

ÉTICA E CIDADANIA MULTICULTURAL NA PERSPECTIVA DE JURGEN HABERMAS

ETHICS AND MULTICULTURAL CITIZENSHIP IN THE PERSPECTIVE OF JÜRGEN HABERMAS

Anderson Menezes*

recebido: 10/2012
aprovado: 11/2012

RESUMO: Segundo Habermas, ao compreender as sociedades multiculturais hoje, pergunta pela possibilidade de se instituir um Estado Democrático de Direito em que os atores sociais possam viver de forma multicultural em que não haja mais fronteiras e sim espaços porosos permeados por uma ideia cada vez mais crescente de estados pós-nacionais, em que: etnias, raças e culturas sejam juridicamente respeitadas e reconhecidas nos seus direitos e deveres.

PALAVRAS-CHAVE: Ética, Cidadania Multicultural, Esfera Pública.

ABSTRACT: According Habermas, to understand the multicultural societies today, asks about the possibility of setting up a Democratic Rule of Law that the social actors can live multicultural way there are no more borders but pore spaces permeated by an increasingly growing idea of post-national states, wherein: ethnicities, races and cultures are legally respected and recognized in their rights and duties.

KEYWORDS: Ethics, Multicultural Citizenship, Public Sphere.

* *Professor da Universidade Federal de Alagoas. M@il: alencarsdb@bol.com.br*

1. Introdução à legitimidade da problemática

Em sua obra *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (1984), Habermas define o que entende por Esfera Pública:

O uso corrente de ‘público’ e ‘esfera pública’ denuncia uma multiplicidade de significados concorrentes. Eles se originam de diferentes fases históricas e, em sua aplicação sincrônica sobre relações da sociedade burguesa industrial tardia e organizada sócio-estatalmente, entram num turvo conúbio. As mesmas relações que, no entanto, se contrapõem ao uso tradicional do termo, um emprego um tanto confuso dessas palavras, parecem até mesmo exigir a sua manipulação ideológica. Pois não só a linguagem corrente finca pé nisso (ao menos aquela já impregnada pelo jargão das burocracias e dos mídias); também as ciências, sobretudo Direito, Ciência Política e Sociologia, estão, evidentemente impossibilitadas de substituir categorias tradicionais como ‘público’ e ‘privado’, ‘esfera pública’, ‘opinião pública’, por definições mais precisas. Ironicamente, tal dilema vingou-se primeiro na disciplina que, expressamente, faz da opinião pública o seu objeto: com o avanço das técnicas empíricas, diluiu-se, como uma grandeza impossível de ser captada, aquilo que a *public opinion research* propriamente deveria captar; também a sociologia não é conseqüente e não desiste pura e simplesmente dessas categorias, pois ainda se continua a tratar de opinião pública tanto quanto anteriormente (p. 13-14).

Neste âmbito de compreensão, o conceito de “esfera pública” é um conceito sociológico vital e fundamental na estrutura arquitetônica do pensamento habermasiano. Todavia, o autor prefere falar de Esfera Política Pública, ideia representativa de uma democracia liberal assentada no conceito de formação da vontade da opinião pública. Obviamente que a Esfera Política Pública adquire significado quando os princípios democráticos formam as bases das dinâmicas societárias.

O fato é que a revitalização da Esfera Política Pública nos remete à ideia de um Estado liberal representativo, em que as forças políticas não são oriundas única e exclusivamente dos meios jurídicos ou políticos, estritamente falando, mas advindas das relações que se estabelecem no

espaço público em que os cidadãos são “cidadãos” e na medida em que se auto-compreendem enquanto atores sociais numa determinada esfera pública.

É de fundamental importância retomar Marx nesta discussão pois, para ele, a opinião pública é *a representação da falsa consciência*, enquanto ela oculta de si mesma o seu verdadeiro caráter de máscara do interesse da classe burguesa. Neste sentido, o que Habermas justamente procura evitar é que a Esfera Pública seja dominada pelo império da opinião pública como império dos muitos e dos medíocres. Daqui surge a sua ideia de consenso, enquanto aspecto regulador e normatizador dos vários interesses societários.

