poder comunicativo para levar as questões debatidas fora dos âmbitos do poder, para serem avaliados pelos governantes, e apreciados publicamente e, ratificando-os ou refutando-os (CORTINA, 2005, p. 136; HELD; MCGREW, 2001, p. 84).

Dessa forma, a análise da opinião pública serve não apenas para se averiguar o funcionamento de um *Estado de Justiça*, como também, para se avaliar o próprio funcionamento da esfera pública. Este âmbito político passa a contar, assim, com as contribuições críticas dos cidadãos que visam colaborar com o bom funcionamento da máquina pública mediante a proposição de novas questões orientadas para as políticas de reconhecimento e inclusão no mundo globalizado (CORTINA, 2005, p. 137; HELD; MCGREW, 2001, p. 84).

### **3.6 A cidadania intercultural na cidadania cosmopolita**

De todas as facetas que compõem a cidadania cosmopolita, o projeto de uma *cidadania intercultural*, no entanto, não consiste ser um modelo de simples apreensão, como as demais facetas até aqui apresentadas. Isto porque, esse princípio de comportamento cidadão envolve um sistema de múltiplas variáveis embasadas por conceitos complexos, como o *multiculturalismo* e como o *interculturalismo* que, todavia, vão sendo clarificados ao longo do discorrer da teoria de Adela Cortina.

Ao orientar seu projeto de cidadania em função de nossa realidade sócio-econômica globalizada, Cortina endossa o fato de que, junto aos bens mercantilizados, e o fluxo de indivíduos que se estabelecem entre as nações na globalização, as culturas locais dos sujeitos os acompanham rumo aos seus destinos (SANTOS, 1999, p. 147-148; SANSONE, 2003, p. 540-543). Essa situação acaba tornando as comunidades que acolhem estes indivíduos, não tão homogêneas – do ponto de vista étnico –, como pensam os teóricos *comunitaristas*. Formam-se, assim, sociedades que tem de passar a conviver com uma grande gama de culturas no seu interior, na busca pelo estabelecimento de uma convivência pacífica a partir do choque cultural que se estabelece diariamente (ORTIZ, 1994, p. 77). Apresenta-se desse modo, conforme Adela Cortina, uma situação de *multiculturalismo* caracterizado pelo surgimento de “um conjunto variado de fenômenos sociais, que derivam da difícil convivência e/ou coexistência em um mesmo espaço social de pessoas que se identificam com culturas diferentes” (CORTINA, 2005, p. 140).

As tentativas de estabelecimento de uma coexistência pacífica com tendência à assimilação cultural forçada são criticados por Adela Cortina, devido a sua ineficiência prática, pois tal situação tende a duas posições estremadas. De um lado o *apartheid* e, de outro, o *melting pot* (CORTINA, 2005, p. 140-141). A primeira posição falha em função de sua hierarquização das culturas a partir da cultura dominante – que não obrigatoriamente consiste ser a cultura local, a exemplo do caso da África do Sul que é emblemático por si só neste aspecto. Já o segundo, o *melting pot* (KYMLICKA, 1996a; SEMPRINI, 1999), também falha porque não permite aos imigrantes ou aos membros de outras culturas, a manutenção de suas especificidades culturais mesmo em outro território. Nessa teoria, os indivíduos são obrigados a adotarem uma segunda identidade

– a identidade local dominante –, como forma de aceitação à comunidade de destino (CORTINA, 2005, p. 141), como ocorre nos Estados Unidos (SEMPRINI, 1999, p. 22; p. 27).

Assim, tem-se de retomar – e endossar – o preceito de que um modelo de cidadania para este século XXI tem de ter em vista o cosmopolitismo e, portanto, da convivência pacífica entre os indivíduos das várias culturas existentes ao redor do globo<sup>30</sup>. Dessa forma, há a necessidade não apenas dos indivíduos buscarem mediar suas relações por si próprias. Há a necessidade de que as culturas dialoguem entre si buscando o estabelecimento de uma coexistência pacífica entre elas, bem como o estabelecimento do ideal de vida boa que elas podem atingir de forma conjunta (CORTINA, 2005, p. 143-144). Há a necessidade, assim, do desenvolvimento de uma *ética intercultural* que permita, ainda na esfera local, o desenvolvimento de um comportamento político por parte dos indivíduos – a exemplo do sentimento de cidadania – orientado pela busca do consenso para o estabelecimento de condições legais mínimas. Por sua vez, este regime *intercultural* toma a forma de políticas sociais que atuam sob a forma de direitos civis, políticos e sociais, que são aceitas por todos os membros de uma comunidade, e que permitem o estabelecimento de uma convivência pacífica em sociedade (KYMLICKA, 1996a, p. 119; 1996b, p. 438). Situação que implica em reconhecer que esta:

*Ética intercultural* não se contenta em assimilar as culturas relegadas à vencedora, e tampouco com a coexistência das culturas, mas convida a um diálogo entre as culturas, de forma que respeitem suas diferenças e esclareçam conjuntamente o que consideram irrenunciável para construir, a partir de todas elas, uma convivência mais justa e mais feliz. Tendo em conta, por outro lado, que a compreensão dos outros obtida por meio da convivência e do diálogo é indispensável para a autocompreensão (CORTINA, 2005, p. 144)<sup>31</sup>.

Nesse sentido, a cidadania intercultural se torna tão fundamental quanto nas demais facetas da cidadania cosmopolita. O diálogo acaba por se tornar o principal meio para se alcançar o *reconhecimento* de um indivíduo como cidadão, a partir do momento em que a arguição se torna a principal base para que as demais cidadanias, também se

<sup>30</sup> Situação que, em partes, lembra-nos da teoria da *Paz Perpétua* de Immanuel Kant, a partir da busca pelo estabelecimento de uma coexistência pacífica a partir da proposição de um equilíbrio entre os Estados, assente na proposição de um conjunto mínimo de valores reconhecidos por todos os homens não apenas no campo jurídico. Mas, inclusive, na proposição de um *direito à cidadania mundial* que se limita às condições de uma hospitalidade universal, onde os homens não são reconhecidos em função de seu Estado de origem, mas em função de sua própria *humanidade* (KANT, 2008; LARROYO, 1998, p. 225-227).

<sup>31</sup> Grifado no original.

tornem uma realidade (CORTINA, 2001, 2003, 2004). Isto porque, ao se reconhecer o diferente, e buscar a convivência pacífica orientada à aquisição de uma boa vida, o diálogo gera não apenas o sentimento de pertencimento por parte dos indivíduos ou das culturas ao seu novo ambiente (HABERMAS, 2002, p. 171-172). Esta ação permite o fato de estes sujeitos serem reconhecidos como pessoas portadoras de direitos. Estes direitos lhes permitem participar da riqueza socialmente produzida tanto como produtores, a exemplo do que é preconizado na cidadania econômica, quanto consumidores dos bens materiais e simbólicos das mesmas – conforme argumenta a cidadania social. Conseqüentemente, essa situação, por sua vez, gera o sentimento de pertencimento, juntamente ao reconhecimento formal de tais sujeitos à nova comunidade que aderem (GONZÁLEZ, 2004, p. 33). Dessa forma, estabelece-se uma busca pela manutenção e constante aprimoramento desta situação de bem-estar, que passa a ser construída associativamente, gerando um sentimento de *civismo* a partir do reforço de uma sociedade civil que só tende a se ampliar até chegar a um nível cosmopolita – como aponta, por sua vez, a cidadania civil de Adela Cortina (CORTINA, 2005, p. 146-147).

Assim, é preciso ressaltar, duas observações. A primeira, é que se mantém de certo modo no âmbito dos Estados, a predominância de uma situação *multicultural*. Nessa situação, as diversas culturas – ou os membros das mesmas –, buscam manter a coexistência pacífica, *mas*, orientada para o desenvolvimento de um *concerto* entre as culturas, voltada para o bom funcionamento da sociedade, através do diálogo e da busca pelo bem-estar comum (BAUMAN, 2003, p. 125; CORTINA, 2005, p. 149-150; p. 155; p. 157).

A segunda observação, todavia, aponta para o fato de que o diálogo intercultural, estruturado em âmbito local, acaba por desenvolver uma nova identidade, tanto individual, quanto coletiva. A argüição e a interpolação de interesses permitem a construção de uma nova sociedade civil, na qual os sujeitos constroem a partir de seu meio social, uma identidade estruturada no diálogo e no reconhecimento (GARCÍA-MARZÁ, 2003, p. 180-181). Essa situação busca tornar – conforme a concepção de Adela Cortina –, os indivíduos mais permeáveis e mais abertos não apenas às novidades. Esta situação objetiva tornar os sujeitos mais receptíveis aos demais seres humanos e mais habilidosos nos tratos de questões delicadas que envolvam valores

simbólicos, o que permitirá um desenvolvimento cada vez mais aperfeiçoado da autonomia de cada indivíduo (CORTINA, 2005, p. 139).

Em suma, as políticas de reconhecimento orientadas ao estabelecimento de uma situação de auxílio mútuo entre as culturas em busca de uma situação de coexistência ideal, permitem dizer que a cidadania intercultural de Adela Cortina, coteja um *status de estado* – enquanto *situação* – de bem-estar (CORTINA, 2006a, p. 174; PEREIRA, 2008, p. 183). Este *estado*, na teoria cívica de Adela Cortina, se estabelece quando os indivíduos e suas culturas buscam, através do diálogo, construir uma situação em que um ideal de boa-vida possa ser perseguido por ambos na sociedade em que vivem (CORTINA, 2001, p. 101; 2006a, p. 112; 2006b, 271-272; p. 283; GOULART, 1993, p. 483). Posto que os direitos civis e políticos lhes são garantidos, os modos de se exercerem suas cidadanias políticas, econômicas e sociais também o são. A outorga destes direitos permite aos indivíduos e as culturas trabalharem pela obtenção do consenso coletivo em torno de questões que dizem respeito a todos os membros da comunidade (CORTINA, 2006b, p. 291). Esta situação contempla, por sua vez, uma estrutura política e social que pode ser ampliada a um nível cosmopolita através das políticas sociais a serem desenvolvidas nos grandes blocos multinacionais atuais, como no caso da União Européia, donde Adela Cortina trata de defender mais enfaticamente (CORTINA, 2005, p. 74-75).

### ***3.7 A cidadania, os direitos e o cosmopolitismo***

Com a apresentação dos cinco comportamentos cívicos que estruturam parcialmente o edifício da cidadania cosmopolita da teoria de Adela Cortina nos parágrafos anteriores, puderam-se expor os modos pelos quais os sujeitos das sociedades contemporâneas podem fazer uso de seus direitos civis e políticos, visando à construção de uma *situação* de bem-estar coletivizado em plena globalização.

A concepção de que a cidadania não consiste ser exclusivamente um *status*, adquirido em função das quantidades de bens adquiridos por um indivíduo, mas, sim, de que a cidadania é um fruto do exercício político, permite a Adela Cortina apontar que não existe apenas *um único tipo* de cidadania como propunha Thomas Marshall. O que

nesse contexto, torna o diálogo e a deliberação em itens fundamentais para a manutenção da ordem social tanto local, quanto global.

Ao considerar o espaço local como a grande base para o desenvolvimento de um regime de cidadania cosmopolita, Adela aponta os comportamentos *político, econômico, social, civil e intercultural*, como “posturas cívicas” que os sujeitos devem transparecer em suas sociedades. O objetivo de tal ação é para que estes sujeitos passem a formar *comunidades de interesse*, tendo em vista a formação de sociedades civis ativas. Será a partir destas agremiações coletivas, cuja militância permitirá a reformulação da política e da cidadania em nível local, ampliando-se sempre a um nível superior (municipalidade, estado/província, país, bloco transnacional) até culminar em um espaço global (CORTINA, 2005, 2007a).

Assim, a idéia de um *pensar local e agir global*, dentro da perspectiva de Adela Cortina, adquire força para propor esta re-significação do espaço global, partindo da orientação de que aos indivíduos devem ter assegurados os direitos civis, os direitos políticos e *alguns* direitos sociais básicos para o desenvolvimento de uma vida digna. Essa situação decorre de um simples motivo: as facetas sob os nomes de *cidadanias política, civil, econômica, social e intercultural*, não são formas exclusivas de se obter proteção e reconhecimento, ou seja, *direitos*. Estas *cidadanias* são essencialmente formas de ação e interação dos indivíduos em suas realidades, orientados à melhora progressiva e responsável de suas condições de vida pessoais e coletivas (CORTINA, 2001, 2006a, 2008). Em outras palavras, os cinco comportamentos cívicos apresentados por Adela Cortina são meios pelos quais se podem atingir determinado *estado*, isto é, certa *situação* de bem-estar social, pois, “Cortina considera indispensável que cada pessoa eleja sua identidade, porque as pessoas apreciam as relações que podem romper. Porém, o cidadão só pode eleger sua identidade se o Estado protege sua autonomia” (APARISI, 2003, p. 119).

