

RELATIVISMO CULTURAL *versus* UNIVERSALISMO ÉTICO

Acílio da Silva Estanqueiro Rocha
Universidade do Minho

RESUMO

O escopo da análise é articular a premente e complexa questão relativa às singularidades culturais (sejam elas minoritárias e/ou nacionalidades dentro ou não de um Estado) e a adopção duma perspectiva ética que pressuponha a aceitação de princípios e regras com validade universal. Por um lado, é verdade que hoje o problema fulcral da ética é o da justiça, isto é, das condições, princípios e conteúdos que caracterizam uma sociedade justa, como um bem genuinamente universalizável; por outro lado, há muitos bens peculiares típicos das várias idiossincrasias e das diversas formas de vida, derivados de crenças e de hábitos que não têm que ser universalmente compartilhados.

Se as fronteiras entre os deveres da justiça e os bens da felicidade não são tão claras e delimitadas como poderiam parecer, a verdade é que os valores só podem ser reconhecidos e realizados no âmbito duma cultura particular; o problema não é de hoje, mas neste dobrar de século, o fenómeno da globalização confere-lhe uma ressonância específica; assim, embora a questão remonte longe no tempo, o romantismo e as filosofias da história conferiram-lhe também uma especial acuidade, e as críticas de Hegel à ética kantiana modularam o debate com uma peculiar pregnância; nas últimas décadas, o comunitarismo, nas suas reiteradas críticas ao liberalismo, em especial ao liberalismo igualitário, põe em causa um feixe de prioridades de raiz kantiana: a dos direitos do indivíduo, do “eu” sobre os fins, do justo sobre o bom.

O esforço de dilucidação desta problemática partirá do juízo de que todas as culturas como tais são legítimas, tendo todas o direito à oportunidade de colocar e controlar o seu próprio destino colectivo e o exercício livre das suas decisões. Há, contudo, que pressupor o conceito de “necessidades humanas básicas” como referente axial, que possibilite a tolerância num contexto pluricultural, cujos limites serão o respeito pela dignidade e autodeterminação das pessoas e comunidades, como os verdadeiros signos duma ética das culturas.

Ainda ressoam os ecos de celebrações, um pouco por todo o lado, do cinquentenário da proclamação da Declaração Universal dos

Direitos Humanos, e, contudo, as incidências dessa temática tomam novas modulações, numa sociedade de globalização intensa como a deste dobrar de século. Num Simpósio que versa acerca das “Tendências gerais da Ética na segunda metade do século XX”, queremos, por um lado, prolongar uma análise que se inscreve nessa projecção, mas, por outro, inquirir acerca de um tema tão complexo quanto polémico, como o do “Relativismo Cultural *versus* Universalismo Ético”, isto é, a questão dos direitos humanos perante o fenómeno do multiculturalismo.

1. Foi Arnold Toynbee quem previu explicitamente o enfrentamento das culturas como um dos signos característicos do século XX. Recentemente, Samuel Huntington defendeu também a ideia, em artigo intitulado *O choque das civilizações* (1993), que tal enfrentamento caracteriza a nova fase de conflitos em que a Humanidade ingressa; se, no “antigo regime”, o confronto era de guerras entre monarcas (quer dizer, entre soberanos absolutos), com a Revolução francesa passámos a assistir à guerra dos povos e das nações; depois da primeira guerra mundial, na sequência da revolução bolchevique na Rússia, surge um outro conflito, o das ideologias, que opuseram o comunismo ao nacional-socialismo e às democracias liberais; depois, durante o denominado período da guerra fria confrontaram-se dois campos antagónicos, que incarnavam as ideologias representadas pelas super-potências — Estados- Unidos e URSS; com a queda do muro de Berlim e a implosão do comunismo soviético, emerge um novo conflito — o das civilizações: de um lado o Ocidente e do outro... todos os outros.

Segundo Huntington, “durante a guerra fria o mundo estava dividido em três: o primeiro, o segundo e o terceiro-mundo. Tais divisões não são hoje pertinentes. É muito mais interessante reagrupar os países não tanto por referência aos respectivos sistemas políticos ou económicos, mas às respectivas culturas e civilizações”¹. Assim, para o autor, no futuro, o mundo será o teatro conflitual das maiores civilizações, sendo, “em larga medida, modelado pelas interações de sete ou oito civilizações maiores: as civilizações ocidental, confuciana, japonesa, islâmica, hinduista, eslava-ortodoxa, latino-

¹ Samuel P. Huntington, “Le choc des civilisations?” (“The Clash of Civilizations”, *Foreign Affairs*, Verão de 1993), tr. fr. em *Commentaire*, 66 (Verão de 1994): 238-239.

Pode afirmar-se que, após os Descobrimentos, a história se tornou universal; remonta a essa época a primeira globalização, caracterizada pelas relações da Europa com o Novo Mundo, diversa da última globalização, cujos signos têm a ver com a “dominação tripolar de um capitalismo desregulado”². Desde então vive-se em zonas não só de mistura mas de mestiçagem e cruzamentos, isto é, no que Shayegan denominou como “zona de hibridação”³. Uma civilização pura, cujos membros estariam organicamente ligados num todo indissociável, é uma ficção.

2. Um dos argumentos mais frequentes contra a adopção de princípios éticos universais é o que sustém que tal posição acaba por pôr de lado dados da realidade, conduzindo necessariamente a uma nivelção inaceitável do comportamento social, pela aplicação desses princípios e normas. Esta é a que poderíamos chamar versão débil da objecção à abstracção. A versão forte equipara abstracção a idealização e infere as mesmas consequências que a versão débil. Sustentarei que a versão débil é correcta no que se refere à abstracção, enquanto que a versão forte é falsa; porém, em ambos os casos, as conclusões que delas se inferem são falsas.

Com efeito, é verdade que toda a abstracção implica que se ponha de lado aspectos da realidade; o que significa uma omissão selectiva, deixando de lado alguns predicados de descrições e teorias. A abstracção é indispensável para qualquer raciocínio lógico ou científico e não constitui património exclusivo das posições éticas universalistas. Também os antropólogos, quando descrevem os usos e costumes dos diferentes povos, levam a cabo “omissões selectivas”, e, portanto, não uma qualquer nivelção, mas precisamente o contrário. A equiparação de abstracção a idealização é falsa. Ao invés da abstracção, a idealização significa aqui a inclusão selectiva de dados que podem perfeitamente faltar nos agentes reais. Versões abstractas mas não idealizadas podem ser aplicadas a agentes de diversas *Sittlichkeiten*; versões idealizadas decorrem de agentes hipotéticos, cujas características cognitivas e volitivas podem faltar nos agentes humanos reais⁴. Importa, pois, abstrair sem idealizar.

² Cf. Gérard Vindt, *500 anos de capitalismo: a mundialização de Vasco da Gama a Bill Gates*. Éd. Mille et une nuits, Paris, 1998.

³ Daryush Shayegan, “Le choc des civilisations”. *Esprit*, 220 (Abril 1996): 38 ss.

⁴ Cf. Ernesto Garzón Valdés, “El problema ético de las minorias étnicas”. *Ética y diversidad cultural, op. cit.*, p. 37 ss.

-americana e, talvez, africana". Os choques de civilizações advêm quer porque as diferenças entre civilizações são fundamentais, mas também porque os contactos entre povos de diferentes civilizações aumenta a consciência de pertença a uma civilização; acresce ainda que os actuais processos de modernização e de mudança social são intensos e distintos das antigas identidades locais, debilitando o Estado como fonte de identidade; além disso, a consciência de civilização é reforçada pelo papel dual do Ocidente: por um lado está no apogeu do seu poder, e, por outro, em muitos países não ocidentais está produzindo uma des-ocidentalização (uma indigenização das elites); por fim, as diferenças culturais são mais difíceis de negociar que as políticas e económicas. A des-secularização do mundo torna-se, pois, um dos traços dominantes deste fim de século, que é contudo acompanhado duma acentuação das identidades étnicas e religiosas; donde, segundo Huntington, a asianização do Japão, a re-islamização do Médio-Oriente, a hindunização do sub-continente indiano, enfim, a russificação da Rússia, apesar da ocidentalização pretendida pelos actuais dirigentes. O que propõe é uma maior união da civilização ocidental (Estados Unidos, Austrália, Nova Zelândia e uma parte da Europa, com exclusão da Europa de religião ortodoxa), para fazer frente a uma possível ameaça duma aliança de outras civilizações contra o Ocidente.

O que me interessa no artigo de Huntington não são tanto as implicações estratégicas dessas alianças mais ou menos reais, que perturbariam em tempos próximos o equilíbrio dos poderes mundiais, como a própria noção de *civilização*. Estaremos efectivamente perante civilizações autónomas, vivendo em áreas culturais completamente diferentes, como aquelas que, por exemplo, Marco Pólo atravessou no século XIII, quando percorreu a Ásia seguindo o caminho da seda? Não o penso. O mundo não é dominado pelo entre-choque de totalidades culturais, quais bolas de bilhar; uma cultura define-se sobretudo pelo seu contexto. Os grandes conjuntos civilizacionais, como o do Islão ou o do Ocidente, procedem por trocas e intercâmbios. A civilização islâmica, por exemplo, é híbrida, desde a herança persa, bizantina, romana, turco-mongol, a partir dos séculos IX-XII, ou das relações com o mundo ocidental. Do mesmo modo, pensar o Ocidente sem ter em conta tudo aquilo que veio dos árabes, seria sem dúvida tarefa vã.