2. *Democratização e revitalização da esfera pública*

Ao se falar de revitalização da esfera pública, temos que levar em consideração a interpenetração progressiva da esfera pública com o setor privado. Neste sentido, a teoria política do Estado alcança aqui o seu fundamento e síntese, ou seja, pensar a esfera pública significa pensá-la a partir da relação intrínseca entre sistema e mundo-da-vida. Neste sentido, Habermas (1984) nos ajuda a perceber que:

A esfera pública burguesa desenvolve-se no campo de tensões entre Estado e Sociedade, mas de modo tal que ela mesma se torna parte do setor privado. A separação radical entre ambas as esferas, na qual se fundamenta a esfera pública burguesa, significa inicialmente apenas o desmantelamento dos momentos de reprodução social e de poder político conjugados na tipologia das formas de dominação da Idade Média avançada. Com a expansão das relações econômicas de mercado, surge a esfera do ‘social’, que implode as limitações da dominação feudal e torna necessárias formas de autoridade administrativa. À medida que é intermediada pelo sistema de trocas, a produção liberta-se de competências da autoridade pública – , por outro lado, a administração descarrega-se

de trabalhos produtivos... Como esfera privada, a sociedade só é colocada em questão quando as próprias forças sociais conquistam competências de autoridade pública. A política ‘neo-mercantilista’ anda, então, lado a lado com uma espécie de ‘refeudalização’ da sociedade (p.169-170).

Neste âmbito de compreensão, para além do “público” e do “privado” surge a esfera do social, cujo intuito é o de dissolver esta relação paradoxal no âmbito da vida pública, politicamente falando. Por outro lado, trata-se de recolocar, no lugar normativamente desejado, a ideia de uma esfera social repolitizada, cujo intuito fundamental é de não permitir que esta política “neo-mercantilista” promova uma espécie de “refeudalização” da sociedade, em que o público e o privado não se distinguem enquanto tal e que a esfera do social, que é um fenómeno mais moderno, fique desconstituído dos potenciais mais constitutivos, principalmente no que toca aos aspectos de crítica e reconstrução do tecido socio-político.

3. *Coesão interna entre estado democrático de direito e democracia*

A postulação democrática do pensamento habermasiano tem o seu fundamento e síntese na sua compreensão de esfera pública e a consequente atuação dos atores sociais. A sua pretensão neste sentido tem fundamentos universais. A sua intuição de base é operar a passagem do particular ao universal. Para Habermas, não pode haver democracia sem que os cidadãos, além de suas ideias e interesses particulares, possam entender-se a respeito das proposições aceites por todos.

Neste sentido, poderes pessoais, e rivalidades entre escolas e instituições devem estar subordinados à busca da verdade. Esta concepção dista do pensamento liberal, que não acredita no consenso, mas apenas no compromisso, na tolerância e no respeito às minorias.

Por sua vez, Habermas não procura fórmulas fáceis ou saídas impensadas para o problema complexo da democracia nas sociedades contemporâneas. Por isso, procura fugir de dois extremos: o de reduzir o ator humano ao pensamento científico e técnico, ou seja, enclausurá-lo no âmbito da compreensão da razão instrumental; e o de apelar para os particularismos do indivíduo ou da comunidade contra as exigências do racionalismo, isso para não ceder nem ao anarquismo e nem tampouco ao liberalismo impensado.

A crítica habermasiana situa-se na esteira de Adorno e Horkheimer, na medida em que ambos fazem uma crítica ao pensamento estratégico (como instrumento de dominação); ao passo que também externa uma certa aversão ao apelo das forças populares que, segundo o seu modo de entender, levou a Alemanha ao Nazismo.

Do ponto de vista de Habermas, a questão centra-se na possibilidade de fazer aparecer o universal na comunicação entre as experiências particulares nutridas pela particularidade de um mundo vivido (*Lebenswelt*) de uma cultura. A pergunta central seria: como ligar o universal ao particular? A possível saída apontada por Habermas, está na comunicação e, mais concretamente, no uso da fala, da possibilidade de discutir e de argumentar, reconhecendo no *outro* o que é mais autêntico e o que se prende a um valor moral ou a uma norma social universalista. Portanto, para Habermas, a atitude de respeito e de escuta do outro aparece como o fundamento mais sólido da democracia, muito mais do que os antagonismos e os interesses diversos que levam a compromissos e a garantias jurídicas, como quer o pensamento liberal.

