

MESURE, Sylvie & RENAUT, Alain (1998). *Alter Ego: les paradoxes de l'identité démocratique*. Paris: Flammarion.

Artur Perrusi

Como articular a individualidade, e, portanto, a singularidade de todo ser humano com a condição de que todo indivíduo faz parte de uma comunidade, onde compartilha valores e identidades em comum? Como fazer isso em plena era democrática, cujos alicerces são os direitos humanos e a liberdade individual? Como conciliar a sacralização do indivíduo com a necessidade de normas coletivas? A reafirmação do sentido comunitário de toda identidade não entraria em contradição com a lógica do individualismo contemporâneo? O comunitarismo ou o multiculturalismo são incompatíveis com a visão liberal da democracia? São questões que o livro de Mesure e Renaut tenta esclarecer através de uma análise sutil e profunda, cujo mérito é a explicitação da polêmica, sem subterfúgios ou tergiversações sobre a complexidade do assunto, e o respeito às diversas posições sobre o tema, principalmente em relação ao multiculturalismo americano.

Vale dizer que não é a primeira vez que os dois autores escrevem juntos. Em 1996, produziram um instigante estudo sobre a questão dos valores na Contemporaneidade, retomando a discussão weberiana sobre o politeísmo dos valores e a “guerra dos deuses” (MESURE & RENAUT, 1996). Nitidamente, são pensadores que desconfiam do relativismo e do niilismo contemporâneos, criticando a desconstrução do sujeito patrocinada pelo pós-estruturalismo francês, e procurando uma saída filosófica cuja estratégia passaria pelo resgate da ética e por uma filosofia que tratasse racionalmente os valores do mundo moderno¹. Pois tanto Mesure como Renaut fazem parte de uma nova geração filosófica² que, nos anos 90, começa a substituir a antiga geração pós-estruturalista. Há, nesse período, uma preocupação acentuada com a valorização da ética e da democracia, da individualidade e da subjetividade.

¹ Dos dois autores, Sylvie Mesure seria a menos conhecida e a mais acadêmica, sem tintura midiática. Tradutora de Dilthey e Scheler, é autora de um ensaio sobre Aron (MESURE, Sylvie, *Raymond Aron et la raison historique*, Paris: Vrin, 1984) e de um estudo sobre Dilthey (Ibid. *Dilthey et la fondation des sciences historiques*. Paris: PUF, 1990). Já Alain Renaut é um pensador envolvido em várias polêmicas filosóficas, sendo uma figura um tanto midiática, embora não se iguale ao seu grande parceiro de co-autorias, Luc Ferry. É deles, inclusive, o ambicioso e controverso *O pensamento 68* (FERRY, Luc & RENAUT, Alain. *La pensée 68*. Paris: Gallimard, 1988), cuja crítica implacável ao chamado pós-estruturalismo gerou vários inimigos no campo acadêmico francês. E não pararam por aí: organizaram uma coletânea, *Por que não somos nietzschianos?* (FERRY, Luc & RENAUT (orgs), *Pourquoi nous ne sommes pas Nietzscheens*. Paris: Grasset, 1991), que destrói a marteladas Nietzsche e, claro, como consequência, o nietzschianismo francês.

² Além de Luc Ferry, pode-se incluir nessa “nova geração” Robert Legros, Vincent Descombes, Andre Comte Sponville, Alain Boyer; além desses, convém lembrar, na renovação dos anos 90, a produção filosófica de um Alain Finkielkraut ou de um E. de Fontenay, todos os dois da matriz neo-heideggeriana, como também um conjunto de pensadores, conhecidos como neo-toquevilianos, todos devedores de alguma forma de Louis Dumont: G. Lipovetsky, M. Gauchet e A. Ehrenberg.

Aparentemente, uma volta aos “velhos temas”, quiçá impulsionada pelo recuo de várias filosofias, antes dominantes no cenário filosófico, agora fenecendo diante das reviravoltas da história. A década de noventa, talvez, pareça um deserto cheio de cadáveres reluzindo ao sol: Marx virou um tijolinho, vendido como souvenir do Muro nos mercados capitalistas; Freud só resiste nos delírios dos lacanianos; Heidegger, depois do “caso Farias”, foi banido pelo Tribunal de Filosofias, e Nietzsche dançou feio nos bailes do neokantismo.