Não há hoje uma história ocidental, latino-americana, africana, indiana, chinesa, japonesa ou iraniana completamente autónoma.

Aduz-se frequentemente que a defesa de um universalismo ético tem subjacente uma posição etnocêntrica. Ora, não é a pretensão de universalidade que é expressão de etnocentrismo, mas o inverso: o relativismo é uma forma especial de etnocentrismo; este não conduz à universalização mas é a via mais curta para o relativismo cultural e ético. Lévi-Strauss, pretendendo a crítica ao etnocentrismo, afirma, na senda de Rousseau: "Quando se quer estudar os homens, é preciso olhar à nossa volta; mas para estudar o homem, é preciso aprender a olhar para longe: importa primeiramente observar as diferenças para depois descobrir as propriedades"⁵. Na verdade, quando não se é capaz de abstrair dos rasgos circunstanciais da sua cultura específica, não se compreendem as condutas de outros povos; ademais, conclui-se apressadamente que esses povos se regem por princípios morais diferentes. A ser assim, isto é, se os princípios e normas reguladoras de cada sociedade fossem o critério último de comportamento dos seus membros, qual a base para criticar como injusta uma moral social que inclua regras que possam impor normas hegemónicas, mesmo cruéis, como o colonialismo, o genocídio, ou outras condutas violadoras da integridade física, especialmente na situação degradante das mulheres? Segundo Touraine, a defesa unilateral das minorias e de seus direitos pode parecer à primeira vista uma manifestação de multiculturalismo, mas rapidamente leva a um comunitarismo fechado em si mesmo e, portanto, hostil à coexistência com culturas diferentes⁶. A questão agora não é se existem ou devem existir universais éticos, mas se existe ou deve aceitar-se um só modelo de modernização. Há um só caminho para o desenvolvimento? A pergunta é interessante na medida em que nos obriga a interrogar não só pela legitimidade da destruição de culturas indígenas, mas também pela da destruição ou preservação de culturas nacionais minoritárias ou ameaçadas por outras culturas vizinhas mais poderosas.

3. O que coloca, então, problemas especificamente morais não é a diversidade de culturas mais ou menos separadas, que se sucedem ao longo da história; o que importa são as culturas que estão em contacto, em especial quando compartilham um mesmo território. Essa é a situação cujas relações, de harmonia ou de conflito, podem receber

⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, cap. VIII, cit. por Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*. Plon, Paris, 1973, p. 47.

⁶ A. Touraine, "Qué es una sociedad multicultural? Falsos y verdaderos problemas". *Claves de Razón Práctica*, 56 (Outubro 1995): 14 ss.

qualificações morais ou políticas. As diferenças parecem opor-se e contradizer o sentido universal inerente à ética, cuja função é delimitar o que se denominou “a ideia comum da humanidade”. A esta ideia pertencem valores e direitos como a liberdade e a igualdade, a justiça e a paz, a dignidade e a educação; são valores e direitos historicamente reconhecidos e conquistados, e, por isso mesmo, universalizáveis; quem os renegue ou os contrarie afasta-se também da ética.

Deste modo, a questão do “relativismo cultural” *versus* “universalismo ético”, é, no fundo, a dos valores próprios dum espaço ou duma época e dos valores universais, isto é, comuns à humanidade; trata-se não tanto de *multiculturalismo* mas de *interculturalismo*. No entanto, nenhum ponto de vista puramente cultural tem, como tal, valor ético; a confusão entre diversidade cultural e enriquecimento moral imuniza qualquer cultura de qualquer tipo de crítica moral. Deste modo, a questão enunciada, referindo-se a valores universais e unificadores da espécie humana, concerne directamente uma “ética mínima”, isto é, um mínimo de valores éticos transculturais.

É certo que existem hoje potentes poderes unificadores, desde logo o económico; quanto a este, bem como à prosperidade que busca, é condição necessária, mas não suficiente, para o progresso humano; o sistema económico, por si só, produz diferenças eticamente inaceitáveis. Também os meios de comunicação actuam como força unificadora, configurando modos de conduta homogêneos em todo o mundo; ora, há que assinalar desde logo que o sistema mediático iguala em excesso e por baixo; e se é certo que pode criar “laços sociais”, fá-lo de modo falso, como quando produz uma colectiva “compaixão” para com as vítimas desta ou daquela desgraça — compaixão que cessa no preciso momento em que as imagens desaparecem dos ecrãs das televisões. Em definitivo, a coesão que um e outro sistema propiciam não é a desejada. É uma coesão que massifica, não desperta as consciências nem as move a reagir contra o que não é correcto.

A análise da questão do multiculturalismo remonta ao tempo dos Sofistas da antiguidade grega, como o testemunham os numerosos escritos que nos legaram. Também no célebre *Supplément au voyage de Bougainville*, Diderot mostra como os costumes dos taitianos são inaceitáveis para a inflexibilidade e rigidez do clérigo; mas seriam injustas ou indignas para uma mentalidade oitocentista? São imorais se entendemos por moral o sancionado pelo costume e pelas normas sociais estabelecidas? Na verdade, não só não têm nada a ver

com a justiça ou a injustiça, mas podem ser mais ternas ou menos cínicas que as contrárias. Embora não tenha sido sempre assim, hoje reconhece-se que certas formas de vida escapam ao controlo da ética. Uma coisa é a justiça ou a dignidade da pessoa, que implica o respeito por certos princípios universais, e outra os costumes que respondem a necessidades, interesses ou circunstâncias múltiplas não universalizáveis⁷.

O comunitarismo⁸, enquanto tal, pode ser caracterizado como uma corrente filosófica (surgida na década de oitenta), que se desenvolveu em contínua polémica com o liberalismo em geral e com o liberalismo igualitário em particular. Esta disputa entre comunitaristas e liberais pode ser vista como uma espécie de reedição da grande controvérsia entre as posições kantiana e hegeliana. Com efeito, o comunitarismo retoma, em larga medida, as críticas de Hegel a Kant; enquanto Kant aludia à existência de certas obrigações universais que deviam prevalecer sobre aquelas mais contingentes derivadas da nossa pertença a uma comunidade particular, Hegel atribuía a prioridade aos nossos liames comunitários; assim, em lugar de valorizar o ideal de um sujeito autónomo, como em Kant, Hegel sustinha que a plena realização do ser humano derivava da mais completa integração dos indivíduos na sua comunidade. Assim, “depois de ter mantido o quase-monopólio do campo filosófico-político durante décadas — monopólio que só se via perturbado por controvérsias internas — o liberalismo deve enfrentar-se novamente com posturas que agora se denominam “comunitárias”. O espectro de Hegel desafia uma vez mais o espírito de Kant⁹.”

4. O comunitarismo apreendeu muito bem a compreensão que a fenomenologia hermenêutica — por exemplo, a de Gadamer e de Heidegger — têm do *a priori* da “historicidade” e da “facticidade” na pr-

7 Cf. Victoria Camps, “El derecho a la diferencia”, em León Olivé (compilador), *Ética y diversidad cultural*. F.C.E., México, 1993, p. 89.

8 Nas duas últimas décadas, o denominado “comunitarismo” teve um grande desenvolvimento, notório no contexto norte-americano, centrando as suas críticas ao liberalismo, em especial ao liberalismo igualitário, como o de John Rawls. Assim, filósofos como Charles Taylor, Michael Walzer, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, coincidem em denunciar a concepção a-histórica e desincarnada do indivíduo dotado de direitos, concebidos como anteriores ao seu contexto social e político. Tal liberalismo não tem em devida conta os valores comunitários, como a solidariedade, o patriotismo, a fraternidade, em geral as virtudes cívicas, subvalorizando assim a vida pública.

9 Carlos S. Nino, Kant *versus* Hegel, outra vez”, em *La Política* (“Liberalismo, comunitarismo y democracia”). Paidós, Barcelona, n.º 1, 1996, p. 123.

compreensão do mundo e do ser-no-mundo. Assim, o escopo fenomenológico de “ir às próprias coisas” [*zu den Sachen selbst*], sugere que se faça uma *epoché* dos supostos prévios, não os relegando, mas tomando-os precisamente como prévios. Assumindo o ideal do “círculo hermenêutico” de Schleiermacher¹⁰, segundo o qual a compreensão supõe o movimento parte-todo-parte, resulta que compreender é um processo retroactivo — o que impede que o círculo se encerre em si mesmo e mostra que o fenómeno da compreensão se desenvolve mais segundo uma espiral. Assim, a linguagem não é apenas o meio onde se dá a compreensão, mas o que a torna possível: é instrumento de comunicação, mas, acima de tudo, uma experiência do mundo; ela revela a pertença do sujeito à “tradição” (*Überlieferung*) em que se inscreve, que se configura mediante as interpretações que se vão produzindo ao longo da História, pelas peculiaridades de cada época. É neste sentido que afirma que “a língua não é somente uma das faculdades de que está equipado o homem colocado no mundo, mas é sobre ela que repousa, é nela que se mostra o facto que os homens têm *um mundo*”¹¹. A linguagem é, pois, o meio pelo qual se transmite a realidade do mundo e é mediante cada língua que se põe em relevo a relação do indivíduo com o mundo.