Nesse sentido, as *facetas* aqui apresentadas são, em realidade, meios pelos quais os indivíduos podem orientar suas ações para cobrarem dos membros que compõem o governo de determinado Estado medidas que favoreçam a defesa de seus direitos. Em um espaço globalizado como o atual, onde indivíduos e culturas distintas – e às vezes, até mesmo antagônicas – tem de conviver em um espaço físico imutável, para se manter o respeito e a convivência pacífica, todos os indivíduos tem de encontrar um mínimo

social a ser respeitado, para manter este concerto social (LANGON, 2008, p. 33-39; MANTIÉL, 2003, p. 15).

Assim, ao propor uma *cidadania política*, Adela Cortina aponta para a necessidade de que todos os sujeitos devem reconhecer os seus próximos, como potenciais membros de suas comunidades. Em outras palavras, estes sujeitos devem fomentar um sentimento de pertença que venha a legitimar o *status* social que lhes é formalmente outorgado (CORTINA, 2005, p. 42-43). Essa situação denota, dessa forma, não apenas que todo sujeito é um sujeito de direito, como afirmava a teoria da cidadania marshalliana. Mas, sim, que todo sujeito *também* é um *sujeito portador de responsabilidades*, que devem ser partilhadas por todos, quer digam elas respeito às questões políticas em si, quer digam elas respeito às questões econômicas ou ambientais (CORTINA, 2005, p. 201). Para uma validação empírica desta asserção, basta evidenciarmos as palavras do ex-primeiro-ministro da Holanda, Wim Kok, ao afirmar que:

Não é suficiente que as pessoas sejam protegidas pelo governo: elas “também devem sentir a urgência da responsabilidade” para que “tenham direitos, mas também obrigações”. Em um mundo marcado por rápidas mudanças sociais e tecnológicas, os governos devem outorgar poderes em vez de oprimir (KOK *apud* GIDDENS, 1999, p. 15)

Nesse sentido, a consequência – conforme a perspectiva de Adela Cortina –, é que este contexto social tende a gerar uma identidade alicerçada no grau de politização e de ativismo de cada membro da sociedade. Nesse processo de identificação, o *reconhecimento* ocorre em função do seu interesse em partilhar estas responsabilidades, para ser digno também de partilhar dos direitos garantidos pela coletividade a que adere (CORTINA, 1998, 2001, 2005, 2007a). Logo, o *reconhecimento* só ocorre mediante uma posição de:

*Compreensão* de uma outra cultura [que] não pode jamais atingir a *assunção de uma identidade alheia* [...], porém pode dar-se, sim, a abertura de espaços *interculturais* de convivência, espaços de relação intercultural que abrem a captação de possibilidades e limites da própria cultura e o reconhecimento de outra como *igual*, como *humana*, justamente por ser *outra*, por ser *distinta* (LANGON, 2003, p. 76)<sup>32</sup>

Desse modo, o *reconhecimento* do(s) indivíduo(s) por parte de sua nova coletividade, a partir da partilha não apenas dos direitos como também de suas

<sup>32</sup> Grifado no original.

responsabilidades, prevista em uma *ciudadania social*, não agrilhoa seus cidadãos única e exclusivamente ao peso de sua coletividade; mesmo mediante o fato dele ter de pensar a sua comunidade antes de si mesmo. Nessa sociedade preconizada por Adela Cortina, há espaço também para que o sujeito manifeste a sua individualidade. A avaliação dos valores à comunidade que ele busca aderir e a satisfação de seus interesses pessoais, ficam restritas ao âmbito privado, pois cabe apenas ao indivíduo avaliar estes pontos para julgar o melhor modo de como obtê-los, cujo acesso – e não, as conseqüências dos mesmos – são garantidos a partir de seus direitos civis, políticos e sociais (CORTINA, 2006a, b).

A situação apresentada no parágrafo é importante para se caracterizar o exercício de uma *ciudadania social* em um mundo globalizado. O indivíduo *pode e deve* fazer uso de seus direitos – em especial os de natureza social. Esse mesmo sujeito deve também oferecer, em contrapartida, os meios necessários para que a situação que ele desfruta, também possa ser ofertada a outros indivíduos, inclusive as gerações posteriores a sua existência (GARCÍA-MARZÁ, 2003, p. 185). Dessa forma, o sujeito deve agir de modo que suas ações sejam pensadas para além do espaço do reconhecimento preconizado nas *ciudadanias política e social*. Isso ocorre na concepção de Adela Cortina, de dois modos: por um lado, através de uma *ciudadania econômica* e, por outro, através de uma *ciudadania civil*.

Com o reconhecimento obtido formalmente, a partir do exercício de uma *ciudadania política*, e o desfrute de suas prerrogativas sociais, o cidadão deve colaborar também com a produção de bens materiais indispensáveis à manutenção da vida coletiva (HABERMAS, 2007, p. 262). Todavia, a preocupação com a produção material não se extingue no simples ato de produzir um bem material, que é voltado tanto para a satisfação de interesses pessoais, quanto para a satisfação de uma necessidade coletiva. Numa cidadania que se pretende cosmopolita quem produz determinado bem deve avaliar o impacto que este produto exerce não apenas na sociedade que a produz. Mas também nas sociedades que comercializam este bem. O sentimento de uma *ciudadania econômica*, nesta perspectiva, nada mais é do que um sentimento de *responsabilidade social* comum – e, portanto, *universal* – a todos os membros da comunidade, que buscam não apenas a produção de riquezas mediante os frutos de suas atividades econômicas. Em verdade, estes sujeitos buscam saber se o que é produzido é salutar ao desenvolvimento pessoal do indivíduo, ou se consiste ser na realidade, um empecilho ao

seu desenvolvimento enquanto ser que vive em sociedade. Afinal, como Adela Cortina dá a entender em sua cidadania econômica, que não se produzem bens apenas para se saciar os interesses pessoais dos indivíduos. Esses bens são produzidos para se oferecer um mínimo de ordem material comum, a ser partilhado entre todos os membros de certa comunidade, visando à manutenção da vida comunal, e para que os mesmos tenham condições mínimas de exercer suas cidadanias. Isso demanda, por sua vez, que não apenas os empresários e seus trabalhadores participem da avaliação da função social de suas empresas, mas sim, que os consumidores também avaliem o desempenho e a função social dos bens que consomem (CORTINA, 2005; 2007a, b).

Este sentimento de responsabilidade pelo que é socialmente produzido e consumido, na perspectiva de Adela Cortina, não apenas reforçam os laços locais, como também incentivam uma busca pela excelência em todos os aspectos da vida coletiva e, ainda, cosmopolita. Desde o campo da economia, até o campo da política, pois não é apenas o desempenho do produtor de bens que possui um impacto direto na vida coletiva. As ações deliberadas e debatidas no âmbito do poder público também têm graves conseqüências na esfera pública (CORTINA, 2001).

Conforme Cortina, do mesmo modo em que os bens e as indústrias são avaliados pelos membros de uma sociedade civil que se demonstra ativa, a própria esfera política também consiste ser constantemente avaliada. E isto, não ocorre apenas mediante o medo de que algum indivíduo tire o sistema, e tente se situar acima das leis (CORTINA, 2001, p. 58).

Do mesmo modo que um indivíduo deve ser apto ao exercício de alguma atividade produtiva à sociedade, os membros das instâncias políticas, tanto deliberativas quanto administrativas, também devem demonstrar que são aptos e, ainda, devidamente competentes ao exercício de suas atividades. O que em muito relembra a posição de Max Weber, no que se refere tanto ao caso dos políticos, que devem ser *políticos por vocação*, e não, *políticos por profissão* (1968), quanto ao que se refere aos membros da burocracia pública (2004).

Porém, como é pensado na teoria de Adela Cortina, o surgimento destes *políticos por vocação*? Eles são oriundos desta sociedade civil ativa, que avalia, delibera e propõe suas sugestões para se alcançar o ideal coletivo de boa vida. Este comportamento *cívico* – considerado como o timbre de uma *cidadania civil* –, não consiste ser apenas uma espécie de “escola de governo” no pensamento de Adela

Cortina (CORTINA, 2005, p. 106). A sociedade oriunda de uma cidadania civil ativa é também, uma espécie de “escola da vida pública”, pois, é em seu seio que os sentimentos de pertencimento e reconhecimento dos indivíduos são reforçados e universalizados (CORTINA, 2005, p. 49-50; p. 107-109). É este *civismo* preocupado com as questões políticas que reforça o espaço local, e que em estruturas multinacionais ou transnacionais, permite a identificação dos sujeitos com as humanidades e culturas que circundam sua sociedade. Ainda nesta posição de agir a partir da esfera local para se atingir o âmbito global, não é menos importante a consideração de Adela Cortina acerca deste espinhoso caminho do reconhecimento de outras pessoas e de outras culturas em um mundo globalizado como o atual (CORTINA, 2005, p. 139). Aqui, nova crítica a um pensamento estritamente *comunitarista* se estabelece, pelo fato de que não devemos pensar a grande gama de culturas existentes como fins em si mesmos (BAUMAN, 2003, p. 74; p. 82).

A *multiculturalidade* é apenas uma situação cada vez mais recorrente em função da globalização. Porém esta situação deve influenciar as nossas ações políticas manifestas tanto no plano do *reconhecimento* existente à *cidadania política*, quanto nas *ações* deliberadas em uma *cidadania civil*, para desenvolvermos certa espécie de *paz perpétua* entre as culturas, mediante a existência de um sistema político orientado à *interculturalidade* (BAUMAN, 2003, p. 112-128; HELD; MCGREW, 2001).

Mais do que o estabelecimento de um “concerto social entre as culturas” – donde deve reinar a paz entre as mesmas –, em uma *cidadania intercultural* estas esferas simbólicas devem interagir entre si de modo a obterem seus ideais de boa vida (MONTIEL, 2003, p. 32). Elas devem trabalhar em conjunto, em torno de um mínimo político e social comum a todos, para que as cidadanias exercidas em nível local possam ser partilhadas por outras culturas, atingindo assim, o *status* de um comportamento *cidadão* universalmente reconhecido e, portanto, *cosmopolita*.

Todavia, é preciso lembrar de um elemento da *cidadania política*, que perpassa todas as facetas da cidadania cosmopolita, e que se manifesta ainda com mais influência em seu aspecto intercultural: a existência de uma identidade coletiva que se origina no seio de um *Estado Social de Justiça*. Situação que consiste ser fundamental, também, para o estabelecimento e legitimação de um sistema de cidadania que se propõe cosmopolita, como trataremos de analisar no capítulo que se segue.

## *CAPÍTULO IV*

### **ESTADO SOCIAL DE JUSTIÇA E IDENTIDADE NA CIDADANIA COSMOPOLITA**

Expostas as cinco cidadanias (política, civil, social, econômica e intercultural) que dão os contornos da cidadania cosmopolita de Adela Cortina no capítulo anterior, buscar-se-á nesta parte do trabalho, expor de que modo é estabelecida a relação entre o *Estado Social de Justiça* e as identidades pessoal e coletiva dos indivíduos (item 4.1). Essa situação permite apontar (item 4.2) o modo pelo qual este sujeito pode pensar a si e a sua sociedade (cidadania civil), para buscar melhorá-la, e ajudá-la a concretizar um ideal comum de boa vida. Esse ideal é idealizado e objetivado a partir do estabelecimento de uma igualdade legal (cidadania política) entre os indivíduos e culturas de distintas, que podem agir em conjunto em um regime de interculturalidade (cidadania intercultural). Por sua vez, na seqüência (item 4.3) tratar-se-á de aprofundar esta última idéia a partir de uma exposição mais pontual deste fenômeno sob o signo da *autonomia* do sujeito, no regime de cidadania cosmopolita. Esta exposição servirá de base para o estabelecimento de nossa reflexão final sobre este tema, no último tópico deste capítulo (item 4.4). Neste tópico, será demonstrado de que modo o conceito de autonomia permite a veiculação de um novo modelo de cidadania que objetiva a formação de políticas sociais mais específicas ao contexto da globalização.