De todo modo, a nova geração não é homogênea filosoficamente, apresentando diferenças evidentes, embora tenha os mesmos adversários. Ou tinha, pois, nos anos 90, a nova filosofia francesa decretou a morte do dito pensamento 68 (Foucault, Deleuze, Derrida, Lyotard, Althusser, Bourdieu...). De qualquer forma, com a morte física de praticamente todos os “soixante-huitards”³, além do fato de não terem deixado, pelo menos por enquanto, nenhum sucessor de relevo, a polêmica tornou-se unilateral, sem verdadeiros interlocutores, com o campo adversário repleto de fantasmas. Realmente, nem de tudo ficou um pouco e o que sobrou foi um deserto.

Mas a vida continua e, se os velhos adversários desapareceram, sempre surgem outros, florindo um pouco o deserto. E o tempo, convenhamos, amolece até mesmo os mais duros: o “Alter Ego”, apesar de todos os combates, não é um livro demolidor — ao contrário, a crítica mantém-se respeitosa, mesmo nos grandes momentos de discordância, diante das posições dos adversários. Parece que, quando Renaut escreve com Ferry, é mais contundente e peremptório, suavizando o tom na companhia de Measure. Ou, talvez, a explicação seja outra: os principais adversários de “Alter Ego”, a começar por Charles Taylor, não apregoam o fim do sujeito e nem percebem a subjetividade como o campo da dominação, como faz, por exemplo, o pós-estruturalismo; por isso, a crítica pôde ser feita sem que se estabelecesse uma diferença intransponível. Além do mais, como a pretensão de Measure e Renaut seria a de “corrigir” o liberalismo político, incorporando criticamente as objeções que lhe fazem o multiculturalismo e o republicanismo, as divergências estão mais no campo das interpretações e das soluções propostas do que em diferenças de fundo paradigmático; afinal, dois expoentes do multiculturalismo, como o próprio Taylor e Michael Walzer, dizem-se “liberais” e propõem uma crítica ao liberalismo clássico a partir de uma posição liberal dita mais hospitaleira.

O interesse de “Alter Ego” residiria justamente no seu objetivo maior: incorporar as críticas, principalmente do multiculturalismo, no sentido de reparar as insuficiências do liberalismo político. Assim, a análise é crítica em relação à posição liberal clássica, mas preserva, ao mesmo tempo, seus fundamentos, adaptando-os aos novos desafios trazidos pela Contemporaneidade. De certa forma, o que os autores propõem seria uma crítica liberal do liberalismo ou sua auto-transformação — tal proposta significaria, também e necessariamente, uma reelaboração do humanismo.

Measure e Renaut reconhecem a validade das críticas ao liberalismo

³ Quem sobrou foi Derrida, cujo afastamento relativo de Nietzsche é eloquente. Atualmente, ele é muito mais importante nos EUA do que na França.

político, embora afirmem que o paradigma liberal possui o potencial para dar conta dos novos desafios, e que a solução multiculturalista pode fragilizar a democracia, desviando-a para caminhos supostamente perigosos. Para demonstrar essa tese, os dois autores fazem uma verdadeira antropologia da identidade moderna, entendida como identidade democrática. A argumentação é longa, complexa e seu resumo, necessariamente, deixará a desejar — entretanto, vale a pena condensar a exposição, tentando resumir o raciocínio em tópicos:

1. o regime identitário moderno diferencia-se radicalmente do dispositivo identitário antigo. No regime antigo da alteridade, a diferença é vista como substancial. O outro é percebido como uma alteridade radical, estando fora da humanidade. As diferenças são intransponíveis, irreduzíveis entre si. O dispositivo moderno da identidade, ao colocar a igualdade e a liberdade como valores fundamentais, mudou completamente a economia geral da alteridade. O regime moderno da identidade invalidou a produção de desigualdades a partir da diferença. Todo o peso da identidade recaiu na dimensão geral e comum do humano, entendida como *a identidade específica* de todo indivíduo. Os seres humanos são iguais, independentemente de suas raízes, sejam culturais, naturais ou históricas;