Foi Wilhelm von Humboldt quem procurou compreender cada língua como se numa nova visão do mundo se tratasse; também para Gadamer, na senda de Humboldt, não só a linguagem introduz o indivíduo que fala uma determinada língua numa visão do mundo, mas, mais ainda, linguagem e mundo não têm existência independente: ambos se dão em função do outro, porque o “mundo” só é mundo enquanto é referido através da linguagem, e a linguagem só tem a sua verdadeira existência pelo facto de nela se representar o mundo; perante isso, Gadamer nota que “na experiência hermenêutica, forma linguística e conteúdo transmitido são inseparáveis. Se cada língua é uma visão do mundo, não o é tanto na sua qualidade de representante

¹⁰ Como diz Schleiermacher, “por todas as partes o saber perfeito está neste círculo aparente: cada coisa particular só pode ser entendida a partir do geral de que é parte e vice-versa” (F.D.E. Schleiermacher, *Monólogos*, tr. A. Poca. Anthropos, Barcelona, 1991, p. 45).

¹¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [WM]. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga (1960), 5ª ed., 1986. Tr. fr.: *Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* [VM], ed. integral rev. e compl. por P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio. Seuil, Paris, 1996.

de um determinado tipo de linguagem (é assim que o linguista considera a língua), mas em virtude daquilo que, nessa língua, é dito ou, mais exactamente, transmitido”¹².

A importância que Gadamer atribui à “tradição” não significa, pois, submissão ou passivismo na compreensão do passado; a interpretação é entendida como *aplicação*, cuja origem remonta à hermenêutica jurídica e teológica: reconhece-se que se produz sempre no seio da compreensão algo como uma aplicação do texto a compreender à situação presente do intérprete. É, pois, em termos de *aplicação* e não de *sujeição* que se deve apreender a relação entre a cultura duma época e a sua tradição. Tradição não se reduz, pois, à uma mera recompilação do mundo passado, mas transcende as limitações temporais das diferentes épocas; além disso, vivifica a relação entre o mundo e os indivíduos, tomados colectivamente; não é circunscrita aos subjectivismos dos indivíduos e ao relativismo próprio de cada época. Entre intérprete e objecto produz-se uma conversação, numa participação que é fusão de horizontes. Do mesmo modo que as ciências da natureza demonstram as suas proposições através da verificação experimental, cada cultura aplica à sua época a tradição que a constitui, por uma “fusão de horizontes” (*Horizontverschmelzung*) entre cada uma das perspectivas.

5. A determinação dos valores universais tende a fazer-se, partindo de um dos seguintes critérios: o da imparcialidade e o das consequências. O primeiro é o característico dos transcendentalismos ao estilo de Kant ou de Rawls: desde um suposto estado de natureza ou numa suposta razão universal, determinam-se os princípios fundamentais da justiça; o segundo critério, patente em muitos filósofos, é o tradicionalmente oposto ao anterior: não o critério dos princípios, mas o das consequências: é o critério segundo o qual a prova de que certos valores — como os do mundo ocidental — devem aceitar-se universalmente radicaria no facto de que têm sido veículo do progresso, de modernização das sociedades industriais.

Contudo, quer o critério dos princípios quer o das consequências estão envoltos em problemas. Com que direito dizemos que o progresso tem um só sentido? Porque identificar progresso com modernização? Pensando no que foi o “progresso”, o que dizer da ameaça da guerra nuclear, das duas guerras mundiais ou nos actuais

¹² *Id.*, WM, p. 445; VM, p. 465.

conflitos bélicos do nosso século, dos desastres ecológicos, da euforia da técnica e do sequente consumismo? Que dizer de tantos perigos e ameaças, de tantas desgraças culturalmente produzidas perante os paraísos perdidos de mundos culturais desaparecidos ou arcaicos? Pois, sendo certo que esses mundos aceitavam sem escrúpulos práticas despóticas e injustas — infanticídios, canibalismo, escravatura, torturas e assassinatos —, beneficiavam contudo de formas de vida sãs, porventura mais felizes que as provocadas por um longo esforço de inovação ou modernização.

Apesar do que fica dito, pode afirmar-se a realidade do progresso do Ocidente, acrescentando-se que a ideia de progresso — como, aliás, todas os ideais — funciona somente porque é ambígua. De facto, o progresso diz-se de muitas maneiras e não é uma qualquer forma de progresso que pode ser entendida como progresso com implicações morais; ou, então, que os critérios desse não coincidem com os do progresso económico ou técnico. Hoje falamos da perda da ideia de progresso precisamente porque já não pensamos a história de modo teleológico. Todavia, se não sabemos para onde vamos, sabemos *donde vivimos*, qual é o nosso passado e que ensinamentos queremos recolher da nossa cultura. Ora, é esse passado o ponto de apoio que nos permite rejeitar o relativismo radical que torna impossível qualquer juízo de valor.

Todavia, também filósofos contemporâneos da moral, em oposição à linha de pensamento Kant-Rawls, os chamados “comunitaristas”, insistem na prioridade da comunidade sobre o indivíduo e na importância da sua identidade histórica. Foram o romantismo e as filosofias da história, por contraposição à razão abstracta da filosofia das Luzes, que evidenciaram as tradições, os costumes, as identidades colectivas; neste sentido, Herder assinala quão circular é a nossa possibilidade compreensiva: “É necessariamente grande, o conjunto onde em cada particularidade já se manifesta um tal conjunto! Mas onde se revela sempre em cada particularidade uma tal unidade indeterminada orientada unicamente para o conjunto! Onde pequenas conexões oferecem já uma tão grande significação, mas onde os séculos são apenas sílabas, as nações apenas letras e talvez sinais de pontuação que nada significam em si mesmos, mas cuja importância é tão grande para facilitar a compreensão do conjunto! Que és tu, oh indivíduo humano, com as tuas inclinações, as tuas capacidades e o teu contributo pessoal? — E pretendes tu que a perfeição esgote todos os seus aspectos em ti?”¹³. Assim, mais do que “um

¹³ Johann Gottfried Herder, *Une autre philosophie de l'histoire / Auch eine Philosophie der Geschichte*, ed. bilingue de Max Rouché. Aubier, Paris, 1964, pp. 364-365.

sentido histórico”, tal como Gadamer interpreta Herder, Cassirer divisa em Herder um *logos* heracliteano que tece os liames entre o indivíduo e o conjunto, de modo que o indivíduo, em lugar de fechado na particularidade do seu eu, pode alcançar uma existência universal¹⁴. Na verdade, Herder foi um dos primeiros filósofos que assinalou, entre as *necessidades elementares* do ser humano, a de pertencer a um grupo particular, ao qual se está unido, entre outras coisas, pela comunidade de língua, de território, de costumes ou de memória colectiva. Significa que, nas suas origens, a relação entre estas duas ideias (a duma comunidade de formas de vida que na sua coesão oferece ao indivíduo segurança, bem-estar e condições de realização pessoal, por um lado, e, a um nível mais elevado, o ideal humanista de universalidade e tolerância) não se via como conflito mas como natural complemento; ainda que a história real nos tenha ensinado depois que os nacionalismos e as comunidades fechadas podem ser também fonte de violência e terror.

Sendo assim, deduzem os chamados comunitaristas que a universalidade é um ideal impossível e inútil; não serve para a coesão da humanidade. Além disso, os ideais ou princípios universais já não são críveis; a pluralidade cultural, a própria diversidade, privou-os de justificação racional. Não há uma razão humana — como queriam os Ilustrados —, mas tantas razões quantos os projectos que ocorrem; mais ainda: nenhuma cultura tem autoridade para se arrogar como garantia da verdade ou da razão; basta, pois, que haja projectos capazes de criar “comunidades”: a única ética então possível é a “comunitária”.

No fundo, poderíamos transcrever, no nosso vocabulário, que os comunitaristas valorizam algo que recorda a ideia rousseauiana de “religião civil”; esta ideia ressurgue de novo, ora como desiderato ora como única saída para uma sociedade desintegrada e sem entusiasmo; a religião civil é vista como a única resposta possível à privatização das crenças, à secularização religiosa ou à carência de ideologias poderosas. Se ambos os fenómenos são positivos, no sentido de terem sido liberalizadores, deixaram-nos numa situação de confusão e de ansiedade.

6. Numa análise breve, convém caracterizar alguns dos típicos argumentos que do lado do comunitarismo ressurgem hoje contra o universalismo ético, tendo por base apenas algumas referências.

¹⁴ Cf. Pierre Pénisson, *J.G. Herder: la raison dans les peuples*. Cerf, Paris, 1992, p. 117.

6.1. Caracterizando as peculiaridades das sociedades multiculturais, Joseph Raz¹⁵ analisa o cenário de tensões e riscos nelas existentes; embora a sua perspectiva tenha por pano de fundo a tradição liberal, evidencia como em cada uma das comunidades culturais há, entre outros, os seguintes perigos: desde logo, abolir, desde dentro, a liberdade dos indivíduos que integram uma comunidade; atrofiar, no quadro de comunidades de maior força e tradição, o florescimento das mais débeis; o debilitamento ou desintegração da cultura nacional.