#### ***4.1 A cidadania cosmopolita e o Estado Social de Justiça***

Uma vez posto que no regime de cidadania cosmopolita, Adela Cortina defende a preponderância do exercício dos direitos políticos e civis como a base para o estabelecimento dos direitos sociais, o papel do Estado passa a possuir uma conotação bastante distinta dos modelos de Estados existentes na atualidade. Assim, no seu modelo de cidadania, Adela Cortina aponta que deve haver a preponderância de um *Estado Social de Justiça*, por sobre um *Estado de bem-estar* às sociedades contemporâneas. E este fato se dá por uma razão bastante comum aos pensadores liberais da atualidade: a crença de que as estruturas assistências desenvolvidas no *Estado de bem-estar* constituem ser ferramentas *eleitoreiras* (CORTINA, 2005, p. 61-62), voltados aos interesses de pequenas elites políticas e econômicas dentro das sociedades (CORTINA, 2005, p. 61)<sup>33</sup>. Essa situação termina por caracterizar as políticas sociais voltadas para a assistência social dos indivíduos, enquanto uma “solidariedade ‘institucionalizada’” (CORTINA, 2005, p. 55). Isto porque, conforme a concepção liberal da autora (CORTINA, 2005, p. 55):

A solidariedade [...] [só] é uma virtude louvável quando praticada por indivíduos nas relações interpessoais, mas quando os Estados tentam assumi-la e encarná-la nas instituições se produzem inexoravelmente um paternalismo e um intervencionismo perniciosos que acabam por minar os próprios alicerces do Estado democrático, por razões bem diversas.

Cabe ressaltar, contudo, que a autora não é contrária à defesa dos direitos sociais trabalhados, defendidos e ampliados pelo Estado de bem-estar. Na realidade, a cidadania cosmopolita é contrária às formas pelas quais alguns destes direitos sociais são gerenciados, por aqueles indivíduos que possuem em suas mãos o poder de decisão outorgado pelos cidadãos através das eleições (CORTINA, 2005, p. 56). Os direitos sociais adquiridos no Estado de bem-estar social, são “exigências éticas [...] [que] continuam a ser irrenunciáveis, seja qual for o mecanismo capaz de satisfazê-la” (CORTINA, 2005, p. 62).

Na realidade, Cortina critica a posição daqueles que se embasam nos escritos dos filósofos utilitaristas do século XIX que consideravam os direitos civis e políticos, enquanto

---

<sup>33</sup> Esta posição de Adela Cortina lembra, e muito, a posição tomada por Joseph Schumpeter em *Democracia e socialismo* (1961), quando este autor aponta para a observação de que o Estado de bem-estar configura ser um dos elementos que favorecem ao *caudilhismo político*. Em uma referência um pouco mais clássica, podemos apontar também o papel carismático do demagogo que faz uso de recursos públicos e privados para atingir o seu fim máximo, que é ter para si a posse do poder para saciar um anseio pessoal (WEBER, 2004, p. 571).

sejam os únicos instrumentos de defesa dos cidadãos contra àqueles que estão no poder, e retomados por teóricos neoliberais atuais, como Friedrich von Hayek (1990). Os líderes de governo e de Estado, nessa lógica criticada por Cortina, ao longo do Estado de bem-estar, seriam os grandes responsáveis pela expropriação do povo através dos recursos fiscais utilizados no emprego de políticas de assistência social. Por sua vez, esse fato vem dar a entender, que estes recursos eram empregados em atividades demagógicas para a manutenção do poder nas mãos destes indivíduos. Assim, estes políticos que partem de uma posição utilitarista, na perspectiva da autora (CORTINA, 2005, p. 62):

Não podem [...] anunciar que o Estado de bem-estar está em crise, [e] afirmar em seguida que o Estado social continua a ser uma exigência ética e, portanto, que o Estado continua a ter necessidade de intervir para satisfazer os direitos de segunda geração, e utilizar mais uma vez essa sua intervenção iniludível por exigências éticas com fins “eleitoreiros” espúrios, ou seja, de compra de votos.

Dessa forma, como podemos constatar o ponto de *crítica* direta da autora ao Estado de bem-estar, é dirigida ao seu papel de Estado assistencialista, isto é, de um Estado que tendia a utilizar as políticas públicas e sociais como meios de negociação entre os governantes e a população. Isto ocorre porque este mesmo Estado gerenciado por pessoas que, ao tomarem o poder em suas mãos, buscavam apenas satisfazer seus interesses egoísticos, mas, inclusive, aumentavam os níveis de despolitização dos indivíduos para manterem-se no poder. Logo, a consequência direta desta situação foi à geração de um Estado de bem-estar nas mãos destes sujeitos, que acabou por orientar a prática cidadã através de um modelo de comportamento político, onde este consistia ser “dependente, “critiqueiro” – e não “crítico” –, passivo, apático e medíocre” (CORTINA, 2005, p. 64). À autora, o que lhe parece correto, na realidade (CORTINA, 2005, p. 64-65):

É atribuir essas nefastas heranças do megaestado às aspirações modernas à igualdade e à solidariedade, como se a busca desses valores tivesse encontrado sua realização no Estado benfeitor, e eles acabassem, portanto, por se tornar incompatíveis com a luta pela liberdade, a criatividade, o risco e a iniciativa. Como desejamos dizer, o keynesianismo [do Estado de bem-estar] visava mais preservar o capitalismo que conseguir a igualdade por motivos éticos. E, no que diz respeito à solidariedade, ocorre com ela o mesmo com a liberdade: ela não pode ser imposta.

Desse modo, Adela Cortina continua sua crítica ao Estado de bem-estar e, inclusive, aos neoliberais, a partir do ponto central do sistema de Welfare State, apontado por estes dois

grupos: a *intervenção do Estado na regulação da economia*. Segundo Cortina, no que se refere ao processo de produção de riqueza em uma sociedade (2005, p. 63):

O intervencionismo estatal não parece ser a medida mais adequada para reativar a riqueza, e da perspectiva social um Estado paternalista acaba por promover apenas a passividade dos cidadãos. Parece, pois, que o Estado de bem-estar, degenerado em megaestado, em Estado fiscal e, por fim, em “Estado eleitoreiro”, é hoje incapaz de encarnar na realidade social ao menos dois valores éticos que foram o estandarte da modernidade: a *igualdade* e a *liberdade*.

São estes dois pontos, a *igualdade* e a *liberdade*, que devem na perspectiva da autora, re-orientar toda a nossa prática cidadã na atualidade, sob uma perspectiva cosmopolita. É preciso, desenvolvermos não apenas a solidariedade (CORTINA, 2006b, p. 288-289) através de nossas práticas políticas entre os indivíduos – o que constitui ser um movimento característico de quem tem liberdade de ação e, portanto, uma postura ativa, crítica e comprometida do indivíduo com o seu meio social, como preconizada na cidadania civil. Mas também, de orientar a prática cidadã no sentido de que se torna fundamental aos cidadãos, utilizarem os direitos sociais para ampliarem os seus raios de ação e interação nos âmbitos social, político e econômico. O que evitaria, assim, conceber a cidadania social como um instrumento voltado apenas à satisfação dos interesses pessoais. Dessa forma, essa situação configura a construção de um *Estado social de Justiça*, que fundamenta o projeto de cidadania cosmopolita a ser efetivado às demais sociedades existentes ao redor do globo. E para endossar essa posição acerca da liberdade, Cortina emprega Kant a partir de seu *imperativo categórico*, ao constatar que a sua teoria da cidadania enfoca este preceito (2005, p. 67):

Precisamente [...], como princípio legal, [que] tem uma dupla face, já que consiste em “não obedecer a nenhuma lei mais que àquela que dei meu consentimento”, e também, em que “ninguém pode obrigar-me a ser feliz a seu modo (tal como ele imagina que deva ser o bem-estar de outros homens), mas é lícito que cada um procure sua própria felicidade pelo caminho que julgar melhor, desde que não prejudique a liberdade dos demais de pretender um fim semelhante”. O primeiro conceito de liberdade exige, a meu ver, a participação dos cidadãos na coisa pública, o segundo condena o paternalismo político, em virtude do qual os governos decidem em que consiste ser o bem do povo sem contar com ele.

Por sua vez, o fato de que para podermos atingir a *igualdade*, como preconizado nas cidadanias *política, econômica, civil, social e intercultural* a partir do desenvolvimento de uma postura crítica e centrada na autonomia do indivíduo, através da defesa de seus direitos

políticos e civis, é preciso que sejam viabilizadas posturas cívicas que permitam algumas pessoas alcançarem este estado. A necessidade, portanto, é de que exista um *comportamento* que vise à construção de uma sociedade de bem-estar ampliada não apenas à esfera local. Mas sim, de um comportamento ampliado a toda humanidade. Nesta postura, conforme Cortina, há a consideração de um modelo de cidadania orientado por direitos civis e políticos que buscam fundamentar uma práxis política e sócio-econômica mínima, em que os cidadãos passam a agir mediante uma concepção de *Estado* distinto do Estado benfeitor. Para Adela Cortina essa situação assim se processa, pois:

No Estado benfeitor, o fundamento da ordem política e econômica e sua fonte de legitimidade é o *individuo com seus desejos psicológicos* – ou seja, o bem-estar – e não a *pessoa com suas necessidades básicas* – ou seja, a justiça –, nenhum Estado imaginável será capaz de satisfazer tais desejos, porque são *infinitos*; nenhum Estado poderá ser, portanto, legítimo (CORTINA, 2005, p. 67-68)<sup>34</sup>.

Deste modo, torna-se inviabilizada a figura de um Estado de bem-estar de cunho patriarcal, ao passo em que o mesmo é substituído por um Estado mínimo. Em outras palavras, o modelo de Welfare State desenvolvido por Marshall, na perspectiva de Cortina, garante o acesso ao consumo, buscando assim, satisfazer os infinitos desejos pessoais de cada um (CORTINA, 2005, p. 68-69). Nesse sentido, um Estado mínimo garante aos cidadãos uma condição mínima, porém digna para que ele possa individualmente satisfazer os seus desejos, mediante a defesa dos direitos civis e políticos dos cidadãos e, apenas de alguns direitos sociais básicos à manutenção de uma vida digna (CORTINA, 2005, p. 64). O que permite o combate à dominação de indivíduos egoístas que se estabelecem no poder, e tendem à gestão de recursos públicos através de ações demagógicas (WEBER, 2001, p. 349; p. 354). Desse modo, restaria que a proposição de uma situação de bem-estar coletivo só pode se efetivar a partir de uma relação dialética entre o confronto dos interesses dos cidadãos que deliberam e os interesses políticos dos governantes, donde os direitos sociais seriam as *sínteses* destes combates, legitimados pela escolha da maioria (CORTINA, 2001; 2003). A consequência é que esta situação vem a reforçar o papel da autonomia individual a partir do exercício da política, como também da solidariedade entre os indivíduos como bases políticas para o estabelecimento de novos contratos sociais às sociedades contemporâneas (CORTINA, 2001, p. 124-126; 2008, p. 31).

---

<sup>34</sup> Grifado no original.

Nesse sentido, a posição neoliberal, que considera os direitos sociais, como elementos que dependem “da distribuição de alguns recursos inevitavelmente escassos, e por isso estão sujeitos a políticas discricionárias e [que] não podem ser garantidos universalmente” (CORTINA, 2005, p. 70-71), não constitui ser uma posição que Adela Cortina partilha, mesmo sendo contra a certas estruturas do Estado de bem-estar. Isto ocorre, pelo fato de que, o cidadão ativo da teoria cosmopolita, “dificilmente poderá exercer sua liberdade civil e sua autonomia política [sem] recursos materiais básicos para fazê-lo” (CORTINA, 2005, p. 72). Dessa forma, o indivíduo jamais pode esquecer que os recursos naturais, econômicos e humanos, são arrecadados coletivamente, obrigando-o a reconhecer que:

Cada pessoa deve à sociedade muito, tanto de suas faculdades como dos produtos [surgidos] delas. Não tem sentido, portanto, que os bens sociais não estejam socialmente distribuídos, de modo que cada um de seus legítimos proprietários disponha ao menos de uma renda básica, de moradia digna, de trabalho, de assistência à saúde, de educação, de apoio em períodos de vulnerabilidade, além desses bens públicos que não podem ser individualizados. Sob essa perspectiva, como desejamos afirmar [...], estamos nos referindo a um mínimo de justiça simplesmente (CORTINA, 2005, p. 72).

Dessa forma, como constata Adela Cortina em nítida oposição ao *individualismo possessivo* hobbesiano (MCPHERSON, 1979), uma cidadania cosmopolita é essencialmente um modelo de cidadania orientada por condições mínimas de direitos que defendem o exercício dos direitos civis e políticos dos indivíduos. Essa concepção decorre de uma relação de reciprocidade do indivíduo para com a sua sociedade, e vice-versa, afiançado por um Estado que se propõe ser um Estado de Justiça (CORTINA, 2005, p. 72-73; 2008, p. 86-87). Desse modo, é possível caracterizar o modelo de cidadania cosmopolita como um regime cívico que não se orienta apenas por uma *ética de direitos*, o que rememora a lógica ora liberal, ora social-democrata, do modelo marshalliano. O modelo de cidadania cosmopolita se comporta como um modelo político orientado por uma *ética de direitos-e-deveres*, donde o “mínimo” outorgado pelo Estado social de justiça, permite aos indivíduos alcançarem um “máximo” a ser atingido, que consiste ser o bem-estar pessoal (CORTINA, 2007a, p. 09-10; PIZZI, 2003a, p. 571-574; 2006, p. 20).