Seguindo o pensamento de Piaget, Habermas aponta para o fato de que a democracia moderna é refratária pelo simplesmente por operar uma cisão entre três mundos: o objetivo, o social e o subjetivo. Esta interligação é retomada na teoria da intercompreensão e, por isso, da sociabilidade. Pois

garantir o reconhecimento do outro como algo precípuo a toda a reflexão democrática é perceber que existe um valor universal na expressão subjetiva de uma preferência particular.

Habermas propõe-nos três dimensões para a efetivação do debate democrático, o que se constitui como um corte de natureza metodológica no seu pensamento. Segundo Touraine (1997) ,as três dimensões são as seguintes: o *consenso*, tendo como referência fundamental as orientações culturais comuns, cuja categoria de base seria o entendimento, télos da comunicação; o *conflito*, que opõe os adversários e ao mesmo tempo salvaguarda o princípio da não-manipulação; e o *compromisso*, que combina esse conflito com o respeito de um quadro social – em particular jurídico – que o limita. No dizer de Aragão (1992), trata-se mesmo de uma das principais diferenças entre Habermas e a primeira geração de Frankfurt. Em Habermas, a problemática central está no resgate da *esfera pública*, em que os atores sociais têm condições de decidir sobre as orientações das ações sociais, não mais impelidos por qualquer imposição coercitiva (externa ou interna), mas impulsionados por uma disposição de dialogar e atingir um consenso, inicialmente em função da racionalidade das ações.

No que concerne ao pessimismo teórico da primeira geração de Frankfurt e em oposição ao ativismo prático de Marcuse, Habermas propõe, em contraposição, o seu otimismo democrático tendo como parâmetros as formas de convivência em que a sociedade civil passa a ter um papel essencial de decisão, de modo a regular e controlar a esfera de atuação do Estado.

A partir deste contexto, Habermas tenta estabelecer um conceito procedimental de democracia, fazendo três distinções necessárias para demarcar teórica e praticamente a sua compreensão em torno do que se denomina democracia. São três perspectivas que ele procura distinguir:

Perspectiva *liberal* – o processo democrático se realiza exclusivamente na forma de compromissos de interesses;

Perspectiva *republicana* – vê a formação democrática da vontade na forma de um auto-entendimento ético-político, em que o conteúdo da deliberação deve ter o respaldo de um consenso entre os sujeitos privados, e ser exercido pelas vias culturais;

Perspectiva da *teoria do discurso* – esta assimila aspectos de ambos os lados (liberal e republicano) integrando-os e articulando-os no conceito de um procedimento ideal para a deliberação e a tomada de decisão.

Este último modelo de processo democrático estabelece um “nexo interno” entre considerações pragmáticas e compromissos e discursos de auto-entendimento e discursos da justiça, fundamentando a suposição de que é possível chegar a resultados racionais e equitativos.

Conforme Habermas, em sua obra *Teoria da Ação Comunicativa I* (1988):

Nesta linha, a razão prática passa dos direitos humanos universais ou da eticidade concreta de uma determinada comunidade para as regras do discurso e as formas de argumentação, que extraem seu conteúdo normativo da base de validade do agir orientado pelo entendimento e, em última instância, da estrutura da comunicação linguística e da ordem insubstituível da socialização comunicativa (p. 19).

Este modo de descrever o processo democrático coloca as bases para o entendimento de uma conceptualização normativa do Estado e da sociedade. Neste sentido, reclama apenas uma administração pública do tipo que se expressa pelo aparelho racional do Estado que se formou nos tempos modernos através do sistema europeu de Estados e que se desenvolveu através de um entrelaçamento funcional com o sistema econômico capitalista.