2. contudo, a substancialização da diferença foi transferida para a identidade, naturalizando-a e tornando uma essência metafísica. A identidade específica tornou-se essencialista e indiferenciada. Eliminou-se, com isso, a percepção da *identidade distintiva*, relacionada à diferença, à identidade pessoal, à singularidade da pessoa e às vinculações com a cultura na qual o indivíduo está inserido. O humanismo clássico foi, assim, um humanismo metafísico que, através da substancialização da identidade, produziu um universalismo essencialista. Com isso, houve uma reabsorção da diferença na identidade;

3. o igualitarismo moderno, baseado no humanismo metafísico, gerou um tipo de dominação que se caracterizou por uma vasta operação de redução ou negação das diferenças. O colonialismo, talvez, seja um exemplo evidente desse tipo de dominação, no qual ocorre a assimilação das diferenças. Os povos colonizados devem ser assimilados, tendo subsumidas suas diferenças à identidade indiferenciada que, *mutatis mutandis*, é a do homem ocidental. Civilização é assimilação. Os direitos humanos podem ser impostos pela força ou pelo constrangimento da educação. A neutralização da diferença pode criar uma tirania que uniformiza as identidades, criando uma identidade coletiva “plena”. O humanismo metafísico (e a democracia liberal) possui, no seu baixo ventre, enquanto virtualidade, o perigo dos totalitarismos;

4. a mais contundente crítica ao humanismo metafísico foi produzida pelo romantismo alemão, ao desmascarar o humanismo, colocado como tirania do universal. Revaloriza-se, agora, a identidade distintiva, isto é, a tradição e o pertencimento cultural (as raízes do multiculturalismo estariam fincadas no romantismo alemão). A cultura determinaria a identidade, e não existiria um ego desengajado, descontextualizado e transparente. Contudo, ao criticar o humanismo, o romantismo alemão criticou também suas conquistas ou suas

conseqüências: direitos humanos, democracia, sensibilidade igualitária..., atirando a água suja, a bacia e o bebê janela afora;

5. o igualitarismo contemporâneo, sensível às críticas do romantismo, tenta superar as contradições do igualitarismo moderno com a seguinte exigência: é necessário restituir à igualdade a sua diferença. Assim, ocorre a radicalização da dinâmica igualitária, incorporando-se a diferença. As reivindicações das minorias, por exemplo, reforçam e radicalizam tal dinâmica, exigindo igualdade e equivalência para as diferenças, isto é, o movimento continua e aprofunda a lógica moderna da igualdade. Negar, reduzir ou subsumir as diferenças passa a ser um entrave para o livre desenvolvimento da democracia;

6. a diferença deixa de ser apenas superfície. O dispositivo moderno da alteridade, antes baseado na similitude, torna-se mais complexo, transformando-se num regime de equivalência. Surge a necessidade de uma nova percepção da diferença que supere a antiga percepção, baseada na substancialização da diferença, e a percepção essencialista, alicerçada na substancialização da identidade. A diferença não estaria mais inscrita em alguma ontologia e sim no mundo prático dos valores;

7. surge, segundo Mesure e Renaut, a identidade democrática que se define como diferenciada, amalgamando os dois movimentos da identidade: o primeiro que se dirige ao universal, a identidade específica, e o segundo que se centra na diferença, a identidade distintiva. Juntando-se a lógica da identificação à lógica do reconhecimento da alteridade, cria-se um paradoxo, justamente o paradoxo da identidade democrática;

8. a identidade democrática (identidade diferenciada) percebe o outro na sua alteridade via duas perspectivas: a) cada indivíduo é irreduzível a toda determinação. Isso é a base da autonomia. O humanismo, aqui, já não seria essencialista, pois, a partir do momento em que toma como alicerce a autonomia, a capacidade humana de se auto-determinar, afasta-se de toda essência, de toda naturalização. A autonomia do sujeito pressupõe a intersubjetividade; portanto, não estamos diante de um sujeito desengajado e sim na presença de um sujeito aberto para a alteridade. A intersubjetividade não é exterior à afirmação que o sujeito faz de si mesmo, pois a afirmação de si pressupõe o outro; b) através da autonomia, a alteridade do outro é apreendida a partir da percepção de sua pessoa, isto é, através da convicção de que o outro afirma-se como pessoa da mesma forma que nós mesmos. Como humano, o outro não pode ser reduzido a nada, sob o prezo de se separar de nós — qualquer natureza ou essência nos afastaria do outro. Assim, se a autonomia é definida pela sua irreduzibilidade a alguma determinação, o universalismo deixa de ser essencialista e torna-se vazio. A identidade específica não pode ser recheada de conteúdo natural ou social — irreduzibilidade inclusive à racionalidade humana. Seria a partir da indeterminação total que o outro pode ser julgado igual a nós. Nesse sentido, e seguindo a lógica, a alteridade do outro, baseada na sua autonomia e na sua indeterminação, pode ser reconhecida enquanto tal, isto é, enquanto diferença. Se o outro não é definido por nada, não pode ser identificado a nada e por nada que nos seja