Assim, Adela Cortina estabelece a sua teoria da cidadania cosmopolita, a partir da consideração sumária de que (2005, p. 27-28):

A cidadania é um conceito mediador porque integra exigências de justiça e, ao mesmo tempo, faz referência aos que são membros da comunidade, une a racionalidade da justiça, com o calor do sentimento de pertença [que tem por objetivo fortalecer] uma

democracia em que se encontrem as exigências liberais de justiça e as [exigências] comunitárias de identidade e pertença.

Desse modo, Adela Cortina difere radicalmente de Thomas Marshall e de Will Kymlicka, justamente por buscar construir um princípio de integração entre as noções de reconhecimento e de justiça. Isto decorre de um princípio básico da teoria cívica de Adela Cortina, onde *ser cidadão* implica no fato de o indivíduo ser tanto o objeto e ator do processo de reconhecimento, quanto membro portador de uma formalidade jurídica. Essa situação, todavia, se manifesta de forma distinta nas teorias de Thomas Marshall e de Will Kymlicka. Enquanto que Marshall (1967) preconiza um modelo de cidadania orientado pela busca de um máximo de justiça, ante um reconhecimento mínimo de pertença e, Kymlicka (1996a, b), que preza uma cidadania alicerçada por um máximo de reconhecimento ante um mínimo de justiça, a estratégia de Cortina é estabelecer uma articulação entre os extremos destas teorias (1998, 2005).

Na teoria da cidadania de Adela Cortina, o objetivo está em assegurar aos sujeitos em nível local, um máximo de justiça garantido nos direitos civis, políticos e sociais, que objetivam um máximo de reconhecimento em uma esfera local. Essa garantia permite a vivência de um verdadeiro sentimento de cidadania, garantido por um *status* que o protege contra as investidas antidemocráticas de alguns indivíduos (CORTINA, 2005, p. 73). Assim, a cidadania não se reduz apenas a um instrumento de defesa contra aqueles sujeitos que detém o poder em suas mãos (MARSHALL, 1967; SCHUMPETER, 1961). A cidadania é também, um instrumento de pressão política àqueles que buscam mitigar a democracia, posto que é esta luta pelo bem-estar pessoal, que gera a identidade e a coesão social em um regime cosmopolita (CORTINA, 2001, 2005; FRASER, 2007; KYMLICKA, 1996a). Desse modo, cabe-nos explorarmos de forma mais pontual, o papel da identidade na cidadania cosmopolita. Tarefa que empreenderemos no tópico a seguir.

#### ***4.2 A questão da identidade em um regime de cidadania cosmopolita***

Como apresentado por Adela Cortina no capítulo *Fundamentar la moral*, da obra *Ética mínima*, a identidade pessoal de um indivíduo em um regime cosmopolita deve partir de

uma concepção da prática política como forma de interação entre os agentes sociais. Nas palavras da autora (2006a, p. 112):

A grandeza do homem centra-se não no fato de produzir ciência, mas sim em ser capaz de criar uma vida moral; e esta vida tem sentido porque consiste na conservação do que é *absolutamente importante: a vida pessoal*. [Assim,] A capacidade para produzir felicidade, seja ela individual ou coletiva, não é a única forma de mensura da bondade das ações, e isso se demonstra em dois níveis: em nível das ações que afetam aos outros e, em nível das ações que afetam ao sujeito moral em si.

A *antroponomia*, isto é, os elementos típico-ideais que compõem o modelo de homem da cidadania cosmopolita, encontram, dessa forma, sua ontologia no intercâmbio de opiniões deste indivíduo com outros agentes sociais, para se descobrir o modo pelo qual se pode atingir o bem-estar pessoal e o bem-estar coletivo a partir do respeito a um conjunto mínimo de regras universais. Dessa forma, o sentido da antroponomia é percebido, principalmente, nas formas pelas quais os sujeitos buscam novas formas de se construir o bem-estar coletivo, via o exercício da política, através da defesa de direitos civis e políticos básicos do cidadão. Assim, “fazer” política não consiste apenas em alterar ou gerar mais direitos, civis, políticos ou sociais. “Fazer” política, em um regime de cidadania cosmopolita é lidar, questionar e reformular – se for preciso –, a percepção de si próprio, bem como com a percepção que a coletividade tem de si própria, para buscar o que é justo e bom para todos. Por conseguinte, esse contexto demanda uma postura pessoal bastante responsável por parte daqueles que deliberam, pois a política – uma vez que se orienta pelo bem-estar coletivo – deve ser exercida coletivamente para obter a sua legitimidade.

É nesse sentido que podemos salientar que, no conceito de cidadania cosmopolita, o que garante a construção de uma *identidade* pessoal e coletiva, é a legitimidade das decisões tomadas em coletivo em torno do que é moralmente justo (CORTINA, 2006a, p. 129), através do exercício da política. Isto por que:

O discurso que fundamenta a pretensão de validade intersubjetiva das normas, de acordo com sua pretensão de intersubjetividade, não têm de impor limites a quanto temas, ou a quantas pessoas vêm a contrapor-se aos seus pareceres, sendo ilimitado o número de participantes: nele “não se exercerá coação alguma a não ser a do melhor argumento e, por conseguinte, fica excluído qualquer outro motivo que não implique na busca cooperativa da verdade”.

Nesse sentido, ainda que o modelo de cidadania cosmopolita considere como possível de ser executada a participação de todos os membros de uma coletividade no processo

deliberativo – principalmente a partir da existência de sujeitos coletivos como aqueles preconizados às “comunidades universais” –, manifesta-se, todavia, um limite para esta participação. Um processo de “exclusão” típico dos conceitos de cidadania emerge no campo deliberativo (CORTINA, 2005, p. 32).

Da mesma forma como os helenos e os latinos desconsideravam ser cidadãos aqueles que não pertenciam às suas respectivas pólis (MOSSÉ, 2004, p. 89; p. 174) e urbes (GRIMAL, 1999, s.d., 2001), no modelo de cidadania cosmopolita, só não pode ser considerado como “cidadão”, aquele que não busque de forma coletiva o bem-estar de sua sociedade<sup>35</sup>. Dessa forma, o que caracteriza *a possibilidade de não ser cidadão*, dentro do regime de cidadania cosmopolita é a falta de capacidade de um sujeito agir em conformidade com a sua coletividade, tanto na esfera local, quanto na esfera global. O que implicaria em uma postura de oposição à consolidação de um *Estado de Justiça*, que encontra respaldo na proposição de Antônio Sidekum (2003, p. 266), ao afirmar categoricamente que:

A identidade não faz referência apenas ao mundo, porém à forma como vive o ser humano na sua maneira de idear e de manipular o seu mundo histórico e, também, o modo como ele constrói sua projeção introspectiva e estética do mundo.

Assim, a lógica de efetivação de uma cidadania cosmopolita é um processo de construção da identidade humana, em que a identidade pessoal fica orientada pelas diretrizes políticas de reconhecimento “dos iguais”, pautado por um mínimo universal de justiça. Em outras palavras, o reconhecimento dos sujeitos deriva do comprometimento dos mesmos para com a melhora da sociedade em que vivem. Fato que se processa quando estes mesmo sujeitos têm suas ações reguladas por um denominador jurídico mínimo, porém, comum a todos os membros da comunidade a que pertencem. Esta situação assim se processa, pelo fato de que para um sujeito vir a tornar-se um cidadão cosmopolita – ou seja, um *cidadão do mundo* –, torna-se necessário que esse mesmo indivíduo se encontre inserido em um regime político baseado na deliberação política coletiva (CORTINA, 2001). Nesse regime cívico, os direitos civis e sociais são elaborados pelo exercício direto dos direitos políticos. Este contexto social permite aos indivíduos contemplar um projeto ético e político que viabilize o diálogo entre diferentes culturas através da defesa das peculiaridades de suas identidades coletivas (CORTINA, 2001, p. 102-107; p. 119-122; 2005, p. 146). Essa situação,

---

<sup>35</sup> O que implicaria em uma posição de *despotismo* aqui entendida a partir da posição de Montesquieu, onde toda e qualquer ação desenvolvida por quem está no poder resulta “do único homem que o exerce, [e que] o faça também exercer por um só” (MONTESQUIEU, 2005, p. 54).

consequentemente, torna imperiosa à defesa da identidade pessoal de um indivíduo através dos direitos civis. O que lhe permite buscar, dessa forma, a proteção em outra(s) comunidade(s) que partilhe do(s) mesmo(s) interesse(s) que ele (CORTINA, 2005, p. 147; KYMLICKA, 1996a, p. 243).

Desse modo, ainda que a identidade de um indivíduo aparente ser algo *imposto* em uma cidadania cosmopolita não é isso o que deve se proceder. Como aponta Adela Cortina (2006a, p. 133):

A identidade não pode ser imposta a partir de uma objetividade estranha ao sujeito. O [fenômeno] moral se pretende intersubjetivamente válido, o qual se pretende ser comunicável, compreensível e aceitável por todos os homens: [ a identidade política gerada pelo cosmopolitismo] crê poder encontrar eco em todo homem. [...]. A *identidade humana*, firmada à capacidade comunicativa, é uma identidade vazia que capacita os sujeitos para [que eles possam] construir sua identidade com conteúdos decididos consensualmente, através de diálogos em que se considerem os interesses de todos. A identidade é um projeto a ser logrado através de conteúdos nos quais os homens possam se reconhecer.

Assim, na perspectiva da autora, o diálogo estabelecido pela discussão política no processo de formação de identidades não apenas se enriquece o campo da discussão política a partir do estabelecimento de uma inter-relação entre novas perspectivas coletivas de bem-estar (CORTINA, 2005, p. 147). Este diálogo permite também, criar condições para que os agentes sociais que participam destes processos, tenham a possibilidade de construir suas identidades pessoais e coletivas, como também de buscarem aquelas identidades já existentes em determinadas coletividades, que mais lhes agradam (KYMLICKA, 1996a, b). Essa situação nos permite caracterizar a cidadania cosmopolita como uma ferramenta de construção da autonomia individual. Fato que se torna manifesto, a partir do momento em que são garantidos através de um *Estado Social de Justiça*, os meios pelos quais os sujeitos, independente de seu pertencimento étnico-cultural, podem buscar construir suas identidades pessoais e coletivas, a partir de suas ações desenvolvidas na sociedade (CORTINA, 2001, 2007a). Este fenômeno ocorre sob a égide de uma cidadania que é, ao mesmo tempo, política, civil, social, econômica e intercultural (ABDALA-JUNIOR, 2002; CORTINA, 2005). Essa situação que permite, assim, nada mais do que tornar realidade um ideal de vida boa coletiva, garantida por um mínimo comum que pode, através de uma cidadania cosmopolita, ser universalizado às demais culturas do planeta (CORTINA, 2005, p. 202).

No entanto, para que isso ocorra, deve existir – conforme a perspectiva de Adela Cortina –, um mínimo de justiça universal que oriente a vida coletiva, que contenha e manifeste nos cidadãos um comportamento político, quiçá, pouco recorrente em nossas sociedades hodiernas. É preciso que o sujeito possua *autonomia* não apenas para avaliar criticamente as situações que se manifestam à sua sociedade. É preciso que este mesmo sujeito seja *autônomo* para avaliar as suas próprias ações, cujas conseqüências têm um impacto – por menores que sejam –, à vida coletiva de sua sociedade. Nesse sentido, é necessário que o cidadão saiba buscar a satisfação de seus interesses pessoais, sem desprezar o mínimo de justiça existente na sociedade. Assim essa autonomia se torna manifesta inclusive no processo de como a escolha dos valores éticos e morais que o mesmo passa a utilizar para efetivar suas cidadanias *civil, social, econômica, política* e, principalmente, *intercultural* (CORTINA, 2001, p. 126-128).

Cabe assim, por fim, que passemos a análise do último elemento necessário para a delimitação da teoria da cidadania de Adela Cortina: o papel da *autonomia* do indivíduo no regime cosmopolita. Aspecto que será analisado à continuação.