Para entender o pensamento habermasiano, neste sentido, é necessário perceber três modelos políticos, a saber:

- a) Um primeiro que centra-se na visão republicana, em que a formação política da opinião e da vontade das pessoas privadas constitui o *medium* através do qual a sociedade se constitui como um todo estruturado politicamente. O que é relevante neste modelo é a autodeterminação política dos sujeitos privados; a comunidade aí toma consciência de si mesma mediante a vontade coletiva dos sujeitos privados; a democracia assume a função de uma auto-organização política da sociedade. Portanto, o resultante desta compreensão é o de uma política dirigida polemicamente contra o aparelho do Estado;
- b) Um segundo modelo (o liberal), em que esta separação polêmica entre aparelho do Estado e sociedade civil tende a ser superada pelo processo democrático. O nervo do modelo liberal não consiste na autodeterminação democrática das pessoas que deliberam, mas na normatização constitucional e democrática de uma sociedade econômica, a qual deve garantir um bem comum apolítico, através da satisfação das expectativas de pessoas privadas em condições de produzir.
- c) Um terceiro modelo (o da teoria do discurso) que possibilita o desenvolvimento de uma “política deliberativa”, que não depende de uma cidadania capaz de agir coletivamente, mas, antes, da institucionalização dos correspondentes processos e pressupostos comunicacionais. Este modelo não opera com o conceito de uma totalidade social centrada no Estado, enquanto ideia de um sujeito

superdimensionado que age em função de um objetivo (crítica ao modelo republicano); nem tampouco representa a totalidade num sistema de normas constitucionais que regulam de modo neutro o equilíbrio do poder e dos interesses segundo o modelo do mercado (crítica ao modelo terceiro liberal).

Portanto, na perspectiva de Habermas:

(...) a teoria do discurso dispensa os clichês da filosofia da consciência que recomendam que atribuamos, de um lado, a prática da autodeterminação dos sujeitos privados a um sujeito da sociedade tomada como um todo, e, de outro lado, que imputemos a dominação anônima das leis a sujeitos particulares que concorrem entre si. No primeiro caso, a cidadania é vista como um ator coletivo que reflete a totalidade e age em função dela; no segundo, os atores singulares funcionam como variável dependente em processos do poder que realizam cegamente porque, além dos atos de escolha individual, existem decisões coletivas agregadas, porém não realizadas conscientemente. A Teoria do discurso conta com a intersubjevidade de processos de entendimento, situada num nível superior, os quais se realizam através de procedimentos democráticos ou na rede comunicacional de esferas públicas políticas (*idem*, p. 21-22).

O problema posto por Habermas em relação aos modelos republicano e liberal quer ser uma crítica a partir do ponto de vista da formação do discurso racional na esfera pública, tendo em vista o engajamento do ator social. O modelo republicano substitui o ator social pelo Estado, ao passo que no modelo liberal este mesmo ator é diluído pelo mercado. É o que nos diz Aragão (1992):

Todavia, a ideia de democracia, apoiada no conceito de discurso, parte da imagem de uma sociedade descentrada, a qual constitui – ao lado da esfera pública política – uma arena para a percepção, a identificação e o tratamento de problemas de toda a sociedade. Se prescindirmos dos conceitos oriundos da filosofia do sujeito, a Soberania não precisa concentrar-se no povo, nem ser banida para o anonimato das competências jurídico-constitucionais. A identidade da comunidade jurídica que se organiza a si mesma é absorvida pelas formas de comunicação destituídas de sujeito, as quais regulam de tal modo a corrente da formação discursiva da opinião e da vontade, que seus resultados falíveis têm a seu favor a suposição da racionalidade. Com isso não se desmente a intuição que se encontra na base da ideia da soberania popular: ela simplesmente passa a ser interpretada de modo intersubjetivista (p. 24).

A pretensão habermasiana é ambiciosa no sentido de que almeja utilizar a teoria da discussão para reapropriar-se dos conteúdos normativos do direito positivo moderno. Neste sentido encontra em Rawls um aliado para combater o positivismo jurídico e reler o direito à luz da justiça e da moral.

Habermas procura inspirar-se na concepção rawlsiana de uma justiça procedural, que vai se associar à interpretação de uma razão também procedural. O objetivo habermasiano é similar ao de Rawls quando se trata de democracia. Habermas não faz uma crítica radical à democracia, mas procura, antes, desenvolver uma cultura política pública. E, neste sentido, a perspectiva habermasiana considera a teoria da justiça de Rawls como a nova interpretação do direito positivo. Rawls faz do conceito moral de autonomia a chave que permite explicar a autonomia política dos cidadãos no Estado de direito democrático.

A novidade da tese habermasiana na obra *Direito e Democracia* é a de tratar o direito positivo de todos os cidadãos como uma participação no processo político de formação da vontade geral, como uma espécie de direito natural. Este direito político se efetiva não no nível I da teorização,

no sentido da teoria da justiça, mas no nível II, no sentido da razão pública e dos debates constitucionais.