Contudo, neste campo de tensões, as diferenças não são simples distinções, mas incluem direitos, na medida em que a ideia de multiculturalismo é já um convite à preservação da diversidade (ou, ao menos, da não destruição das culturas mais débeis) e à tolerância. Não se trata duma actividade conservadora que queira fazer de cada cultura um fóssil, inútil para os seus próprios membros, embora interessante para a contemplação nostálgica dos estrangeiros; no mundo contemporâneo, ocorre antes o contrário: o multiculturalismo apresenta-se como o resultado da preocupação pelo bem-estar de todos os membros da sociedade — e esta é a sua prioridade. A preservação duma cultura justifica-se em termos do bem-estar das suas gentes; por isso, a preservação vai mais além da mera tolerância e alenta o desenvolvimento moral e material das comunidades culturais. Raz insiste em que os compromissos e as lealdades que dão sentido às vidas individuais inscrevem-se nas práticas sociais de cada cultura.

6.2. Tendo por apoio autores da filosofia moderna e a clássica concepção hegeliana, em articulação com a fenomenologia hermenêutica, Charles Taylor mostra como os valores morais dependem da “moralidade substancial” que se realiza no curso da história. Assim, todas as concepções normativamente relevantes da moral que têm um significado relevante, podendo determinar o conceito de vida justa e ordenada e de identidade pessoal dos seres humanos, estão condicionados pela “ética substancial”, inseridas no “espírito objectivo” das tradições comunitárias. A partir daqui, resulta claro extrair a consequência de que também as normas básicas duma ética deontológica da

¹⁵ Joseph Raz, “Multiculturalism: a liberal perspective” in *Ethics in the public domain: essays in the morality of law and politics*. Clarendon Press, Oxford, 1994, pp. 115-175.

justiça com pretensão de validade universal têm o seu próprio significado, na medida em que devem a sua substância ética a uma concreta tradição comunitária histórica da eticidade. Desprovidas do contexto histórico desta tradição comunitária, perdem o significado relevante e reduzem-se a um “impotente e abstracto dever”, como disse Hegel, polemicamente, do imperativo categórico de Kant¹⁶. Para Charles Taylor, “é sensato supor que as culturas que conceberam um horizonte de significado para muitos seres humanos, com os mais diversos caracteres e temperamentos, durante um longo período de tempo — por outras palavras, que articularam o sentido de bem, de sagrado, de excelente —, possuem, é quase certo, algo que merece a nossa admiração e respeito, mesmo que possuam, simultaneamente, um lado que condenamos e rejeitamos. Talvez seja possível exprimi-lo de outra maneira: era preciso ser extremamente arrogante para, *a priori*, deixar de parte esta possibilidade”¹⁷.

Ora, Habermas contrapõe, afirmando, que “na medida em que a formação da opinião e da vontade política dos cidadãos é orientada pela ideia da realização dos direitos, certamente não deveria ser *equiparada*, tal como propõem os comunitaristas, com uma determinada autocompreensão ético-política, através do qual os cidadãos entram em acordo sobre o seu auto-entendimento ético-político. Não obstante, o processo de realização do direito deve inserir-se em contextos que requerem tanto uma importante componente política como também discursos de autocompreensão, isto é, discussões sobre uma concepção comum do bem e da forma de vida desejada e reconhecida como autêntica. Em tais discussões, os participantes clarificam o modo como eles se encaram como cidadãos de uma determinada república, como habitantes de uma determinada região, como herdeiros de uma determinada cultura, que tradições querem perpetuar ou suspender, como querem relacionar-se com o seu destino histórico, uns com os outros e com a natureza, etc.”¹⁸.

Segundo Habermas, “nas sociedades multiculturais, a coexistência de formas de vida em igualdade de direitos significa, para cada

¹⁶ Cf. Karl-Otto Apel, “El problema del multiculturalismo desde la perspectiva de la ética del discurso” in *Topografías del mundo contemporáneo*. Encuentro Ediciones, Madrid, 1998, p. 22 ss.

¹⁷ Charles Taylor, *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento* (1994). Instituto Piaget, Lisboa, 1998, p. 93.

¹⁸ Jürgen Habermas, *La inclusión del otro: estudios de teoría política* (1996). Paidós, Barcelona, 1999, pp. 205-206.

cidadão, a oportunidade assegurada de crescer de uma maneira sã no mundo de uma herança cultural e de garantir aos seus filhos de nela crescerem, isto é, a oportunidade de se confrontarem com essa cultura — como com todas as outras —, de a prosseguir de maneira convencional ou de a transformar, assim como a oportunidade de se separarem com indiferença de seus imperativos ou de renegar de modo autocrítico e depois viver acelerado por ter feito uma ruptura consciente com a tradição ou com uma identidade dividida. A mudança acelerada das sociedades modernas faz explodir todas as formas de vida estacionárias. As culturas só sobrevivem se obtiverem da crítica e da secessão a força para se autotransformarem. As garantias jurídicas só podem apoiar-se no facto que cada pessoa detenha no seu meio cultural a possibilidade de regenerar esta força. E esta não emana da separação dos estranhos e do estranho, mas também, ao menos, do intercâmbio com os estranhos e com o estranho”¹⁹.

6.3. Contestando Rawls e intentando uma ampla revisão das posições por ele defendidas, no sentido de manifestar as limitações do liberalismo, Sandel sustém que a justiça não pode ter o primado absoluto que Rawls lhe atribui, afirmando que “a partir duma compreensão empirista da posição original parece surgir uma profunda contradição com as pretensões deontológicas, porque se a justiça depende de certas condições prévias empíricas, não está claro de que modo poderia afirmar-se incondicionalmente a sua prioridade”²⁰. Nesta ordem de ideias, Sandel critica a suposta primazia da justiça como ideal regulador, e sua necessidade vai no sentido de colmatar a ausência de solidariedade: “a justiça é a primeira virtude das instituições sociais, não de um modo absoluto, como o é a verdade para as teorias, mas só de um modo condicional, como o é a coragem física para uma zona de guerra”²¹.

Além disso, convém notar que Sandel, contra Rawls, afirma a prioridade do bem sobre a justiça; com efeito, a neutralidade pretendida pelo liberalismo conduz a suposições nada reais. Para o autor comunitarista, “uma noção do “eu” tão independente como esta [de Rawls] exclui qualquer concepção do bem ou do mal ligada com a posse no sentido constitutivo. Exclui a possibilidade de qualquer pre-

¹⁹ *Ibid.*, pp. 211-212.

²⁰ *Ibid.*, p. 30.

²¹ *Ibid.*, p. 31.

dilecção ou obsessão capaz de estender-se mais para além dos nossos valores e sentimentos para comprometer a nossa própria identidade. Exclui a possibilidade duma vida pública na qual, para o bem ou para o mal, estejam em jogo tanto a identidade como os interesses dos participantes. E exclui a possibilidade de que propósitos e fins comuns possam inspirar uma compreensão de si mais ou menos expansiva, definindo assim uma comunidade no sentido constitutivo, uma comunidade que descreve o sujeito e não simplesmente os objectos das aspirações compartilhadas. De forma mais geral, podemos afirmar que a justificação de Rawls exclui a possibilidade do que poderíamos chamar formas “intersubjectivas” ou “intra-subjectivas” de compreensão de si, maneiras de conceber o sujeito que não supõem os seus limites como dados antecipadamente”²². Segue-se também que a concepção de pessoa é demasiado abstracta e desprovida das suas qualidades e de sua situação: o “eu” de Rawls “é desprovido de todos os seus atributos contingentes, adquire uma espécie de estatuto supra-empírico, essencialmente desincarnado, antecipadamente limitado e anteriormente a seus fins, um sujeito puro de agir e de posses, finalmente débil”²³.

6.4. Rorty, que se denomina liberal, está tão envolvido na mentalidade comunitarista que, frente à pretensão metafísica duma síntese de culturas e valores de validade universal, só se lhe ocorre pensar na alternativa de um relativismo histórico claramente confessado; na prática, isso significa que um cidadão americano sabe que as suas ideias e as suas palavras dependem da “base contingente consensual” desta cultura particular: é uma base consensual que não pode defender-se com argumentos filosóficos que se remetam a critérios ou normas de validade universal. Porém, não por isso, afirma que esse cidadão deve renunciar a declarar-se a favor do estilo de vida americano em cada um dos contextos e inclusivamente de defender “persuasivamente” a sua utopia implícita.

Apel conclui que, com tais pressupostos, no relacionamento com interlocutores que não compartilhem a base consensual democrática liberal, mais não resta que uma situação de ruptura do discurso; e observa, com as próprias palavras de Rorty, que não se pode chamar sem mais de insensato a quem não compartilhe a base consensual

²² *Ibid.*, p. 62.

²³ *Ibid.*, p. 94.

liberal, pois “os limites da sensatez estão marcados por algo que nós podemos tomar a sério”²⁴.