### **4.3 O sentido do conceito de autonomia na teoria da cidadania cosmopolita**

Dentro da teoria da cidadania cosmopolita, a *autonomia* do indivíduo proposta por esse modelo de comportamento político, transcende a posição de uma cidadania passiva vivenciada no modelo marshalliano, onde *ser autônomo* quer dizer *ser capaz de usufruir determinado benefício social* (CORTINA, 2001, p. 128). Na cidadania cosmopolita, *ser autônomo* quer significar não apenas ser capaz de usufruir determinado serviço social, mas principalmente, *ser capaz de construir uma situação de bem-estar a partir de um mínimo universal* (CORTINA, 2007a, p. 104). Em outras palavras, o indivíduo e sua coletividade interagem para construir uma situação de bem-estar a ser garantido pelo Estado. Por sua vez, esse fato demanda o reconhecimento de duas categorias inexistentes na teoria social marshalliana: a *alteridade* que se manifesta à vida em sociedade, e a *intersubjetividade* que se manifesta nas relações pessoais e políticas dos indivíduos na sociedade em que se encontra inseridos. Assim, nas palavras de Cortina (2001, p. 125):

A própria noção de *autonomia* [demanda] exigências de alteridade e de intersubjetividade, porque a autonomia é “transcendência na imanência”. Daí que seja necessário recuperar a noção kantiana do sujeito autônomo, assumindo-a a partir de uma nova figura de sujeito, que não seja a do indivíduo pretensamente auto-suficiente, mas que também nos permita superar as dificuldades que o kantismo possa vir a representar<sup>36</sup>.

*Ter autonomia*, nesta perspectiva, é ser capaz de reconhecer outro indivíduo, não como um *concorrente* como se torna tão comum reconhecer em nossa realidade empírica. *Ser autônomo* é saber reconhecer o *outro*, como ser humano que também têm necessidades como nós, e que pode, também, contribuir através de sua participação para a construção do bem-estar pessoal de terceiros (CORTINA, 2007a, p. 113). Logicamente, esta contribuição pode ocorrer tanto a partir da produção de bens (*cidadania econômica*), quanto a partir de suas ações na sociedade (*cidadanias civil, política e social*). Essa situação sugere, por sua vez, o estabelecimento de uma condição de superação do *individualismo possessivo* (MCPHERSON, 1979), típico do contrato social liberal-utilitarista atual. Ainda que, para tanto, seja imprescindível a manutenção de certos elementos do individualismo para a regulação da vida em sociedade, como os direitos civis e políticos, que visam única e exclusivamente ao ser humano, enquanto um membro formal que compõem determinada sociedade (CORTINA, 2001, p. 129).

Assim, o que Adela Cortina propõe em sua cidadania cosmopolita não é a superação do individualismo na busca por um regime social coletivizado. Mas sim, como uma proposta de comportamento ético para os sujeitos contemporâneos, reformularem seus comportamentos egoístas a partir do seu comprometimento com algo maior que eles próprios: suas sociedades. Desse modo, o que Adela Cortina intenciona com sua teoria é a proposição de um sentimento *humanista* que celebre os bons aspectos dos seres humanos, para que se efetive a condição de autonomia a partir da relação de alteridade (CORTINA, 2007a, p. 113). *Alteridade* que faz com que o indivíduo se aperceba de outros seres humanos incutindo a si próprio *deveres* para com os seus próximos, para que exista uma retribuição deste sentimento de zelo e preocupação, manifesto à inter-relação política entre os mesmos (CORTINA, 2007a, p. 114). O que efetiva, em uma escala maior, um *Estado social de Justiça*, e a *cidadania* do indivíduo, justamente através de seu comprometimento pessoal para com a sua coletividade (ABDALA-JUNIOR, 2002; WOLKMER<sup>37</sup>, 2003). É assim, conforme Adela Cortina, que a cidadania cosmopolita se efetiva, a partir de uma perspectiva ético-filosófica (2001, p. 128-129).

<sup>36</sup> Grifado no original.

<sup>37</sup> <http://www.buscalegis.ufsc.br/arquivos/a%20cidadania.pdf>. Consultado dia: 12/09/2008.

Todavia, para os fins que objetivamos com o presente trabalho, nós temos de partir para além de uma perspectiva típico-ideal da autonomia no plano ético-filosófico, para o campo duro da política, como Maquiavel ensinou em seus escritos (MAQUIAVEL, 1996). Cabe indagarmos de que modo esta *autonomia*, idealizada por Adela Cortina, pode ter um sentido *prático* a realidade contemporânea, situando-se para além de um plano de reforma dos sentimentos pessoais dos indivíduos, através de ferramentas políticas práticas, como as políticas sociais. É com base nesse questionamento, que pudemos extrair alguns elementos da teoria da cidadania cosmopolita, que podem ser utilizados às políticas sociais na atualidade, para a reformulação do contrato social existente hoje. Essa situação vem sendo apontada enquanto tendência política por diversos autores contemporâneos (GÉNÉREUX, 1998; KALDOR, 2005; NOGUEIRA, 2005), no que se refere a uma tendência à proposição de uma sociedade civil mobilizada politicamente, orientada à melhora das condições físicas e legais de sua coletividade. Na teoria da cidadania cosmopolita de Adela Cortina, esta sociedade civil permanentemente mobilizada pode se consolidar através de certos aspectos do individualismo recorrente na atualidade. Isto porque é “dado que cresce a consciência de cada homem de ser sujeito de alguns direitos irrenunciáveis que devem ser protegidos e satisfeitos [donde] cada qual se sabe membro da vida social” (CORTINA, 2001, p. 129).

Mas que “direitos irrenunciáveis” seriam estes a que a autora se refere? Conforme apontados nos capítulos anteriores, são os direitos políticos, civis, econômicos, sociais e interculturais, que embasam a construção de uma cidadania cosmopolita. Isto porque, os direitos de segunda e de primeira geração, respectivamente, são os direitos que garantem a condição de individualismo que também são fundamentais para a construção de um Estado social de Justiça (CORTINA, 2006a, p. 62; p. 69). Isto ocorre quando o indivíduo ao se comprometer com o seu grupo para o estabelecimento de uma situação de bem-estar coletivo – como é proposto no plano ético-filosófico apontado nos parágrafos acima –, acaba por exercer a sua *autodeterminação* e a sua *autonomia* em nível local; além de construir e endossar a sua identidade pessoal e coletiva a partir de sua interação com a comunidade. Nesse contexto, o sujeito desenvolve um comportamento político que servirá de marco de referência à sua coletividade ao demonstrar a partir de sua posição individual, um comportamento que poderá ser reproduzido e universalizado pelos seus concidadãos (WOLKMER, 2003, p. 34-35). O que tem por consequência analítica o desenvolvimento de um sentimento de *auto-realização*, donde os indivíduos “possuem iguais oportunidades de

desenvolver-se em sua subjetividade e particularidade” (CORTINA, 2001, p. 133). Isto porque, é mediante o exercício da sua autodeterminação, que o indivíduo tende a proceder de modo orientado ao desenvolvimento de uma comunidade de interação política (KYMLICKA, 1996a, p. 111-112; 1996b, p. 416). Nesta comunidade política, a posição *consensualista* se manifesta sob a égide da autodeterminação e da manutenção dos direitos civis, políticos, econômicos, sociais e interculturais, para se buscar desenvolver uma situação de bem-estar coletivizado através da participação política de todos os cidadãos (CORTINA, 2001, p. 140; 2006a, p. 153-154; 2007a, p. 87-88).

Porém, é preciso perceber que o estabelecimento desta condição social leva à existência de duas características à cidadania cosmopolita e às políticas sociais nelas desenvolvidas, bastante distintas daquelas que são construídas nas perspectivas *universalistas* e *comunitaristas*.

A primeira característica ocorre com a interação produzida pelo sentimento de alteridade e de intersubjetividade nas comunidades de discussão política, torna-se possível estabelecer um mecanismo de reciprocidade nas atitudes dos indivíduos que desenvolvem uma *identidade* política (CORTINA, 2006a, p. 191; 2007a, p. 111), entre si – como já apontados nos capítulos anteriores. Já a segunda característica ocorre mediante o desenvolvimento de mecanismos políticos entre os indivíduos e a sociedade e, destas duas, dimensões da esfera pública, com as instituições administrativas nacionais, transnacionais e globais à realidade em que se manifestam. Essa situação nos remete novamente ao entendimento da *autonomia* como forma de alteridade. Em outras palavras, ao entendimento da autonomia como forma de apreensão do outro, posto que a consolidação deste sistema de reciprocidade induz-nos a reconhecer os indivíduos que também agem na busca pelo bem-estar, como seres autônomos, que em função desse comportamento, adquire o *status* de cidadão. É essa perspectiva de reconhecimento dos outros, que permite a consolidação de certo humanismo (ABDALA-JUNIOR, 2002, p. 30-31; p. 34; CORTINA, 2007a, p. 113), contrabalançando o sentimento individualista manifesto através dos direitos de primeira e segunda geração.

Dessa forma a cidadania cosmopolita se erige um *Estado social*, onde se procura estabelecer um novo contrato social sob o nome de *Estado social de Justiça*, voltado para o desenvolvimento da sociedade, via exercício dos direitos políticos (CORTINA, 2001, p. 134). É desse modo, conforme a posição de Adela Cortina que, mediante a fiança por parte do

Estado, de condições de direitos mínimos, isto é, de direitos políticos e civis, configurando um Estado de Direito, que há a possibilidade de se consolidar a busca por um *máximo* a ser atingido na busca pelo bem-estar pessoal. Este *máximo* é estruturado e atingido através da argüição política e do exercício de determinados comportamentos políticos por parte dos cidadãos. Situação que leva ao estabelecimento de novos caminhos para se atingir uma situação de bem-estar, onde as políticas sociais, que são ferramentas que permitem aos indivíduos acessarem certos meios para satisfazerem seus interesses, sem pôr em risco os interesses da coletividade (CORTINA, 1998, p. 116-118; 2006a, p. 112; 2006b, p. 139-140).

Porém, o que cabe aprofundar é justamente o papel da autonomia como objetivo das políticas desenvolvidas coletivamente para a satisfação de interesses ou necessidades pessoais, que podem ser veiculadas através das políticas sociais, que passaremos a nos deter no tópico que se segue.

#### ***4.4 A autonomia e o estabelecimento de um novo contrato social***

Distintamente do modelo de cidadania passiva existente à teoria marshalliana (CORTINA, 2005, p. 64), na teoria da cidadania cosmopolita o desenvolvimento de uma cidadania ativa ocorre mediante a superação do interesse pessoal pelo interesse coletivo, estabelecido através da participação deliberativa (CORTINA, 2006a, p. 65; p. 191). O imperativo categórico kantiano de só considerar como legítimo àquilo a que se outorga o próprio consentimento como uma regra que pode ser universalizada a toda humanidade (KANT, 2005, p. 32-33), leva-nos a considerar como legal apenas a decisão estabelecida através da argüição (CORTINA, 2001, 2005, 2006b). Isto porque, conforme a perspectiva de Adela Cortina, apenas a decisão tomada entre a coletividade e o sujeito, permite o estabelecimento de uma orientada à construção do bem-estar coletivo (2006b, p. 140). Isto ocorre, conforme Cortina (2001, p.139), por uma razão bastante simples e justa à hora de se outorgar o *status* de cidadão a alguém:

Já que a autonomia da consciência do indivíduo se conserva no “novo paradigma”, na medida em que o sujeito tem que comparar cada resultado fático de um consenso ideal, porém o que não pode fazer é não renunciar nem ao discurso orientado à formação real do

consenso, nem interromper-lo apelando ao ponto de vista de sua autonomia, já que se o fizesse, não estaria apelando a sua autonomia, mas sim a sua peculiar *indiosincrasia*<sup>38</sup>.

Como é possível perceber, Adela Cortina endossa a tese acerca da cidadania cosmopolita, corroborando a posição de que somente pode ser considerado como cidadão àquele que se preocupa com a sua coletividade. Todavia, mais importante ainda é o que estas palavras significam na teoria da cidadania cosmopolita para o desenvolvimento de políticas sociais para a construção e a efetivação de um novo contrato social orientado para o exercício de uma cidadania ativa (CORTINA, 2006b, p. 288-289).

Nesse sentido, a construção de uma nova ordem social só ocorre quando os direitos civis e políticos são defendidos e efetivados de fato, pois são eles que, através da discussão e do diálogo, que permitem aos homens exercerem suas autonomias, isto é, serem seres emancipados de qualquer forma de dominação exterior (CORTINA, 2007a, p. 105). Essa situação na perspectiva de Adela Cortina permite concretizar um dos ideais mais caros ao pensamento Iluminista: qualificar cada indivíduo para ser senhor de si mesmo. Porém, tal qualificação só se torna manifesta quando esse mesmo sujeito demonstra acertada responsabilidade em seus atos, ao satisfazer as suas necessidades pessoais sem que, no entanto, fira ou inviabilize outras pessoas de atingir as suas próprias auto-realizações (CORTINA, 2007a, p. 104; p. 109).