Habermas é um crítico do liberalismo político de Rawls, que se configura como um liberal clássico e continua a afirmar a prioridade dos direitos subjetivos privados sobre os direitos políticos. Neste sentido, Rawls será incapaz de compreender a natureza dos processos democráticos na formação da vontade política. De modo particular, os cidadãos não poderão compreender a Constituição como seu projeto, em razão da separação rígida entre identidade pública e não pública. Para Rawls, são as razões privadas que fundam os argumentos em favor da justiça. Ele não percebe que existe um terceiro ponto de vista entre as doutrinas compreensivas da ética e a teoria da justiça do ponto de vista moral do cidadão engajado nas dimensões públicas. Portanto, o liberalismo político será incapaz de fornecer uma concepção satisfatória de cidadania.

Conforme Audard (2002) diferentemente de Rawls, Habermas considera, entretanto, que o ponto de vista imparcial não segue como sendo o resultado do procedimento da posição original, mas toma corpo no procedimento de uma argumentação intersubjetiva que obriga os participantes, pela via de idealizações, a perceberem os limites de suas perspectivas de interpretação. O problema para ele é, pois, ultrapassar Rawls e fazer da justificação não mais um exercício intelectual e teórico, mas um exercício efetivo de autonomia política.

a. Ética do Discurso

A ética do discurso, particularmente na forma que ela adquiriu através de Karl Otto-Apel e Jürgen Habermas, é, entretanto, discutida em todo o mundo e merece, já por esse fato, uma análise. A ética do discurso,

ou comunicativa, é um fenômeno especificamente alemão, do fim da década de 1960 e da década de 1970.

Habermas situou seu conceito de ética do discurso no quadro de uma teoria geral da verdade, segundo a qual o critério da verdade é o consenso dos que argumentam. O mais importante é que Habermas defende a ideia de que argumentar é uma tarefa eminentemente comunicativa. Por isso, o discurso intersubjetivo é, para ele, o lugar próprio da argumentação. Somente se poderia aceitar como critério de verdade aquele consenso que se estabelece sob condições ideais, que Habermas designa como condições da situação ideal de fala. Esta é definida por ele mediante uma série de regras básicas, condição essencial para que se possa falar de um autêntico discurso.

O que se denomina como discurso autêntico? Habermas distingue entre condições triviais e não-triviais. Como condições triviais, pode-se enumerar o seguinte: todos os participantes têm chances de participar do diálogo; têm chances iguais para a crítica; o enunciado que se faz é verdadeiro (veracidade – mundo objetivo); o ato de fala é correto em relação ao contexto normativo vigente (legitimidade – mundo social); a intenção expressa pelo falante é realmente condizente com o que este pensa (sinceridade – mundo subjetivo). Nesse sentido, há critérios para a racionalidade da ação. Esta deve exprimir, por sua vez: moralidade, legalidade e sinceridade de sentimentos, pressupostos fundamentais para os desejos mais autênticos dos atores sociais sejam externados.

Habermas designa como não-triviais duas outras condições, que são particularmente importantes para o discurso moral e servem, também, para eliminar fatores de poder. Conforme a primeira condição, todos os falantes devem ter chances iguais de expressar suas atitudes, sentimentos e intenções. Decisiva é, porém, a segunda condição em que são apenas admitidos ao discurso falantes que tenham as mesmas chances enquanto agentes, quer dizer, para dar ordens e se opor, permitir e proibir. Desta forma, um diálogo sobre questões morais entre senhores e escravos,

empregadores e empregados, pai e filho, violaria as condições de situação ideal de fala.

No dizer de Tugendat (1997), Habermas denomina como “discurso autêntico” aquele que ocorre entre pessoas em situação igual, sob condições igualitárias. As condições são agora não apenas igualitárias, do ponto de vista da participação no discurso, mas pressupõe-se que as pessoas sejam postas em situação igual na vida prática, resultando na criação das várias comunidades comunicacionais com fins prático-estéticos e prático-morais.

A ética comunicativa se constitui assim como uma colocação ética do discurso, como é a proposta habermasiana para a crise do nosso *ethos*. O ressurgimento da reflexão ética na vida humana se constitui como um tema capital para a existência dos seres humanos hoje.