comum, no sentido de uma natureza ou de uma essência. Justamente porque a identidade específica é um universal vazio, a percepção do outro equivale a reconhecê-lo diferente;

9. o reconhecimento da diferença passa a ser a condição da universalidade, baseada na autonomia, pela qual somos idênticos. A alteridade é reconhecida na igualdade — reconhecimento de si mesmo no outro. A lógica da igualdade impõe a incorporação da diferença como sustentação da própria identidade democrática ou diferenciada. A luta pela diferença é a exigência de que todos merecem ser tratados de forma igual. Num regime democrático, a identidade implica em reconhecer o outro como igual, bem como a diferença dessa igualdade. O novo dispositivo identitário rompe com o assimilacionismo, característica do humanismo metafísico, e patrocina o reconhecimento das diferenças;

10. a garantia da igualdade é vista como a garantia da igualdade entre os indivíduos. Portanto, os direitos de igualdade são direitos individuais. Como os indivíduos são reconhecidos como seres independentes e autônomos, os direitos individuais são direitos do sujeito, logo subjetivos, pois remetem a uma subjetividade, isto é, a um ser que é responsável pelos seus atos e suas representações. Reconhecer a independência do indivíduo, enquanto sujeito, seria reconhecer, necessariamente, o seu direito de se manifestar como bem lhe aprouver na forma de concepções sobre o Bem, visões de mundo, modos de vida (posições de valor). Portanto, reconhecer os direitos individuais seria reconhecer o pluralismo de valores (politeísmo de valores). Mas como evitar que o reconhecimento do pluralismo de valores não gere uma “guerra dos deuses”, na qual cada um impõe sua visão de mundo ao outro?;

11. o liberalismo político é uma das respostas possíveis ao problema, pois toma como fato inquestionável que toda sociedade democrática, necessariamente, é pluralista, uma vez que há, no seu seio, diversas visões de mundo e concepções sobre o Bem. Defender o pluralismo de valores como constituinte de uma sociedade democrática implica a defesa da tolerância. Sem tolerância, o tecido social explodiria numa “guerra de deuses”. Para garantir a tolerância seria necessário um Estado neutro em relação às diversas visões do mundo. A neutralidade ideológica do Estado é absolutamente fundamental, pois é a única forma de impedir, segundo o liberalismo político, que uma posição de valor de algum grupo social (classe, etnia...) se imponha — via a tomada do poder do estado, por exemplo — em detrimento de outras posições de valor, eliminando-se com isso o pluralismo e, conseqüentemente, a democracia. A neutralidade do Estado garante a independência do indivíduo, logo a independência da sociedade civil, constituída pelo pluralismo axiológico e cultural;

12. na posição liberal, o Estado neutro é, necessariamente, um Estado de Direito. Para garantir o pluralismo axiológico e cultural, o Direito abstrai as diferenças axiológicas e culturais, separando o justo do bem, a moral da esfera jurídica. Como não se pode decidir sobre qual é a melhor posição de valor numa sociedade, pois sua imposição destruiria o pluralismo e a democracia, o liberalismo político separa a justiça do bem, o direito da moral.