Constrói-se, assim, um regime de cidadania onde o Estado de Justiça garantidor e executor dos direitos de primeira e segunda geração serve de alicerce à construção de uma situação de bem-estar coletivizado. Dessa forma, uma vez percebido que cada indivíduo é sujeito de direitos, os direitos sociais só podem ser construídos quando aqueles que são seus objetos de ação – isto é, os próprios cidadãos –, têm a possibilidade de elegerem ou refutarem as ações que irão sofrer uma vez efetivadas determinadas políticas sociais. O que denota – a meu ver – uma significação das políticas sociais como um termo que:

Só tem sentido se quem a utiliza acreditar que deve (política e eticamente) influir numa realidade concreta que precisa ser mudada [...] [Referindo-se, assim, a uma] *política de ação* que visa, mediante esforço organizado e pactuado, atender necessidades sociais cuja resolução ultrapassa a iniciativa privada, individual e espontânea, e requer deliberada decisão coletiva regida por princípios de justiça social que, por sua vez, devem ser amparados por leis impessoais e objetivas, garantidoras de direitos (PEREIRA, 2008, p. 171-172).

---

<sup>38</sup> Grifado no original.

Temos assim, um modelo de cidadania que embasa um tipo de contrato social genitor de um modelo de *Estado*, que é *social* mediante a legitimidade das decisões outorgadas pelos seus cidadãos. Como também temos um *Estado*, que é um *Estado de Justiça*, uma vez que é o exercício do debate político que acaba por configurar os ditos direitos civis e sociais. Essa situação sugere, inclusive, certa equivalência conceitual entre estes termos, posto que a “felicidade” obtida em determinadas decisões políticas podem ser ampliadas a toda humanidade, a exemplo da universalização dos direitos de acesso e usufruto de um sistema público de saúde ou educação, de qualidade (CORTINA, 2007a, p. 257).

É nesse sentido – conforme minha interpretação –, que a autonomia e as políticas sociais se articulam na teoria da cidadania cosmopolita. O exercício da autonomia, isto é, da capacidade de ser senhor de seu próprio destino – e pelo destino de sua comunidade –, não se impõe à sociedade de forma individualista orientada apenas pela busca incansável da realização dos interesses pessoais dos indivíduos, como ocorre na atual ordem social liberal-utilitarista. Ser *autônomo*, conforme a proposta da cidadania cosmopolita, é perceber que os cidadãos são capazes de reformularem de modo responsável os seus próprios destinos. E esse fato só se processa mediante a disposição dos argumentos dos cidadãos às avaliações coletivas para serem analisadas as possibilidades destas sugestões se consolidam como ideais de bem-estar a serem atingidos através do comprometimento coletivo (CORTINA, 1998, 2001, 2003, 2008). Dessa forma, essa situação demanda, enfim, que um estado de discussão permanente seja mantido, para que todos possam deliberar sobre o bem-estar coletivo, buscando, para além da criação de ideais, a construção ou a eleição de ferramentas políticas para poderem concretizar o seu ideal de bem-estar (CORTINA, 2001, 2003). Isso implicaria, inclusive, na revisão de deliberações já propostas, cujos resultados sob a forma de diretrizes jurídicas ou políticas já foram concretizadas, e que não atendem mais as necessidades de determinada sociedade na atualidade. Buscar-se-ia, assim, reformulá-las de modo a racionalizar não apenas o processo administrativo de uma sociedade, mas também, de modo a racionalizar o próprio aparato legal que será utilizado para legitimar futuras decisões tomadas em coletividade (CORTINA, 1998, p. 15).

Assim, a própria natureza da *autonomia* no conceito de cidadania cosmopolita reformula a natureza do sistema democrático em que é desenvolvida, inclusive a natureza das próprias políticas sociais que surgem nesse regime cívico (CORTINA, 2006a).

As políticas sociais surgidas como frutos das relações entre *autonomia* e *cidadania cosmopolita*, conseqüentemente, não tendem àquela posição apontada por Adela Cortina (CORTINA, 2005, p. 62), de servir como ferramenta para auxiliarem determinados indivíduos que se encontram na gestão de governos, para manterem o poder em suas mãos. Na realidade, as políticas sociais no regime de cidadania cosmopolita, têm por objetivo, induzir os seres humanos, a partir de suas delimitações políticas a transformarem os homens em fins em si mesmos e não, como vivenciamos em nossa atualidade, a transformação dos homens em *meios* para se atingirem determinados fins (CORTINA, 2007a, p. 113).

Deste modo, por fim, o novo contrato social a ser estabelecido por uma cidadania cosmopolita, objetiva a construção de sociedades neste mundo que começa a cotejar o século XXI, não como uma estrutura de segregação dos indivíduos em função de suas origens étnico-culturais, como de fato se apresenta nossa atualidade. Ser um *cidadão cosmopolita*, na perspectiva de Adela Cortina, é ser capaz de buscar a sua realização pessoal de forma responsável, mediante o seu comprometimento com algo superior a ele próprio, isto é, sua sociedade, independentemente de suas origens étnico-culturais (CORTINA, 1998, p. 111-112). Nesse sentido, comprometer-se com a sua sociedade, é considerar os seus concidadãos como fins em si mesmos, como nos lembra o imperativo categórico kantiano (KANT, 2005). Nesta posição, afirma-nos a autora, que cada sujeito deve trabalhar “de tal maneira que trates a humanidade tanto em tua pessoa, como na de qualquer outro indivíduo sempre ao mesmo tempo, como um fim, e nunca como um meio” (KANT, *apud* CORTINA, 2007a, p. 113).

Assim, as políticas sociais, acabam por adquirir a forma de uma situação de bem-estar – um *reino dos fins*, para rememorar a proposição kantiana (WOOD, 2008, p. 171-172) –, que deve ser construído por todos os membros de uma coletividade, através de sua ação conjunta, tanto em nível de deliberação, quanto em nível de ação. Fenômeno que, na perspectiva de Adela Cortina, permite aos cidadãos buscarem desenvolver a si próprios, isto é, de atingirem suas autonomias e autodeterminações, no sentido de construírem uma realidade política e legal que lhes permitam serem senhores de si mesmos, e de seus destinos. É desta forma, assim, que para Adela Cortina, um novo contrato social pode ser desenvolvido ainda neste século XXI.

## CONCLUSÃO

A importante discussão acerca da cidadania, ante o pleno desenvolvimento da globalização, acaba por tornar-se cada vez mais importante, uma vez que as fronteiras nacionais aparentam se dissolver no interior dos blocos políticos multinacionais. O debate sobre a cidadania torna-se cada vez mais necessário em função da necessidade que os sujeitos manifestam na contemporaneidade, em sentirem-se pertencentes a uma comunidade. Em verdade, a globalização não oferece uma perspectiva única de justiça e de boa vida a serem seguidas. Muito pelo contrário. A globalização oferta uma gama infinita de padrões éticos e morais que permitem o estabelecimento de múltiplos arranjos sociais, que vinculam os indivíduos a determinadas sociedades.

A figura do Estado continua a ser reduzida e, com ela, as políticas sociais passam a ser mitigadas e relegadas ao passado, pois seus projetos de Estado e de sociedade demonstram-se cada vez mais incompatíveis com os fatos sociais contemporâneos. Conseqüentemente, o regime de cidadania deste modelo democrático também passa a ser afastado da vida pública contemporânea.

Nesse sentido, a necessidade de se pensar um novo modelo de cidadania, na atualidade, demanda, obrigatoriamente, que os projetos de Estado e de políticas sociais sejam perpassados pelos vértices da globalização e dos modelos de relacionamento social típicos deste regime político. Em outras palavras, os modelos de cidadania e de democracia devem ser pensados, principalmente, a partir de uma perspectiva cosmopolita da ação política de seus agentes. Este foi o prisma pelo qual que se buscou discutir no presente trabalho, um modelo de cidadania orientada à realidade globalizada de nossa atualidade.

Dessa forma, a escolha por orientar a presente discussão a partir do prisma da identidade dos agentes sociais, enquanto axioma para se desenvolverem novas políticas sociais, não ocorreu de forma arbitrária. No processo de globalização, não são os apenas os bens materiais e o dinheiro que circulam ao redor do globo. Os indivíduos e seus valores

culturais também se movem para os mais diversos pontos do planeta. E essa situação impõe-nos a necessidade de se repensar o fenômeno da cidadania a partir das relações culturais, sociais, civis, políticas e econômicas que distintas pessoas e culturas estabelecem entre si.

Porém, quando se aponta a necessidade de se “repensar” a cidadania, dá-se a entender que anteriormente a essa situação, um modelo de cidadania já se encontrava sendo vivenciado. De fato, o modelo de cidadania desenvolvido por Thomas Marshall serviu de bússola moral por mais de 25 anos, entre os anos de 1950-1975, enquanto eixo de articulação dos indivíduos às suas comunidades a partir do emprego das políticas sociais para tal feito.

Todavia, é importante ressaltar que essa articulação efetuada pelas políticas sociais entre os indivíduos e o Estado, se processou de forma muito distinta daquela articulação preconizada por um modelo de cidadania cosmopolita.

Thomas Marshall apontou em sua teoria da cidadania, que a vinculação de um sujeito a sua coletividade só poderia acontecer, mediante a proposição de direitos veiculados a políticas sociais que orientassem os sujeitos a consumirem os bens que são produzidos neste meio social, como fora apresentado no segundo capítulo deste estudo. Estes direitos, considerados como “direitos sociais” argumentavam desse modo, que o sentimento de pertença de um indivíduo à determinada comunidade só pode ocorrer, quando a aquisição de determinado bem permite ao sujeito partilhar – concretamente –, um bem comum aos demais membros de sua coletividade. Situação que implica no gozo de determinado *status social* por parte desta pessoa, pois o sentimento de igualdade torna-se empiricamente manifesto, quer seja no ato de uma compra, quer seja no ato de usufruto de uma instituição pública. Assim, o *status social* pode ser considerado como uma categoria sociológico-antropológica de distinção social nas comunidades que aderiram a este modelo de cidadania, pois o ato do consumo reforça a coesão social dos membros de comunidades específicas.

Esse contexto teórico, fora amplamente dissertado e endossado por Marshall, a partir de seu estudo histórico-sociológico acerca da sociedade inglesa entre os séculos XVIII-XX, onde a mentalidade liberal-utilitarista enraizou nesta comunidade, uma concepção de mundo orientada para o consumo como forma de distinção social. E esta situação, nos permite estabelecer a seguinte conclusão, acerca da questão do sentimento de pertença que vincula os ingleses a sua sociedade. A identidade que deriva do ato do consumo, é um ideal de boa vida que orienta os valores éticos e morais destes indivíduos à vinculação exclusiva a um modelo de democracia e, portanto, a um modelo único de se desenvolverem políticas sociais para esta parcela da humanidade.

Dessa forma, podemos apontar que as políticas sociais desenvolvidas em um regime de bem-estar marshalliano sob o prisma da identidade, podem ser consideradas como “políticas sociais focalizadas”, no sentido de serem políticas orientadas a satisfação das necessidades específicas de uma realidade social única. Para sustentar esta posição, basta encontrarmos nos escritos de Esping-Andersen os três modelos de *Welfare State* que derivaram do modelo de bem-estar inglês. No entanto, essa situação de especificidade do modelo de cidadania marshalliano é extremamente limitada ante o contexto atual, onde diversos ideais de boa vida passam a ter de conviver em um mesmo espaço.

Assim, distintamente de Marshall, Adela Cortina propõe uma reorientação dos vínculos que unem os sujeitos as suas comunidades, como pôde-se perceber ao logo do terceiro capítulo deste trabalho. O sentimento de pertença de um sujeito a uma determinada sociedade deve partir da capacidade de interação dos sujeitos para com os demais membros de sua comunidade, de modo a esta parceria permitir o convívio entre distintos ideais de boa-vida a partir do diálogo. Por conseguinte, este re-alinhamento do debate sobre a cidadania implica necessariamente, na proposição de uma nova relação entre o sentimento de pertença e a outorga de *status* às sociedades contemporâneas.

Na teoria de Adela Cortina, como se pôde perceber nos capítulos III e IV, a capacidade comunicativa existente entre os sujeitos permite o desenvolvimento de posturas cívicas dos sujeitos, como as cidadanias civil, política, econômica, social e intercultural, orientadas à melhora sensível do bem-estar coletivo. Portanto, pressupõe-se que exista um *dispositivo simbólico* que fomente o desenvolvimento deste regime de bem-estar que, a saber, constituem ser as políticas sociais empregadas pelo Estado.

Para Adela Cortina, a capacidade comunicativa dos sujeitos, permite que os mesmos possam deliberar sobre a ordem fática que se lhes manifesta para que juntos eles possam modificá-la, ou substituí-la. Porém, essa situação só ocorre, quando os indivíduos se sentem pertencentes à comunidade em que vivem, contando já, com determinado *status social* no interior desta comunidade.