O ético emerge da interação de sujeitos, mas aponta para a superação de qualquer particularismo: só se pode falar propriamente de norma moral quando se leva em conta a pretensão de validade universal. O ético diz respeito a um espaço de possível reconhecimento recíproco entre sujeitos de igual dignidade. Mas tal sentimento, que aponta para a autoridade de normas éticas, só se sustenta se for possível demonstrar que tais normas têm fundamento.

Dever fazer algo significa ter fundamento para sua ação. Normas éticas perdem toda a autoridade sem um conteúdo cognitivo, quer dizer, se não puderem mostrar que possuem razão de ser. Portanto, qualquer reflexão sobre o ético implica que se leve em consideração essa rede de sentimentos éticos que perpassa a práxis comunicativa da cotidianidade dos seres humanos. Certamente, diz Habermas, esses sentimentos éticos têm, para a legitimação moral de normas de ação, um papel semelhante ao da percepção na explicitação teórica dos fatos.

Na percepção de Ferry (1987) a ética comunicacional pretende justamente superar a antinomia entre verdade e sociabilidade, universalidade e mundaneidade, legitimidade e civilidade. Pois ela se apresenta como uma ética da comunidade.

No que concerne ao breve panorama da filosofia prática atual no campo da ética e da filosofia o debate acerca da universalidade dos princípios morais, e, conseqüentemente, sobre a legitimidade da democracia, tem alcançado uma força impressionante, e nele se vislumbra um problema que tem sido objeto de discussão permanente ao longo da história da filosofia ocidental, a saber: o da relação entre os princípios universais de justiça e as concepções particulares do bem. Na verdade, tal problema é constitutivo da razão prática e define o campo de possibilidade da própria ética filosófica numa era pós-metafísica.

A perspectiva habermasiana da ética filosófica adquire notória singularidade com base nas noções de comunicação e de reconstrução. Trata-se, com efeito, de uma teoria moral de caráter pragmático e, como tal, inscrita no âmbito do giro linguístico do pensamento pós-metafísico e vinculada às estruturas gerais do mundo vivido. O termo “pragmática universal”, usado por Habermas para designar a perspectiva teórica, pretende justamente indicar uma abordagem reconstrutiva dos pressupostos universais e incontornáveis da comunicação, sendo a teoria moral um campo privilegiado para a aplicação de tal abordagem.

Em relação à estratégia argumentativa contra o ceticismo moral, Habermas apresenta sua teoria pragmática da moral por meio do confronto imaginário entre os partidários do cognitivismo e do ceticismo. Edifica, por assim dizer, uma batalha em sete etapas, da qual podem-se extrair os argumentos vitais em prol de uma *ética deontológica* (concentrada na questão da fundamentação da validade prescritiva das normas de ação), *cognitiva* (que afirma, como se notou, que as questões práticas são passíveis de argumentação racional), *formalista* (limitada ao estabelecimento de um

princípio ou procedimento de justificação das normas morais) e *universalista* (que defende a superação dos limites históricos e culturais pelas estruturas transcendentais da comunicação, nas quais se baseia a fundamentação daquele princípio). Assim, o modelo habermasiano de ética discursivo é uma forma de reinterpretação procedimental do imperativo categórico kantiano.

Na teoria pós-metafísica da justiça, a prioridade do justo sobre o bem não implica, contudo, total abstração dos contextos das formas de vida. As normas na verdade existem ou são propostas no solo real das práticas comunicativas do mundo vivido. No entanto, o procedimento da justificação das normas requer o ponto de vista argumentativo pelo qual os participantes da comunicação visam restaurar um consenso ingênuo perturbado. Neste sentido, a concepção pragmática de Habermas deve ser entendida como um modelo que conjuga autonomia individual e soberania popular, ambos os conceitos passíveis de reconstrução racional baseada numa lógica interdependente das evoluções *ontogenéticas* (consciência moral dos indivíduos) e *filogenéticas* (representações jurídicas das sociedades).

Dois conceitos são centrais nas concepções kantianas e pós-hegelianas da razão prática: justiça e solidariedade. Eles designam princípios distintos, porém complementares, emanantes da mesma e única raiz da moral, como dois pólos de uma só realidade e correspondentes aos aspectos igualmente importantes dos direitos dos indivíduos e do bem da comunidade.