Utilizando termos de Kuhn, Rorty põe em causa quer “o conhecimento de todas as coisas pelas últimas causas”, isto é, o discurso centrado na pesquisa da verdade, e preconiza o discurso centrado na conversação, centrado na edificação (educacional). À filosofia compete então criar teorias e vocábulos novos, alternativos, que cada vez se adaptem melhor a diferentes situações e necessidades do mundo em que vivemos e da comunidade a que pertencemos; o pragmatismo “enquanto partidário da solidariedade, a sua consideração sobre o valor da investigação cooperativa humana possui unicamente uma base ética, e não uma base epistemológica ou metafísica”²⁵; daí que “a preocupação moral dos filósofos deveria ser a continuação da conversação ocidental, em vez da insistência num lugar para os tradicionais problemas da filosofia moderna dentro dessa conversação”²⁶. Então, a metafísica rortiana desenvolve a tentativa de desmitologização da pessoa (consequência da concepção da dualidade mente-corpo), após prosseguir “uma verdade sem correspondência com a realidade”, “um mundo sem substâncias nem essências”, “uma ética sem obrigações universais”²⁷. Também Lyotard acentua o carácter local de todos os discursos, acordos e legitimações e defende um pluralismo irredutível dos jogos de linguagem²⁸; caberia falar, então, de um conceito pluralista, pontualista, anti-euclidiano da razão, em contraposição, por exemplo, com o conceito que Jürgen Habermas²⁹ projecta da razão em termos de teoria do consenso, o qual, desde a perspectiva de Lyotard, mais não é que o último grande intento de se ater ao pensamento reconciliador, totalizante, do idealismo alemão (ou da tradição marxista).

²⁴ Cf. R. Rorty, “The priority of democracy to philosophy” in *Objectivity, relativism and truth*. Cambridge University Press, 1991, p. 187. Cf. a crítica em Apel, “El problema del multiculturalismo desde la perspectiva de la ética del discurso”, *op. cit.*, pp. 24-25.

²⁵ R. Rorty, “Solidariedade ou objectividade?”. *Crítica*, 3 (Abril 1988): 49.

²⁶ R. Rorty, *A filosofia e o espelho da natureza* [1988], tr. de J. Pires. Dom Quixote, Lisboa, 1988, p. 304.

²⁷ Cf. R. Rorty, *L'espoir au lieu du savoir: introduction au pragmatisme*. Albin Michel, Paris, 1995.

²⁸ Cf. F. Lyotard, *A condição pós-moderna*, tr. J. Navarro. Gradiva, Lisboa, s.d., p. 115 ss.

²⁹ Cf. J. Habermas, *O discurso filosófico da modernidade*. Dom Quixote, Lisboa, 1990.

Não creio, todavia, que a nossa era seja a duma ruptura como a que Rorty assinala; outras rupturas e descontinuidades, porventura mais incisivas se verificaram ao longo da história da filosofia; e, por outro lado, só no campo duma tradição se poderá ilustrar uma ruptura; somos membros duma mesma tradição filosófica, raiz plural de diferentes problemas e soluções ao longo da história da filosofia; sem essa tradição, atitudes como a de Rorty não se poderiam ter verificado: na verdade, nada surge do vazio. Por outro lado, se a filosofia edificatória é conversação e hermenêutica — como quer Rorty — carece necessariamente de um subsolo comum que dê sentido a essa “conversação”; o provocativo programa de Rorty assenta nas mesmas aporias do chamado pós-modernismo.

Adverte-se aqui, no exemplo de Rorty, que o relativismo cultural — entendido como a única base de consenso duma comunidade intercultural — leva depressa ao absurdo o liberalismo supostamente vinculado a esse relativismo e coloca-o na prática numa posição que é, em todo o caso, inconciliável com o estabelecimento de uma ordem social multicultural, tanto a nível global como regional.

7. O alvo das críticas comunitaristas é o liberalismo, mormente os defensores do liberalismo igualitário, entre os quais está Rawls; nas suas reiteradas críticas, o comunitarismo põe em causa um conjunto de asserções de raiz kantiana: a prioridade dos direitos do indivíduo, a prioridade do “eu” sobre os fins, a prioridade do justo sobre o bom.

7.1. Segundo Apel, Rawls, em *Uma teoria da justiça*³⁰ (1971), só pode fundamentar a concepção básica quase-kantiana da sua teoria — a justiça como equidade (“justice as fairness”) — mediante o recurso a um equilíbrio reflectido entre o sentido da justiça pessoal e o sentido comum de justiça. Mas no artigo de 1985, — cujo título se amplia (diversamente comentado por Rorty), “Justice as Fairness: Political not Metaphysical” — ainda que Rawls não abrace, como Rorty, o relativismo histórico, crê na necessidade de conceder o seguinte: “como problema político prático, nenhuma concepção moral geral pode proporcionar uma base publicamente reconhecida a partir da qual elaborar uma concepção da justiça num Estado democrático moderno. As condições sociais e históricas de emergência deste Estado têm as suas

³⁰ John Rawls, *A theory of justice*. Harvard University Press, 1971; *Uma teoria da justiça*, tr. port. de C. P. Correia. Ed. Presença, Lisboa, 1993.

origens nas guerras de religião subsequentes à Reforma e no desenvolvimento do princípio da tolerância, assim como na expansão da forma constitucional de governo e das instituições das grandes economias de mercado industriais. Estas condições influem profundamente nas exigências que uma concepção política de justiça deve observar para resultar aceitável: esta concepção deve ter em conta uma diversidade de doutrinas e a pluralidade de concepções conflituais entre si e verdadeiramente incomensuráveis do bem afirmado pelos membros das sociedades democráticas existentes”³¹. Assim, pois, Rawls — tal como Rorty — nega que uma teoria política da justiça possa ter a sua base numa concepção filosófica geral da moral e recorre, em seu lugar, à gênese histórica das condições do Estado democrático moderno na sociedade cultural ocidental.

Na justiça como equidade, a unidade social entende-se a partir da concepção da sociedade como um sistema de cooperação entre pessoas livres e iguais. A unidade social e a lealdade dos cidadãos às suas instituições comuns não supõem que todos aceitam a mesma concepção do bem, mas fundam-se no facto de que todos aceitam publicamente uma concepção política da justiça que regula a estrutura básica da sociedade. O conceito de justiça é independente de, e prévio a, o conceito do bem no sentido de que os seus princípios limitam as concepções do bem que são permissíveis. Uma estrutura básica justa e as suas instituições fundamentais estabelecem um marco no qual podem promover-se as concepções do bem. Deste modo, para entender de que forma é possível obter a unidade social nas condições históricas duma sociedade democrática, Rawls parte da nossa ideia intuitiva básica da cooperação social, uma ideia que forma parte da cultura pública duma sociedade democrática, e chega a uma concepção pública da justiça como base da unidade social³². Continua presente,

³¹ John Rawls, “Justice as fairness: political not metaphysical” (1985), em John Rawls, *Collected papers*. Harvard University Press, 1999, p. 390. Recordemos que Rawls afirma que a sua teoria é completamente política: “no curso da exposição elucidarei como e porquê esta concepção de justiça evita certas pretensões filosóficas e metafísicas. Brevemente, a ideia é que numa democracia constitucional a concepção pública da justiça deveria ser tão independente quanto possível das doutrinas filosóficas e religiosas. Em consequência, para formular essa concepção, aplicamos o princípio da tolerância à própria filosofia: a concepção pública da justiça há-de ser política, não metafísica”.

³² John Rawls, “Justice as fairness: political not metaphysical” (1985) in John Rawls, *Collected papers*, op. cit., p. 413.

porém, a tese universalista da primazia do justo sobre o bom das diversas tradições de valores; contudo, entretanto, adoptou a estrutura duma recomendação pragmático-política que já não permite que pareça razoável perguntar-se pela autêntica *fundamentação* duma concepção da justiça válida para todos. Então, qual o critério de legitimação para um conceito da justiça dotado de utilidade política?

7.2. Na sua obra *O liberalismo político* (1993), Rawls dá uma resposta a esta pergunta mediante o conceito de “consenso sobreponível”³³ (“overlapping consensus”); noutro escrito, afirma: “concebo a justiça como equidade como o desenvolvimento duma concepção política liberal da justiça para um regime democrático tal que poderia ser aceite — assim se espera — por todas as doutrinas compreensivas razoáveis que existem numa democracia regulada por ela, ou

³³ Três são as características, segundo Rawls, duma concepção política da justiça: 1º, trata-se duma concepção moral elaborada para um tipo específico de objecto: a estrutura básica da sociedade; 2º, não é uma concepção moral geral e compreensiva que se aplica ao âmbito político e não deve derivar-se de nenhuma doutrina geral e compreensiva; 3º, não está formulada em termos de uma doutrina moral, filosófica ou religiosa geral e compreensiva, mas antes a partir de certas ideias intuitivas fundamentais que se consideram latentes na cultura política duma sociedade democrática. Rawls assinala, pela primeira vez, estas características em “The idea of an overlapping consensus” (1987). É importante assinalar que, para Rawls, o dualismo entre uma concepção política e uma concepção compreensiva não se origina na filosofia, mas na cultura política democrática. Uma concepção compreensiva inclui concepções sobre o que é o valor da vida humana, assim como ideais de virtude pessoal e de carácter, que informam grande parte da nossa conduta não política. Cf. sobre esta matéria, Maria José Agra, “Justicia, conflicto doutrinal y estabilidad social en el liberalismo político de J. Rawls”, em *Revista Agustiniiana* (nº sobre Rawls), Madrid, 37(114), 1996, pp. 999-1048 (baseámo-nos, nesta nota, nas pp. 1002-1003).