Na perspectiva de Cortina, a integração entre os sujeitos através do diálogo permite o estabelecimento de uma *identidade* orientado à partilha de um bem comum dentre os sujeitos de uma comunidade, que os permite se identificar com uma cultura local – como apontado na cidadania civil. Dessa forma, o *sentimento de pertença* se processa não mediante o consumo, como preconizado na teoria de Marshall. Pelo contrário, o sentimento de pertença ocorre mediante a *partilha* de um determinado bem simbólico comum que é a interação dos sujeitos

à vida política de sua comunidade, independentemente de sua origem étnico-cultural. Esta *partilha* gera uma situação de bem-estar que é alicerçada na postura crítica e politizada de um indivíduo (cidadania política), que é orientada à integração do exógeno à comunidade local, através do respeito de um mínimo de justiça universal. Portanto, há a constatação, assim, de que ser cidadão no regime cívico cosmopolita, é ser capaz de se integrar com outras pessoas, independente de suas origens étnicas ou culturais. Esta integração ocorre quando os indivíduos orientam suas práticas sociais individuais à formação de um interesse coletivo, cujas decisões respeitam a esfera privada dos interesses pessoais dos cidadãos. Esta situação tem por consequência, a construção de uma identidade comum que é partilhada e endossada simbolicamente toda vez em que a coletividade delibera sobre sua situação atual, ou seu futuro. Este fato, por sua vez, encontra-se em plena simetria a nossa realidade atual, no que se refere à capacidade de se buscar a integração intercultural dos sujeitos em torno de um bem comum a ser atingido, isto é, de um ideal de justiça a ser contemplado. Essa situação nos aponta, em contrapartida, o déficit sociológico da teoria marshalliana demonstra ante a necessidade de se reformular a natureza do *ato de consumo* vinculado ao sentimento de cidadania.

Essa situação de reconhecimento de um sujeito a partir de seu comprometimento para com a sua nova realidade, permite que o processo de outorga do *status social* de cidadão ocorra em função de suas decisões tomadas no processo deliberativo da sociedade em que vive. Assim, o *status*, passa a ser reconhecido, não como uma alegoria de distinção social, a exemplo do que é preconizado por Walzer em suas *Esferas da Justiça*. Na teoria da de Adela Cortina, o *status* passa a ser empregado enquanto um aporte de integração social.

Essa concepção de integração social, todavia, aponta para um regime democrático distinto àquele existente na teoria marshalliana. Neste modelo, enquanto que o Estado busca satisfazer as necessidades de seus indivíduos através de políticas públicas e sociais orientadas ao consumo e a repulsa do que é exógeno, na lógica cosmopolita, o papel do Estado é *mínimo*, em nível de intervenções à vida privada dos sujeitos.

Contudo, cabe ressaltar que o “Estado mínimo” da teoria cívica de Adela Cortina, apresentado ao longo do quarto capítulo deste trabalho, diferencia-se em larga monta de seu homônimo neoliberal. O “Estado mínimo” da teoria cosmopolita, é um Estado que não busca interferir na busca pela satisfação das necessidades de cada indivíduo, como o consumo de determinados bens materiais. Na teoria de Adela Cortina, cabe ao Estado garantir os direitos civis, políticos e sociais, no sentido de assegurar aos seus cidadãos condições mínimas, porém

*dignas* de sobrevivência sem tornar estes sujeitos dependentes das ações do Estado. Essa situação, por sua vez, faz com que o Estado seja reordenado sob a figura de um *Estado de Justiça*.

Dessa forma, conclui-se que natureza da interface que a teoria de Adela Cortina estabelece com as políticas sociais na atualidade é distinta da concepção marshalliana. Isto porque o seu enfoque é orientado ao fomento da autonomia de cada indivíduo, para que ele possa satisfazer as suas necessidades sem ter de depender do Estado. Nessa perspectiva, as políticas públicas e sociais adquirem um caráter universalista na teoria da cidadania de Adela Cortina, no sentido de que suas ações são orientadas às questões pontuais da vida coletiva, como saúde, educação e segurança, e que podem ser resolvidas através do diálogo entre os sujeitos, independentemente de suas origens étnico-culturais. É esta condição de *universalidade*, que na perspectiva de Adela Cortina permite o desenvolvimento de uma cidadania que se projete como cosmopolita, em plena simetria a nossa realidade globalizada, pois, ela fomenta através da construção de um dispositivo simbólico que é a identidade, o *sentimento de pertença* trabalha de mãos dadas com o *status social*, em prol do bem comum.

Dessa forma, por fim, a exposição da tese de Cortina deixa-nos uma importante mensagem ao demonstrar a necessidade de se pensar às políticas sociais a partir de um enfoque que jamais fora cogitado no modelo marshalliano e que, todavia, delineia-se sob os nossos olhos. É preciso que comecemos a pensar as políticas sociais a partir dos elementos simbólicos que os sujeitos possuem, e que podem vir a permitir o estabelecimento de contrato social alicerçado não em direitos que busquem legitimar a diferença entre os sujeitos, como as políticas de cotas raciais, ou de cotas de imigração. Mas sim, que se possa estabelecer um contrato social que busque integrar distintos ideais de boa vida numa perspectiva intercultural, que permitam a estes indivíduos construírem uma situação de bem-estar que possa ser universalizada a toda humanidade. Assim, é preciso que comecemos a pensar o âmbito das políticas sociais hoje, a partir da análise das identidades étnicas e culturais que os indivíduos partilham entre si, orientados para o bem comum de sua esfera local, de modo a que este comportamento possa vir a ser universalizado a toda humanidade.

## REFERÊNCIAS

- ABDALA-JUNIOR, Benjamin. *Fronteiras múltiplas, identidades plurais: um ensaio sobre a mestiçagem e hibridismo cultural*. São Paulo: Editora SENAC, 2002.
- ADAMS, D. K. *America in the 20th century: a study of the United States since 1917*. London: Cambridge University Press, 1967.
- ADELANTADO, José; NOGUERA, José; RAMBLA, Xavier. El Marco de Analisis: Las Relaciones Complejas Entre Estructura Social y Políticas Sociales. In: ADELANTADO, José (org.). *Cambios en el Estado del Bienestar*. Barcelona: Icaria, 2000, p. 23–61.
- ALVES, Gustavo Biasoli. *Discurso e reforma do Estado no governo Collor*. 2004. 322f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.
- ANDERSON, Perry O’Gorman. Balanço do Neoliberalismo. In: SADER, Emir e outros. *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. São Paulo: Paz e Terra, 1995, p. 09-37.
- ANDERSON, Perry O’Gorman. *Linhagens do Estado Absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- ANDERSON, Benedict O’Gorman. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.
- APARISI, Juan Carlos Siurana. *Uma brújula para la vida moral: la idea de sujeto en la ética del discurso de Karl-Otto Apel*. Granada: Editorial Comares, 2003.
- ARROYO, Juan Carlos Velasco. Introducción. In: HÖFFE, Otfried. *Justicia Política*. Madrid: Paidós, 2002, p. 09-40.

BARBER, Benjamin. Democracia Fuerte: un marco conceptual: política de la participación. In: AGUILA, Rafael. *La democracia en sus textos*. Madrid: Barcelona, 1996, p. 281-296.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. *A vida líquida*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2007.

BEAUD, Michel. *O capitalismo de 1500 aos nossos dias*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BEHRING Elaine; BOSCHETTI, Ivanete. *Política Social: Fundamentos e história*. São Paulo: Cortez, 2006.

BELLUZZO, Luiz Gonzaga de Mello. O declínio de Bretton Woods e a emergência dos mercados ‘globalizados’. *Economia e Sociedade*, Campinas, vol. 1, n. 4, p. 11-20, jun. 1995.

BENHABIB, Seyla. *The claims of culture: equality and diversity in the global era*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2003.

BENTHAM, Jeremy. Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1974.

BERNSTEIN, Eduard. *Socialismo evolucionário*. Rio de Janeiro: Zahar Editor; Brasília: Instituto Teotônio Vilela, 1997.

BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2005.

BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

BOBBIO, Norberto; VIROLI, Maurizio. *Direitos e deveres na República: os grandes temas da política e da cidadania*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2007.

BOTTOMORE, Tom. *Ciudadanía y Clase Social*. Madrid: Alianza, 1998.

BRAGA, Roberto Saturnino. “A social-democracia por um socialista histórico”. In: JAGUARIBE, Hélio. *A proposta social-democrata*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998, p. 264-277.

BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Filipe II*, vol. I. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

- BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. “Sociedade civil: sua democratização para a reforma do Estado”. In: BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos; WILHEIM, Jorge; SOLA, Lourdes. *Sociedade e Estado em transformação*. São Paulo: UNESP; Brasília: ENAP, 1999, p. 67-119.
- BURKE, Peter. *A escola dos Annales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia*. São Paulo: Editora Unesp, 1997.
- CANEVACCI, Massimo. *Sincretismos: Uma Exploração das Híbridas Culturais*. São Paulo: Instituto Nobel, 1996..
- CASTEL, Robert. As transformações da questão social. In: BELFIORE-WANDERLEY, Mariangela; BOGUS, Lucia; YAZBEK, Maria Carmelita. *Desigualdade e questão social*. São Paulo: EDUC, 2000, p. 235-264.
- CHESNAIS, François. *A mundialização do capital*. São Paulo: Xamã, 1996.
- COHEN, Joshua. Igualitarismo, internacionalização e cidadania. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol.15, n. 44, p.161-170, out. 2000.
- CORTINA, Adela. *Hasta un pueblo de demonios: ética pública y sociedad*. Madrid: Taurus, 1998.
- CORTINA, Adela. *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos, 2001.
- CORTINA, Adela. La ética discursiva. In: CAMPS, Victoria (Org.). *Historia de la ética*, vol. III. Madrid: Tecnos, 2003, p. 533-581.
- CORTINA, Adela. Ética Comunicativa. In: CAMPS, Victoria; GUARIGLIA, Osvaldo; SALMERÓN, Fernando (Orgs.). *Concepciones de ética*. Madrid: Editorial Trotta, 2004, p. 532-581.
- CORTINA, Adela. *Cidadãos do mundo: para uma teoria da cidadania*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- CORTINA, Adela. *Ética mínima: introducción a la filosofía práctica*. Madrid: Tecnos, 2006a.
- CORTINA, Adela. *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos, 2006b.
- CORTINA, Adela. *La razón cordial: ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo: Ediciones Nobel, 2007a.

- CORTINA, Adela. As três idades da ética empresarial. In: CORTINA, Adela. *Construir confiança: ética da empresa na sociedade da informação e das comunicações*. São Paulo: Edições Loyola, 2007b, p. 19-38.
- CORTINA, Adela. *Aliança e contrato: política, ética e religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- COUTO, Berenice Rojas. *O direito social e a assistência social na sociedade brasileira: uma equação possível?* São Paulo: Cortez, 2006.
- CROCKER, David. Globalización y Desarrollo Humano: Aproximaciones Éticas. In: CONILL, Jesús; CROCKER, David. *Republicanismo y Educación Cívica ¿Más allá del Liberalismo?* Granada: Editorial Comares, 2003.
- DAHL, Robert Alan. *Sobre a Democracia*. Brasília: Ed. UNB, 2001.
- DIVINE, Robert e outros. *América: passado e presente*. Rio de Janeiro: Editora Nórdica, 1992.
- DOBB, Maurice. *A evolução do capitalismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1977.
- DOMINGUES, José Maurício. *Interpretando a modernidade: imaginário e instituições*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2002.
- ESPING-ANDERSEN, Ghosta. As três economias políticas do Welfare State. *Lua Nova*, São Paulo, n. 24, p. 85-117, set. 1991.
- FAGUNDES, Helenara Silveira. O voluntariado, a solidariedade e as políticas sociais. *Revista virtual Textos & Contextos*, vol 1, n. 6, p. 01-19, dez. 2006.
- FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato brasileiro*. São Paulo: Globo, 2002.
- FRANÇA, Júnia Lessa; VASCONCELLOS, Ana Cristina (orgs.). *Manual para a normatização de publicações técnico-científicas*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (org.). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 113-140.
- GARCÍA-MARZÁ, Domingo. La responsabilidad por la praxis: la ética discursiva como ética aplicada. In: CORTINA, Adela; GARCÍA-MARZÁ, Domingo (orgs.). *Razón pública y éticas*

*aplicadas: los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*. Madrid: Tecnos, 2003, p. 159-190.