4. *A luta por reconhecimento no estado democrático de direito.*

De acordo com a declaração de Amy Gutmann: “O Reconhecimento público pleno conta com duas formas de respeito: **1)** o respeito pela

identidade inconfundível de cada indivíduo, independentemente de sexo, raça ou procedência étnica. 2) o respeito pelas formas de ação, práticas e visões peculiares de mundo que gozam de prestígio junto aos integrantes de grupos desprivilegiados, ou que estão intimamente ligados a essas pessoas. (A Inclusão do Outro, p.232).

Evidentemente, o mesmo vale para croatas na sérvia, russos na ucrânia. Curdos na Turquia, vale para deficientes, homossexuais. Essa exigência não visa em primeira linha ao igualamento das condições sociais de vida, mas sim à defesa da integridade de formas de vida e tradições com os quais os membros de grupos discriminados possam identificar-se.

Normalmente, segundo Habermas (A Inclusão do Outro, p.232), ocorre que o não reconhecimento cultural coincide com o demérito social, de modo que as duas coisas se fortalecem de maneira cumulativa. Polêmico é definir se a exigência 2 resulta da exigência 1, ou seja, se ela resulta do princípio de que deve haver igual respeito por cada indivíduo em particular – ou se essas duas exigências têm mesmo de colidir, ao menos em alguns casos.

Taylor parte do argumento de que o asseguramento de identidades coletivas passa a concorrer com o direito a liberdades subjetivas iguais - com o direito humano único e original, portanto, segundo Kant -, de modo que no caso de uma colisão entre ambos é preciso decidir sobre a precedência de um ou de outro. Significa, uma política de respeito por todas as diferenças, por um lado, e em uma política de universalização de direitos subjetivos, por outro.

Por sua vez, liberais da grandeza de Rawls ou Dworkin propugnam por uma ordem jurídica eticamente neutra que deve assegurar chances iguais a todos, de modo que cada um possa orientar-se por uma concepção própria do que seja bom. Em face disso, comunitaristas como Taylor e Walzer contestam que haja neutralidade ética no direito.

Com o Liberalismo 1, Taylor designa uma teoria segundo a qual se garantem liberdades de ação subjetivas iguais para todos os jurisconsortes, sob a forma de direitos fundamentais; em casos controversos os tribunais decidem que direitos cabem a quem. Essa interpretação do sistema dos direitos continua sendo Paternalista, porque corta pela metade o conceito de autonomia.

Quando tomarmos a sério a concatenação interna entre o Estado de Direito e a Democracia ficará claro que o sistema dos direitos não fecha os olhos nem para as condições de vida sociais desiguais, em muito menos para as diferenças culturais.

Portanto, Femininismo, multiculturalismo, nacionalismo e a luta contra a herança eurocêntrica do colonialismo, todos esses fenômenos aparentados entre si, mas que não cabe confundir. Seu parentesco coincide quando as mulheres, as minorias étnicas e culturais, as nações e culturas, todas se defendem da opressão, marginalização e desprezo, lutando, assim, pelo **reconhecimento de identidades coletivas**, seja no **contexto de uma cultura majoritária**, seja em meio à comunidade dos povos.

Deve-se salientar que quanto mais profundas forem as diferenças religiosas, raciais ou étnicas, ou quanto maiores forem os assincronismos histórico-culturais a serem superados, tanto maior será o desafio; e tanto mais ele será doloroso, quanto mais as tendências de auto-afirmação assumirem um **caráter fundamentalista-delimitador**, ora porque a minoria em **luta por reconhecimento** se desencaminha para **regressões**, por causa de experiências anteriores de impotência, ora porque ela precise primeiro despertar a consciência em prol da articulação de uma **nova identidade nacional**, gerada por uma construção através da mobilização de massa. Ressalta-se, portanto, que a mudança de coloração da cultura majoritária, por sua vez, fez emergir outras novas minorias.

Quanto a impregnação ética do Estado de Direito, sob uma visão da teoria do direito, o multiculturalismo suscita em primeira linha a questão sobre a neutralidade ética da ordem jurídica e da política.