Deste modo, o “consenso sobreponível” não é um *modus vivendi*, nem um método de evitar doutrinas gerais ou compreensivas, nem supõe indiferença ou cepticismo; procura antes evitar as controvérsias mais profundas. Além disso, uma concepção política não necessita de ser compreensiva: segundo Rawls, dado o facto do pluralismo razoável, duas são as coisas que possibilitam a reconciliação mediante a razão pública livre e, portanto, que permitem evitar a dependência de doutrinas gerais e compreensivas: a primeira, identificar o papel fundamental dos valores políticos na expressão dos termos da cooperação social equitativa, compatíveis com o respeito mútuo entre cidadãos considerados como livres e iguais; segunda, descobrir um ajustamento suficientemente amplo entre valores políticos e de outro tipo, como o que se manifesta num consenso sobreponível razoável (Cf. John Rawls, *Political liberalism*. Columbia University Press, New York, 1993, pp. 157-158).

por uma concepção similar. [...] A ideia central é que o liberalismo político se move no campo da categoria do político e deixa a filosofia tal como está. Deixa inalteradas todo o tipo de doutrinas religiosas, metafísicas e morais, com as suas amplas tradições de desenvolvimento e de interpretação”³⁴. A relação entre a concepção da justiça vinculante para todos e as numerosas e divergentes doutrinas compreensivas do bem radica em que a concepção política da justiça pode formular-se com independência de qualquer doutrina compreensiva, seja religiosa, filosófica ou moral. Expressa-se, assim, o aspecto mais relevante da concepção da fundamentação da justiça política no “consenso sobreponível” das várias “concepções compreensivas” duma sociedade multicultural.

Para Apel, a pergunta decisiva a dirigir a Rawls seria: pode tal posição ser entendida como base duma teoria complementar da relação entre o justo e o bom dependente duma cultura e da prioridade do primeiro sobre o segundo? E pode, por conseguinte, servir de fundamento duma filosofia da justiça numa sociedade multicultural? Rawls negar-se-ia, tal como Rorty, a falar de “fundamentos tal como os entende a filosofia; mas nem sequer no âmbito do pragmático e funcional poderia furtar-se à seguinte questão: pode alcançar-se e garantir-se uma tal justiça intercultural da ordem jurídica e social no mundo actual — sela a nível global ou regional —, com base na concepção de justiça que renuncie a uma fundamentação filosófica, para depender do maior ou menor “consenso sobreponível” que possa conseguir-se na prática sob as correspondentes “concepções compreensivas” implicadas, que também dependem, por sua vez, da cultura? Não se põe em dúvida que, seguindo as indicações de Rawls, isto é, com métodos persuasivos e através de negociações, possam alcançar-se — e que em numerosos casos se alcancem de facto — compromissos pragmaticamente sólidos e firmes a nível político. Mas pode o princípio do consenso sobreponível, tal como o entende Rawls, ser o substituto de um princípio de universalização filosófica como o que pôs Kant como cimento da sua ética deontológica da justiça?

Segundo Apel, o “consenso sobreponível” no sentido de Rawls dependerá *do tempo* ou até *do poder* e — na falta duma fundamentação filosófica última — não poderia servir de *princípio regulador* para uma modificação da situação política orientada ao futuro no sentido da jus-

³⁴ John Rawls, “Réplica a Habermas” [1995] in Jürgen Habermas/John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*. Paidós, Barcelona, 1998, pp. 77-78.

tiça intercultural. Assim, não se conseguiu na antiguidade — na época de Platão, nem mais tarde, nos dias do apóstolo S. Paulo, isto é, naquela autêntica sociedade multicultural que foi o Império Romano — um “consenso sobreponível” sobre a injustiça da escravatura; no século XVI, nas controvérsias com Bartolomé de las Casas sobre o tratamento justo e cristão a dar aos índios, Sepúlveda podia invocar a favor da sua tese o antigo “consenso sobreponível” e os argumentos de Aristóteles que o apoiam³⁵.

Para Apel, a primeira hipótese parte do suposto de que se pode dispor de um conceito suficiente da justiça enquanto equidade mesmo sem uma fundamentação filosófica dos critérios normativos; a segunda, claramente vinculada com a primeira, radica na tese já mencionada, tomada do comunitarismo, de que qualquer enfoque de uma fundamentação filosófica da justiça deve coordenar-se com uma “concepção compreensiva” dependente de uma cultura, e não pode, por conseguinte, ser interculturalmente neutra. Segundo Apel, a estratégia recomendada por Rawls como substitutiva da fundamentação filosófica (última) da ideia de justiça, que faz depender a solução do problema do “consenso sobreponível” que pode alcançar-se de facto entre as “concepções compreensivas” que competem entre si em cada uma das concretas sociedades multiculturais, tal estratégia pragmaticamente próxima do compromisso, não pode em princípio evitar os acordos à custa de terceiros que não participaram no compromisso. Para o impedir, necessita-se da *ideia reguladora* — filosoficamente fundamentada — de que a solução justa dos problemas para todos os afectados deve ser capaz de consenso; por exemplo, no caso da ordem económica, devem poder dar o seu assentimento também o terceiro mundo.

O princípio da justiça aqui enunciado — o postulado da capacidade de consenso não só real mas também ideal de todos os possíveis afectados para qualquer solução justa dos problemas — pode fundamentar-se filosoficamente de facto como um dos princípios básicos da ética do discurso. E esta fundamentação — nisto consiste a resposta de Apel à segunda tese de Rawls — não é uma “concepção compreensiva”: nem é metafísica dogmática, nem depende duma particular perspectiva cultural, mas é estritamente intercultural — ao mesmo tempo que neutral a nível interpessoal, isto é, imparcial. Pode, neste sentido,

³⁵ Cf. Karl-Otto Apel, “El problema del multiculturalismo desde la perspectiva de la ética del discurso”, *op. cit.*, pp. 26-28.

assinalar o marco numa solução complementar ao problema do multiculturalismo, o anti-pólo universalista do pólo particularista do pluralismo dos valores e exigir, por conseguinte, tanto a tolerância do pluralismo como a limitação desta tolerância em benefício da justiça intercultural. Até que ponto pode manter-se esta tese, perante a posição comunitarista, aceite por Rorty e mais tarde também por Rawls, de que toda a fundamentação filosófica da justiça depende da cultura?

A resposta a esta questão encontra-se na fundamentação pragmática transcendental da justiça: aqui da justiça intercultural. Para Apel, o princípio já antes formulado da justiça fundamenta-se em que é admitido e reconhecido, mediante comprovação efectiva, por todos quantos em seus raciocínios — sobre qualquer tema — fazem referência à sua relação com a comunidade de todos os possíveis co-sujeitos do discurso argumentativo. O que argumenta não pode negar — sob pena de incorrer em autocontradição performativa — que a validade das reclamações morais que coloca o seu interlocutor no discurso, assim como a validade das suas pretensões de verdade, pressupõem a capacidade de consenso de todos os membros duma comunidade de comunicação idealmente ilimitada³⁶. Na verdade, desde que procuramos reflectir segundo os termos da pragmática transcendental, essa “situação original” [Rawls] mais não é que a situação em que se encontra quem se empenha seriamente em argumentar; diferentemente da “situação original” fictícia, na qual é imaginado o contrato social, essa situação é com toda a evidência incontornável para a argumentação, isto é, para um pensamento preocupado de exigência de validade³⁷.

7.3. No mundo actual não poderia conseguir-se — segundo as conjecturas do próprio Rawls — um “consenso sobreponível” intercultural a nível global acerca do princípio da democracia da igualdade perante a lei e da separação dos poderes. Assim, numa célebre conferência³⁸ em Oxford (1993, em Simpósio sobre os direitos humanos),

³⁶ *Ibid.*, p. 32.

³⁷ Cf. Karl-Otto Apel, *Discussion et responsabilité* (1988), tr. de Ch. Bouchindhomme, M. Charrière e R. Rochlitz. Cerf, Paris, 1996, pp. 86-87.

³⁸ John Rawls, “The law of peoples” (1993) in John Rawls, *Collected papers, op. cit.*, pp. 529-564. O texto constitui a intervenção de Rawls, no quadro das conferências Oxford Amnesty de 1993, em que participaram também Steven Lukes, Catharine A. MacKinnon, Richard Rorty, Jean-François Lyotard, Agnes Heller e Jon Elster, depois publicadas, *On human rights* (The Oxford Amnesty Lectures, 1993); há tr. espanhola, *De los derechos humanos* (Ed. Trotta, Madrid, 1998); texto de Rawls, “El derecho de gentes”, pp. 47-85.

sustém uma teoria da justiça que renuncia ao princípio da democracia liberal em benefício da “sociedade bem ordenada”. Os liberais Rorty e Rawls renunciam a uma fundamentação filosófica da justiça intercultural, porque — de acordo com o comunitarismo — partem da ideia de que também a filosofia moral com pretensão de fundamentação entra, tal como a metafísica e a teologia, nas “concepções compreensivas” condicionadas pela cultura, e, por conseguinte, não pode ser neutral no âmbito intercultural; trata-se duma “posição deontológica residual e mínima”, em que décadas de pressão das críticas vindas do lado comunitarista levou Rawls a alguma aquiescência. Adverte-se claramente que a diferença entre Rorty e Rawls consiste em que o céptico Rorty renunciou há muito a qualquer mediação entre as “concepções compreensivas” enfrentadas entre si, enquanto Rawls procura transformar a sua já clássica filosofia complementar do *justo* e do *bom* numa útil indicação político-pragmática para conseguir, em cada contexto, “consensos sobreponíveis” entre diversas perspectivas culturais.