GARCÍA-MARZÁ, Domingo. Auditoria ética: um instrumento para o diálogo empresarial. In: PIZZI, Jovino. *Ética e éticas aplicadas: a reconfiguração do âmbito moral*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

GÉNÉREUX, Jacques. *O horror político: o horror não é econômico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da Modernidade*. São Paulo: Ed. UNESP, 1991.

GIDDENS, Anthony. *A terceira via e seus críticos*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2001.

GIDDENS, Anthony. *Sociologia*. Porto Alegre: Artmed, 2005.

GOMES, Ricardo Côrrea; GOMES, Luciana de Oliveira Miranda. Proposing a Theoretical Framework to Investigate the Relationships between an Organization and its Environment. *Revista de Administração Contemporânea*, s.l, vol. 11, n. 1, p. 75-96, mar. 2007.

GONZÁLEZ, José Luis Tejeda. La política de la tolerancia. *Política y cultura*, Xochimilco, vol. 1, n. 21, p. 29-50, 2004.

GONÇALVES, Gisela. 1998. *Comunitarismo ou liberalismo?* Extraído de: [http://www.bocc.ubi.pt/\\_esp/autor.php?codautor=24](http://www.bocc.ubi.pt/_esp/autor.php?codautor=24). Consultado no dia 03/02/2009.

GOULART, Flavio. Representações sociais, ação política e cidadania. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, vol. 9, n. 4, p. 477-486, dez. 1993.

GRIMAL, Pierre. *O Império Romano*. Lisboa: Edições 70, s.d.

GRIMAL, Pierre. *O Século de Augusto*. Lisboa: Edições 70, 1999.

GRIMAL, Pierre. *A Civilização Romana*. Lisboa: Edições 70, 2001.

GRUBITS, Sonia; VERA-NORIEGA, José-Angel. Construcción de la identidad y la ciudadanía. *Ra Ximhai*, vol. 1, n. 3, p. 471-488, set-dez. 2005.

HABERMAS, Jürgen. Cidadania e Identidade Nacional. *Direito e Democracia: entre faticidade e validade*, vol. II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 279-306.

HABERMAS, Jürgen. *La constelación posnacional: ensayos políticos*. Barcelona: Paidós, 2000.

- HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- HAYEK, Friedrich August von. *O caminho da servidão*. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1990.
- HELD, David; MCGREW, Anthony. *Prós e contras da globalização*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2001.
- HOBBSAWM, Eric James. *A era das revoluções (1789-1848)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- HOBBSAWM, Eric James. *Era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- HOURANI, Albert. *Uma História dos Povos Árabes*. São Paulo: Cia. das Letras, 1994.
- HURREL, Andrew. “Apoio externo à democratização e a ordem internacional”. In: SOLA Lourdes (org.). *Estado, Mercado e Democracia: política e economia comparadas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993, p. 68-99.
- IZQUIERDO, Gabino. *Entre el fragor y el desconcierto: economía, ética y empresa en la nueva era de la globalización*. Madrid: Minerva ediciones, 2000.
- KALDOR, Mary. *La sociedad civil global: uma resposta a la guerra*. Barcelona: Tusquets Udina, 2005.
- KANT, Immanuel. *La Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Tecnos, 2005.
- KANT, Immanuel. *À Paz Perpétua*. Porto Alegre: L & PM Pocket, 2008.
- KAUTSKY, Karl. *As três fontes do marxismo*. São Paulo: Global Editora, s.d.
- KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KOSELLECK, Reinhart. Representação, evento e estrutura. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2006, p. 133-147.
- KYMLICKA, Will. *Ciudadanía Multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós, 1996a.
- KYMLICKA, Will. Democracia y multiculturalismo: derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal. In: ÁGUILA, Rafael. *La democracia en sus textos*. Madrid: Barcelona, 1996b, p. 413-443.

- KYMLICKA, Will. Comunitarismo. In: Canto-Sperber, Monique (Org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*, vol. I. São Leopoldo: Unisinos, 2003, p. 292-298.
- LANGÓN, Mauricio. Diversidade cultural e pobreza. In: SIDEKUM, Antônio (org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Editora Unijuí, 2003, p. 73-90.
- LANGÓN, Mauricio Uma perspectiva geocultural para a convivência. In: PIZZI, Jovino; GHIGGI, Gomercindo; PITANO, Sandro (orgs.). *Diálogo crítico-educativo: um debate filosófico*. Pelotas: Educat, 2008, p. 31-45.
- LARROYO, Francisco. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, Crítica de la Razón Práctica, La Paz Perpetua: estudio introductorio y análisis de las obras*. México: Editorial Porrúa, 1998.
- MACHUCA, Ramón Vargas. “Social-democracia, capitalismo e Estado”. In: JAGUARIBE, Hélio. *A proposta social-democrata*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998, p. 44-68.
- MANTOUX, Paul. *A revolução industrial no século XVIII – Estudos sobre os primórdios da grande indústria moderna na Inglaterra*. São Paulo: Hucitec; São Paulo: Editora Unesp, 1962.
- MAQUIAVEL, Nicolau. Discursos sobre la primera década de Tito Lívio. In: AGUILA, Rafael. *La democracia em sus textos*. Madrid: Alianza, 1996, p. 73-86.
- MARSHALL, Thomas Humphrey. *Cidadania, Classe Social e Status*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1967.
- MARX, Karl. A Assim chamada Acumulação Primitiva. *O capital – Crítica da economia política*, vol. I, tomo 2. São Paulo: Abril Cultural, p. 261-294, 1984.
- MATTELART, Armand; MATTELART, Michele; DELCOURT, Xavier. *Cultura contra democracia? O audiovisual na época transnacional*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- MCPHERSON, Crawford Brough. *A teoria política do individualismo possessivo: de Hobbes a Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MCPHERSON, Crawford Brough. *La democracia liberal y su época*. Barcelona: Alianza Editorial, 1994.
- MENGOZZI, Paolo. Direitos Humanos. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (Orgs.). *Dicionário de Política*, vol. I. São Paulo: Imprensa Oficial; Brasília: UnB, 2002, p. 353-361.

- MILL, John Stuart. *Utilitarianism*. Kitchener (Ontario): Batoche books, 2001.
- MIOTO, Célia Regina Tamasso; LIMA, Telma Cristiane Sasso de. Direitos, cidadania e necessidades humanas básicas: conceitos imprescindíveis no debate da proteção social. *Sociedade em debate*, Pelotas, vol. 12, n. 2, p. 29-60, jul-dez. 2006.
- MOISÉS, José Álvaro. Cidadania, confiança e instituições democráticas. *Lua Nova*, São Paulo, n. 65, p. 71-94, ago. 2005.
- MONTESQUIEU, Barão de La Brède & [Charles-Louis de Secondat]. *Do Espírito das Leis*, vol. I. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- MONTIEL, Edgar. A nova ordem simbólica: a diversidade cultural na era da globalização. In: SIDEKUM, Antônio (org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Editora Unijuí, 2003, p. 15-57.
- MOREIRA, Moisés Simões. A mundialização da cultura e a cidadania cosmopolita no Brasil: um diálogo possível? *Saber Acadêmico - Revista Multidisciplinar da Uniesp*, Campinas, n. 6, p. 29-44, dez. 2008. [http://www.uniesp.edu.br/revista/revista6/pub\\_artigos.asp](http://www.uniesp.edu.br/revista/revista6/pub_artigos.asp). Consultado dia 20/12/2008.
- MOSSÉ, Claude. *Dicionário da Civilização Grega*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- NOGUEIRA, Marco Aurélio. *Um Estado para a sociedade civil: temas éticos e políticos da gestão democrática*. São Paulo: Cortez, 2005.
- OCAMPO, José. “Las concepciones de la política social: universalismo *versus* focalización”. *Nueva Sociedad: democracia y política en America Latina*. 2008. Extraído de: [http://www.nuso.org/upload/articulos/3521\\_1.pdf](http://www.nuso.org/upload/articulos/3521_1.pdf). Consultado no dia 03/02/2009.
- ORTIZ, Renato. *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- PAIM, Antônio. Elaboração teórica que desembocou na social democracia. In: CARDIM, Carlos Henrique (Org.). *Formação e perspectivas da social-democracia*. Brasília: Instituto Teotônio Vilela, 1998, p. 75-120.
- PALMADE, Guy. *La época de la burguesia*. México: Siglo XXI, 1988.
- PALTÍ, Elias José. Introducción. In: KOSELLECK, Reinhart. *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós, 2001, p. 09-32.

- PEREIRA, Potyara Amazoneida Pereira. *Política Social: Temas & Questões*. São Paulo: Cortez, 2008.
- PIZZI, Jovino. Ética de mínimos e ética de máximos: a superação do procedimentalismo habermasiano. *Véritas*, Porto Alegre, vol. 48, n. 1, p. 559-579, dez. 2003a.
- PIZZI, Jovino. *Ética e éticas aplicadas: a reconfiguração do âmbito moral*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.
- PIZZI, Jovino. A solidariedade como compromisso moral. In: PIRES, Cecília (org.). *Vozes silenciadas: ensaios de ética e filosofia política*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003b, p. 211-242.
- PUJALS, Joan Maria. *As Novas Fronteiras da Identidade: um caso concreto – Catalunha*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio (“Ramon Llull”), 2008.
- RAWLS, John. *El Liberalismo Político*. Madrid: Crítica, 2004.
- RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- RICUPERATI, Giuseppe. Cosmopolitismo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (Orgs.). *Dicionário de Política*, vol. I. São Paulo: Imprensa Oficial; Brasília: UnB, 2002, p. 293-301.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso Sobre a Economia Política & Do Contrato Social*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.
- RÉMOND, René. *O século XIX*. São Paulo: Cultrix, 1976a.
- RÉMOND, René. *O século XX*. São Paulo: Cultrix, 1976b.
- RODRIGUEZ, Ricardo Vélez. Socialismo moral e socialismo doutrinário. In: CARDIM, Carlos Henrique (Org.). *Formação e perspectivas da social-democracia*. Brasília: Instituto Teotônio Vilela, 1998, p. 11-74.
- SANDRONI, Paulo. *Dicionário de economia do século XXI*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- SANTOS, Boaventura Sousa. *Pela mão de Alice: o político e o social na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1999.
- SCHMITT, Carl. *O conceito do Político*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- SCHUMPETER, Joseph Alois. *Capitalismo, Socialismo e Democracia*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1961. Versão digitalizada pela <http://www.ordemlivre.org/>. Consultado no dia 23/11/2008.

- SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Bauru: Edusc, 1997.
- SETTEMBRINI, Domenico. Social-democracia. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola & PASQUINO, Gianfranco (Orgs.). *Dicionário de Política*, vol. II. São Paulo: Imprensa Oficial; Brasília: UnB, 2002, p. 1188-1192.
- SIDEKUM, Antônio. Alteridade e interculturalidade. In: SIDEKUM, Antônio (org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Editora Unijuí, 2003, p. 233-295.
- SILVEIRA, Denis Coitinho. Teoria da justiça de John Rawls: entre o liberalismo e o comunitarismo. *Trans/Form/Ação* [online]. 2007, vol. 30, n. 1, p. 169-190.
- STONE, Lawrence. *Causas da revolução inglesa: 1529-1642*. Bauru: Edusc, 2000.
- TAMBARA, Elomar. Liberalismo. PIZZI, Jovino; KAMMER, Marcos (Org.). *Ética, economia e liberalismo*. Pelotas: Educat, 1998, p. 11-22.
- TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997.
- TAYLOR, Charles. *Modern Social Imaginaries*. Durham & Londres: Duke University Press, 2004.
- TÉTÁRD, Philippe. *Pequena História dos historiadores*. Bauru: Edusc, 2000.
- THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- THOMPSON, Edward Palmer. As peculiaridades dos ingleses e outros artigos. In: NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Sérgio. *E. P. Thompson – As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Unicamp, 2001.
- TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo S. *Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação*. São Paulo: Ed. Atlas, 1987.
- WALZER, Michael. *Esferas da Justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- WEBER, Max. *Ciência & Política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1968.
- WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais*, vol.2. São Paulo: Cortez; Campinas: Ed. Unicamp, 2001.

WEBER, Max. *Economia & Sociedade*. São Paulo: Imprensa Oficial; Brasília: UNB, 2004. (dois volumes).

WOLKMER, Maria de Fátima S. 2003. Cidadania cosmopolita, ética intercultural e globalização neoliberal. *Revista seqüência* – Revista do Curso de Pós-graduação em Direito da UFSC, n. 46, p. 29-49, jul. 2003. Extraído de: <http://www.buscalegis.ufsc.br/arquivos/a%20cidadania.pdf>. Consultado no dia 12/09/2008.

WOOD, Allen, W. *Kant: Introdução*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

ZABLUDOWSKY, Gina. *Sociologia y Política: el debate clásico contemporáneo*. México: Miguel Porrúa, 1995.