A democracia liberal é a primazia absoluta do justo sobre o bem, do direito sobre a moral. A esfera pública, assim, é desencantada e neutra, remetendo à esfera privada todo o encanto dos valores e das moralidades;

13. o liberalismo é indiferente às finalidades do sujeito, isto é, em relação à forma pela qual o ser humano deve viver e aos seus objetivos (posições de valor). A definição liberal de sujeito é minimalista: o ser humano é um ser capaz de vontade e de escolha – o liberalismo pára por aqui. O sujeito não é possuído pelos seus fins, nem constituído pelos seus atributos. O ego não é situado, pois está alhures e irredutível ao que é e ao que escolheu – sem essas premissas, o sujeito do liberalismo político não seria livre. Tal noção, na verdade, não é *ainda* uma concepção particular de pessoa e sim uma concepção do indivíduo como pessoa. A identidade do sujeito liberal é aberta, pois possui a capacidade de se aperfeiçoar ou de mudar, sendo um sujeito de vontade que coloca entre parênteses as determinações naturais ou culturalmente naturalizadas;

14. o multiculturalismo, principalmente através de Taylor, fará as seguintes críticas às posições do liberalismo político: a) separar o justo do moral implica abstrair toda diferença entre os sujeitos; b) seria impossível discutir critérios de justiça sem envolver critérios de valor (critérios morais, culturais...); c) a esfera pública precisa ser aberta ao pluralismo de valores, logo às diferenças, e não ser um ambiente que normatize uma falsa neutralidade; d) os direitos individuais não dão conta da necessidade de direitos coletivos, relativos a grupos culturais diferentes; e) o sujeito possui uma identidade narrativa, baseada no relato de sua estória na comunidade, sendo um ego contextualizado, situado e determinado, logo portador de valores coletivos que o precedem e o ultrapassam; f) o liberalismo, ao possuir uma concepção universalista de identidade, tem uma dificuldade intrínseca, senão uma impossibilidade, de apreender as diferenças, principalmente as culturais. O liberalismo, na verdade, subsumiria a diferença na identidade, não reconhecendo que os processos identitários estão inscritos numa história e numa trajetória que lhes dão unidade e sentido. O que existe, assim, é uma pluralidade de culturas; logo, o que deveria existir – e o liberalismo o nega ao assumir uma posição universalista – seria uma pluralidade de direitos das identidades culturais. Por isso o multiculturalismo exige o reconhecimento de direitos culturais que garantam a expressão das diferenças de cada comunidade;

15. Mesure e Renaut avaliam que tais críticas ao liberalismo podem levar o multiculturalismo a se identificar perigosamente com o romantismo alemão. A defesa da posição liberal teria os seguintes argumentos: a separação do direito da moral repousa, de fato, numa posição de valor. A defesa da tolerância, a exigência igualitária, o respeito à liberdade de escolhas e ao pluralismo necessitam, como premissa, da existência de uma sociedade aberta, onde esses *valores* são reafirmados como um... bem. Portanto, viver numa sociedade democrática precisa de um mínimo moral. A sensibilidade igualitária é fundada, por exemplo, numa rede de circunstâncias naturais e sociais, isto é, numa comunidade! As comunidades, para viverem sem conflito numa sociedade aberta, precisam ter, no núcleo ativo de suas posições de valor, a

tolerância enquanto premissa;

16. Measure e Renaut vão argumentar que o mínimo moral da democracia liberal é a condição de possibilidade (transcendental) do pluralismo axiológico, da igualdade e da liberdade modernas. Discutir, por exemplo, como dividir de forma justa os direitos e os deveres entre os indivíduos já teria como precondição a postulação de uma sociedade aberta, já que os princípios de justiça não são mais dados pela tradição ou por algum Deus. Só se pode discutir a repartição justa de bens e deveres num ambiente onde seja possível discutir a repartição justa de bens e deveres – outro exemplo: só se pode discutir livremente sobre valores a partir do momento em que existem condições livres para a discussão sobre valores. O mínimo moral determina as condições de possibilidade (transcendentais) da discussão democrática. O argumento é habilidoso e interessante, pois neutraliza a evidência de que o mínimo moral é uma posição de valor, tornando-o transcendental, mas cheira a uma petição de princípios (círculo vicioso), já que a demonstração do raciocínio apóia-se na tese que se pretende demonstrar;