Rawls, com vista a assegurar já não a estabilidade política numa sociedade liberal, mas de estabelecer um “direito dos povos”, propõe uns mínimos que poderiam aceitar sociedades hierárquicas (não liberais), desde que bem ordenadas. Nesse seu ensaio, Rawls apoia-se na sua ideia de “consenso sobreponível” para defender a compatibilidade duma sociedade não liberal com uma liberal se se aceitarem os seguintes requisitos: (a) que seja pacífica e não expansionista, (b) que o seu sistema de jurídico seja legítimo no âmbito da própria comunidade, (c) e que, como consequência, se respeitem os direitos humanos básicos. Para Rawls, uma sociedade que satisfaça tais requisitos é uma “sociedade hierárquica bem ordenada”. Nestas sociedades, pensa Rawls que “os indivíduos não exercem o direito à livre expressão como numa sociedade liberal; mas como membros de associações e corpos corporativos têm o direito, nalgum ponto do processo de consulta a expressar o seu dissenso político e o governo tem a obrigação de tomar seriamente em conta tal dissenso e oferecer uma resposta consciente”³⁹. É controversa a compatibilidade entre ambas as sociedades, como pretende Rawls: por um lado, parte-se da relativização dos princípios da justiça e duma confusão entre legitimidade e legitimidade, e, por outro, debilita-se o princípio da autonomia pessoal

³⁹ John Rawls, “The law of peoples” (1993) in John Rawls, *Collected papers, op. cit.*, pp. 529-564, p. 546; tr. esp., p. 66.

limitando a liberdade de expressão e abrindo as portas a esquemas corporativos.

A ética do discurso põe em relevo pelo menos um signo da moralidade humana: não podemos ter como justa uma norma se não podemos presumir que todos os afectados por ela estariam dispostos a considerá-la como boa, após um diálogo mantido em condições de igualdade; as normas que favorecem unicamente os interesses de um grupo ou de vários, em detrimento dos restantes, são normas injustas, e a sociedade que por elas se orienta, sem pretender uma transformação, é, por sua vez, uma sociedade injusta. A nível da racionalidade, isto é, dos argumentos, é dificilmente superável a asserção de que são justas as normas que favorecem interesses universalizáveis; se é difícil aferir que interesses são universalizáveis, o diálogo intercultural torna-se “uma exigência *a priori* da razão impura”; na verdade, a razão humana, apesar de Kant, não é uma razão “pura”, mas impura; vai-se forjando ao longo da história, através do diálogo (intencionado ou involuntário), entre culturas e tradições, entre argumentos e experiências. Os mínimos de justiça são, pois, os que necessitamos para possibilitar que os interlocutores possam dialogar em termos de igualdade⁴⁰. O erro dos comunitaristas é considerar a autonomia e dignidade da pessoa, implícitas na ideia de imparcialidade que exige o discurso moral — o que propõem as sociedades liberais democráticas —, como um plano de vida mais entre outros planos de vida possíveis, e não como os princípios subjacentes e necessários para a materialização de qualquer plano de vida possível.

8. Perante estes dados da questão, afirmo que, em ética, como em questões culturais, importa negar a Wittgenstein e proclamar que *nem tudo vale por igual*. Há valores éticos universais, e existem, por sua vez, valores culturais que merecem ser conservados, porque valem por si mesmos; o que há que fazer é precisar essa exigência de universalidade.

8.1. Com efeito, o homem revela-se “nas formas concretas da sua existência histórica”, e pode “resolver os problemas que esta lhe põe e que ele se põe a si mesmo, com a certeza que tais problemas são efectivamente solúveis, pois que sabemos já que as diferenças superficiais entre os homens encobrem uma profunda

⁴⁰ Cf. Adela Cortina, “Ética intercultural: una aproximación desde Europa” in *Topografías del mundo contemporáneo*. Encuentro Ediciones, Madrid, 1998, pp. 52-53.

unidade”⁴¹. É um dado que o histórico enriquecimento da justiça se fez paralelamente com mudanças nas concepções do mundo e dos seres humanos. Cada sociedade tem as leis que necessita, mas, por outro lado, também as leis influem nas necessidades e nos sentimentos dos membros da sociedade. Referindo exemplos bem conhecidos, segundo a lei, era injusto o procedimento de Antígona ao dar sepultura a seu irmão; o clérigo de Bougainville escandalizava-se com a prosmicuidade dos taitianos; um direito tão histórico como o da propriedade era tido por Marx como nefasto. Na verdade, os valores éticos não permaneceram imutáveis e a sua genealogia desvela origens e procedências pouco coerentes às vezes com a própria ética; quer dizer, quando falamos de justiça e de felicidade como objectivos distintos, devemos dizer, ao mesmo tempo, que são complementares; também a felicidade pertence à ética e a justiça ir-se-á construindo — pois assim foi até agora —, na base daquilo que os humanos consideram bom. Por outro lado, os modos de impor a justiça diferem eticamente até ao ponto de devermos suspeitar duma justiça que só parece predicável por meios que a contradizem⁴².

Se seguirmos a Ernest Gellner, a matriz duma sociedade moderna implica os seguintes requisitos: alfabetização, mobilidade social, igualdade formal com uma desigualdade fluída, quer dizer atomizada e com uma cultura compartilhada; homogénea, mediante a alfabetização e inculcada na escola; nada poderia haver de mais oposto a uma sociedade tradicional, em que a alfabetização era o monopólio de uma minoria especializada, onde a hierarquia estável era a norma e na qual a cultura era diversificada e descontínua, na medida em que era transmitida por grupos sociais locais em vez de o ser por institutos educativos especiais e centralmente supervisionados; a tal mobilização parecem opor-se as diferenças, as variedades culturais, o apego às tradições. Tudo isso vem a impedir essa homogeneidade que produziu universidades, escolas, museus, teatros, em suma, espaços abertos e acessíveis a qualquer cidadão⁴³.

⁴¹ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*. Plon, Paris, 1973, pp. 74-75.

⁴² Cf. Victoria Camps, “El derecho a la diferencia”, *op. cit.*, pp. 90-91.

⁴³ Ernest Gellner, *Cultura, identidad y política: el nacionalismo y los nuevos cambios sociales* [1987], tr. do inglês por A. L. Bixio. Gedisa, Barcelona, 1998, p. 27 ss. Cf. tb. Victoria Camps, “El derecho a la diferencia”, *op. cit.*, p. 95.

8.2. Vejamos, então, quais são os absolutos éticos. Falar de ética hoje é falar sobretudo de justiça, isto é, dos princípios, das condições e dos conteúdos susceptíveis de definir uma sociedade justa. Reconhecemos, além disso, que, em si mesma, a justiça é um bem transcultural; em si mesma, quer dizer, no sentido mais amplo, a justiça entendida como o reconhecimento e o respeito pela dignidade e integridade de cada um e a rejeição da situação de dominação e de violência. Na verdade, a dignidade humana foi teoricamente reconhecida ao longo da história embora sob denominações diferentes; assim, o direito à educação, o direito a expressar as próprias opiniões, a igualdade de oportunidades, a não discriminação racial ou sexual, a obrigação de proteger as crianças e anciãos, e tantos outros direitos e obrigações que postularam sucessivas Declarações de Direitos Humanos e que têm constituído a base de constituições democráticas. Há, e tem de haver, pois, uma ideia universal de justiça, em cuja gestão devem, além disso, colaborar todos os povos.

Donde se deduzem duas coisas: primeiramente, que a defesa ou a conservação das identidades ou diferenças culturais é eticamente aceitável sempre e quando não contradiga alguma dessas notas que integram semanticamente o conceito de justiça; assim, uma cultura que denigra e agrave a situação das mulheres, que reconheça a escravatura, que pratique o infanticídio ou o geronticídio, ou que admita impunemente a tortura, não merece, nesse sentido, o respeito de povos, nações ou indivíduos. No entanto, por outro lado, são precisamente as diferenças culturais que podem enriquecer, com os seus costumes peculiares, a noção de justiça que temos. Uma coisa é a justiça ou a dignidade da pessoa, que não podem construir-se sem respeitar certos princípios universais, e outra os costumes que respondem a necessidades, interesses ou circunstâncias múltiplas não universalizáveis.