Gramaticalmente, o que está inscrito nas questões éticas é a referência à primeira pessoa, e com isso a remissão à identidade de um indivíduo ou de um grupo.

A perspectiva de Taylor e Walzer segundo a qual o sistema dos direitos ignoraria reivindicações de defesa em prol de formas culturais de vida e identidades coletivas, agiria com indiferença em face delas, e careceria, portanto, de correção.

Porém, deve-se salientar que uma cultura majoritária que não se vê ameaçada só conserva sua vitalidade através de um revisionismo irrestrito. Isso vale em especial para as culturas de imigrantes, as quais, pela pressão assimiladora das novas circunstâncias, vêm-se desafiadas a um *isolamento étnico* relutante e à revivificação de elementos tradicionais, mas estabelecem logo a seguir uma forma de vida igualmente distanciada da assimilação e da origem tradicional.

Neste sentido, em sociedades multiculturais, a coexistência equitativa das formas de vida significa para cada cidadão uma chance segura de crescer sem perturbações em seu universo cultural de origem. Pois, a mudança acelerada das sociedades modernas manda pelos ares todas as formas estacionárias de vida. As culturas só sobrevivem se tiram da crítica e da cisão a força para uma autotransformação. Garantias jurídicas só podem se apoiar sobre o fato de que cada indivíduo, em seu meio cultural, detém a possibilidade de regenerar essa força. E essa força, por sua vez, não nasce apenas do isolamento em face do estrangeiro e de pessoas estrangeiras, mas nasce também – e pelo menos em igual medida – do intercâmbio com eles.

5. *À guisa de conclusão*

Por fim, na modernidade, formas rígidas de vida tornam-se vítimas da entropia. Movimentos fundamentalistas podem ser entendidos como a

tentativa irônica de, com meios restaurativos, conferir ultra-estabilidade ao próprio mundo vital. O nacionalismo também pode tornar-se um fundamentalismo, mas não pode ser confundido com ele. Porém, o fundamentalismo que conduz a uma práxis de intolerância é irreconciliável com o Estado de Direito. Essa práxis apóia-se sobre interpretações religiosas ou histórico-filosóficas do mundo que reivindicam exclusividade para uma forma privilegiada de vida.

Portanto, em sociedades multiculturais, a constituição jurídico-estatal só pode tolerar formas de vida que se articulem no medium de tradições não-fundamentalistas, já que a coexistência equitativa dessas formas de vida exige o reconhecimento recíproco das diversas condições culturais de concorrência do grupo. A integração ética de grupos e subculturas com cada uma das identidades coletivas próprias precisa ser desacoplada do plano de uma integração política abstrata, que apreende os cidadãos do Estado de maneira equitativa.

Nesta perspectiva de análise, a neutralidade do direito em face das diferenciações éticas no interior do Estado pode ser explicada pelo fato de que, em sociedades complexas, não se pode mais manter coesa a totalidade dos cidadãos através de um consenso substancial acerca dos valores, mas tão-somente através de um consenso quanto ao procedimento relativo a ações jurídicas legítimas e ao exercício do poder.

Nos dias de hoje, a hostilidade contra estrangeiros é amplamente difundida nos países da União Européia. Do ponto de vista filosófico, justifica-se essa política de isolamento contra imigrantes? Pois, a afluência de imigrantes altera a composição da população também sob um ponto de vista ético-cultural. Neste sentido, salienta-se que a integração política, não se estende a culturas imigratórias fundamentalistas. O slogan defensivo – o barco está lotado presente na discussão sobre políticas de asilo na Alemanha no início dos anos 1990, permite entrever esta indisposição.

6. Bibliografia

- ARAGÃO, Lúcia (1992). *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- AUDARD, Catherine (2002) “Le principe de légitimité démocratique et le débat Rawls-Habermas”, in Rainer Rochlitz (Org.) *L’usage Public de la Raison*. Paris: Presses Universitaire de France, 95-132.
- HABERMAS, Jürgen (1984). *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1988.
- HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre Facticidade e Validade*.v.1 e 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro,1997.
- FERRY, Jean-Marc (1987). *Habermas: l’éthique de la communication*. Paris: Presses Universitaires de France.
- TOURAINÉ, Alain. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes1997.
- TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Petrópolis, RJ: Vozes,1997.