17. Measure e Renaut justificam a separação entre o direito e a moral a partir da possibilidade de se justificarem racionalmente os princípios que fundam as escolhas organizacionais (regras de convivência, de cooperação e de associação). Seria possível, assim, discutir de forma racional os critérios de justiça, ao contrário dos critérios morais, que não podem ser justificados racionalmente. Pode-se defender objetivamente que algumas escolhas (ou regras) são melhores do que outras. Fica-se, aqui, na dúvida se os autores estão defendendo a existência de uma racionalidade axiológica; mas, se este for o caso, por que os critérios morais não poderiam também ser justificados racionalmente? E, se o forem, por que não hierarquizar as posições de valor, selecionando as melhores, que dominariam, legitimamente, a esfera pública? Aparentemente, as escolhas organizacionais parecem ser justificadas por uma racionalidade do tipo instrumental. De qualquer forma, toda posição de valor que entre em contradição com os critérios de justiça – enquanto tais, justificados racionalmente – deve ser rejeitada. Os critérios de justiça só julgam as posições de valor quando estas entram em contradição com o Estado de Direito – no limite, não há equivalência entre as posições de valor, do tipo “tudo é bom”; logo, só há horizontalidade entre as diferenças culturais *apenas* para aquelas que não entram em contradição com os critérios de justiça;

18. segundo Measure e Renaut, o multiculturalismo, ao não separar o justo do bem, o direito da moral, e ao abrir a esfera pública às posições de valor, produz uma situação perigosa: como evitar que uma posição de valor não se imponha na esfera pública como a posição dominante? Como, então, evitar a “guerra dos deuses”? Não seria assim o fim do pluralismo? Aparentemente, o multiculturalismo, ao defender a abertura da esfera pública às posições de valor, sustenta a fraternidade entre as diferentes comunidades. Contudo, nenhum pressuposto moral é necessário para a fraternidade; na verdade, seria justamente o contrário: se postulo como condição necessária a inserção numa comunidade para supor a fraternidade, isto é, numa visão baseada numa posição moral, a fraternidade será afirmada apenas em relação

às pessoas que são da mesma comunidade — a fraternidade, para um ter um caráter universal (senão, pra que fraternidade?), não pode fundar-se em moralidades específicas de cada cultura;

19. Outro problema: oferecer direitos coletivos a grupos sociais ou culturais pode subsumir os direitos individuais dos sujeitos dessas comunidades. Um grupo social ou cultural que afirme como posição de valor a sujeição de gênero teria o direito coletivo de oprimir, por exemplo, suas mulheres? Enquanto indivíduos, as mulheres de tal grupo não teriam o direito de não serem sujeitadas? Como então compatibilizar direitos coletivos e direitos individuais? A solução oferecida por Mesure e Renaut seria deduzir os direitos culturais (não mais vistos como direitos coletivos) dos direitos individuais, pois isso não trairia os preceitos liberais. Como? Ora, todo indivíduo teria o direito de expressar suas diferenças, inclusive sua identidade cultural, contanto que tal expressão fosse compatível com o Estado de Direito. O indivíduo pode escolher suas diferenças e preferências culturais — assim, por exemplo, uma mulher pode rejeitar valores e símbolos de seu grupo que julgue opressivos. Os direitos culturais não podem entrar em contradição com a liberdade de escolha do indivíduo, mas sim reafirmá-la enquanto tal. O indivíduo tem o direito, logo a liberdade de escolha, de rejeitar seu pertencimento a uma comunidade de valores.

Toda essa discussão acima teve como base a controvérsia entre multiculturalismo e liberalismo. Foi omitida a discussão sobre o republicanismo e suas críticas ao liberalismo político, já que o núcleo da resposta de Mesure e Renaut está referendado nos tópicos acima. Na verdade, os autores são simpáticos à idéia de uma fundação republicana do liberalismo ou, o que daria no mesmo, de uma fundação liberal do republicanismo — são simpáticos, assim, à integração republicana de um Habermas (patriotismo constitucional), por exemplo. Contudo, criticam o “humanismo cívico”, sustentado por algumas visões republicanas do tipo postulado, por exemplo, por Pocock. Tal visão argumenta que o “humanismo cívico” deve ser visto como um imperativo categórico, isto é, como uma posição de valor, entrando assim em contradição com a postulação da neutralidade axiológica e ideológica do Estado de Direito.

Bibliografia

MESURE, Sylvie & RENAUT, Alain. *La guerre des dieux: essai sur la querelle des valeurs*. Paris: Grasset, 1996.