Chegamos assim a uma primeira distinção entre bens universalizáveis, bens comuns ou necessidades básicas, e aqueles outros bens, peculiares das várias formas de vida, derivados de hábitos de conduta e de crenças que não têm por que ser universalmente compartilhados. Se a justiça é transcultural, isso não obsta à conservação das diversidades culturais. O justo não é negociável: a fome e a tirania devem ser erradicados onde quer que se encontrem. Os demais bens ou fins que não fazem dano nem impedem o exercício dos direitos fundamentais, esses bens que têm como objectivo a felicidade individual, podem e devem ser prosseguidos⁴⁴. É

⁴⁴ Cf. Victoria Camps, "El derecho a la diferencia" in L. Olivé, (comp.), *Ética y diversidad cultural*. F.C.E., México, 1993, p. 90 ss.

um primeiro critério que nos distancia do relativismo; um critério, sem dúvida, de difícil aplicação, por três razões básicas; primeiro, porque as fronteiras entre os deveres da justiça e os bens da felicidade não são tão claras como possa parecer à primeira vista; segundo, porque os conteúdos da justiça têm-se historicamente ampliado; terceiro, porque se a justiça é prioritária — como cremos —, os modos ou os meios de a impor podem ser diferentes, e há que escolher aqueles que menos afectem a preservação dos bens culturais. Não é lícito, em consequência, admitir — como o fez um articulista do *Washington Post* — que "a justiça saudita parece-nos mal, mas funciona". Os universais existem se existe alguma porção de humanidade. Assim o atestam de diferentes modos, desde o dealbar da filosofia, figuras tão diversas como Platão, Aristóteles, Kant, Chomsky, Lévi-Strauss, Rawls, Apel, Habermas, etc.

8.3. Deste modo, os direitos directamente vinculados com a satisfação das *necessidades básicas* constituem uma "reserva vedada" à negociação e às decisões maioritárias; qualquer decisão que queira reduzir os limites dessa reserva é *prima facie* ilegítima e contradiz o próprio conceito de justiça. Se se quiser formular sumariamente os deveres das autoridades nacionais e dos representantes das comunidades étnicas, creio que valeria o seguinte: relativamente às autoridades nacionais, estão *prima facie* eticamente obrigadas a possibilitar a todos os habitantes o gozo dos direitos vinculados com a satisfação das necessidades básicas; este é o dever de homogeneização: uma sociedade em que se viole este dever pode dizer-se injusta. Relativamente aos representantes das comunidades indígenas, estes estão eticamente obrigados a informar os seus membros acerca das consequências da rejeição do princípio de homogeneidade. Este é um dever de disponibilidade para a mudança. A sua não aceitação conduz à transformação das comunidades indígenas e dos indivíduos que as integram em "peças vivas de museu", ao aspirar a uma reiteração obsoleta de formas de vida que dificultam a participação no desenvolvimento geral da humanidade. A posição comunitarista, se é coerente, conduz fatalmente à defesa do *statu quo* — qualquer que este seja — e é, portanto, conservadora por definição. Este imperativo pode ser chamado, por isso, o "imperativo de dinamização". Estes dois imperativos — o de homogeneização e o de dinamização —, traçam o marco de estratégias não só aceitáveis mas também facticamente susceptíveis de êxito.

Dentro deste marco colocam-se ainda uma série de problemas concretos. O dever de homogeneização pode implicar, nalguns casos, a necessidade da sua imposição, ainda que contra a vontade dos seus destinatários. A obrigação de escolaridade, por exemplo, não fica sujeita ao consentimento das crianças ou dos seus pais; o mesmo vale por relação a princípios elementares de sanidade⁴⁵. Por isso, na zona incluída entre a homogeneização e o dinamismo podem existir casos que podem justificar medidas paternalistas. Note-se que não é de modo nenhum a crença no valor incondicionado do progresso que serve de esteio a esta perspectiva, mas o da prioridade do indivíduo como agente moral; isso implica dois aspectos: primeiro, a necessidade de satisfação das *necessidades básicas* como condição necessária para um desenvolvimento humano condigno, donde se segue que somente aquelas sociedades que as podem satisfazer poderão ser tidas como dotadas de formas de vida social e eticamente aceitáveis. No entanto, em segundo lugar, entre duas formas de organização social, que satisfaçam as necessidades básicas, preferir-se-á aquela que assegure uma maior liberdade individual; se é verdade que não é apenas a existência digna do indivíduo que importa, mas também a sua possibilidade de actuar como agente moral, isso requer o desenvolvimento da sua autonomia pessoal.

Com efeito, nas sociedades ocidentais, as revoluções democráticas transformaram sociedades que eram heterogêneas, cujos distintos grupos estavam submetidos a regimes de direito diferentes, em sociedades mais racionais, constituídas por cidadãos iguais em direitos. É neste sentido que se diz que o princípio de homogeneização é essencial a uma sociedade democrática. Não se trata de invocar qualquer tipo de assimilação de etnias minoritárias a uma cultura hegemónica; queremos apenas dizer que “uma sociedade é homogênea quando todos os seus membros gozam dos direitos directamente vinculados com a satisfação das suas necessidades básicas”⁴⁶. O princípio de homogeneização que se propõe é, pois, compatível com a pluralidade das culturas. Todo o membro duma sociedade homogênea

⁴⁵ Cf. E.G. Valdés, “El problema ético de las minorías étnicas”, in: L. Olivé (comp.), *op. cit.*, p. 51-52.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 45-46. *Bens básicos* são aqueles que são condição necessária para a realização de qualquer plano de vida, isto é, também para a actuação do indivíduo como agente moral; sem a satisfação das necessidades básicas, materiais e espirituais, não é possível a um indivíduo elaborar um qualquer plano de vida (*ibid.*, p. 46).

tem direito a esses *bens básicos*, que é possível considerar também como um conjunto de valores que não podem ser objecto de negociação nem de compromisso entre os membros duma sociedade. Correspondem ao interesse comum e nenhum interesse particular os pode pôr em questão. Trata-se duma espécie de reserva vedada, a coberto de qualquer transação ou compromisso.

Sendo assim, assegurar a qualidade de agente moral dos indivíduos que integram uma comunidade nacional culturalmente heterogêneas, requer um movimento em duas direcções: por um lado, as autoridades nacionais devem promover a homogeneidade assegurando o direito de todos os habitantes à satisfação de todas as suas necessidades básicas; por outro, os representantes das comunidades minoritárias (ou indígenas) devem estar disponíveis para abandonar regras ou princípios de comportamento se, dadas as circunstâncias actuais, contribuem para aumentar a sua vulnerabilidade. Isso coloca o problema de saber quais são os limites que eticamente são aqui impostos.

Há, pois, que ter em conta estes três princípios⁴⁷: rejeição do relativismo cultural, pela afirmação de direitos e deveres que exigem aceitação universal, o que não significa crer no fatalismo etnocêntrico; aceitação do valor do indivíduo como agente moral, o que implica a rejeição do comunitarismo, mormente nas suas versões mais extremas; negação do carácter sacrossanto das formas de vida colectiva, e, por conseguinte, admissão da possibilidade de sua crítica e superação, o que exige a adopção de uma atitude crítica frente às normas de comportamento e às crenças vigentes na comunidade na qual se nasceu e se foi criado. Trata-se, pois, de defender as seguintes teses⁴⁸: 1ª todos os valores só podem ser reconhecidos e realizados no âmbito duma cultura particular; 2ª uma cultura particular compreende não só os valores vigentes consensuais (moral positiva), mas também a projecção de valores disruptivos da moral vigente (moral crítica); 3ª a comunicação entre culturas supõe a existência de condições de racionalidade, de carácter formal; 4ª a comunicação entre culturas torna possível o reconhecimento, no âmbito de cada cultura particular, de valores transculturais, isto é, reconhecidos e realizados em diferentes culturas.

Assim como um relativismo cultural conduz a consequências inaceitáveis para quem queira preservar uma ordem racional, a hipó-

⁴⁷ Cf. *ibid.*, p. 53 ss.

⁴⁸ Cf. Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*. Ed. Paidós, México/Buenos Aires/Barcelona, 1998, pp. 142-143.

tese contrária — a existência de valores universais cognoscíveis com independência das culturas particulares —, resulta contraditória. Na verdade, “aqueles que pretendem que a experiência do outro — individual ou colectivo — é por essência incomunicável, e que doravante é impossível, culpável mesmo, querer elaborar uma linguagem na qual as experiências humanas mais afastadas no tempo e no espaço se tornarão, ao menos para parte, mutuamente inteligíveis, refugiam-se num novo obscurantismo”⁴⁹. Nenhuma cultura e nenhuma política poderão vangloriar-se de um acesso directo à universalidade; mas trata-se de um “universal oculto”, como o Deus dos jansenistas⁵⁰. Todas as culturas trazem, pois, a marca duma inspiração e duma aspiração ao universal, sem as quais — os totalitarismos e as guerras do século XX bem o mostraram — tanto a cultura como a política estão expostas aos desvios mais monstruosos. Haverá que evitar a via duma “universalização por uniformização” imposta, para nos aproximarmos do modelo duma “universalização dialéctica”, de índole democrática⁵¹; quer dizer, o núcleo de valores comuns encontrados por negociação privilegia as diferenças que tendem a ser compatíveis.

9. Compreender o outro como sujeito a partir da sua própria figura do mundo, não implica compartilhá-la nem tão pouco deixar de o julgar a partir da nossa própria cultura; mais ainda, não podemos prescindir de julgar o outro segundo os nossos próprios valores e razões, a menos que nos convertamos à cultura do outro e abandonemos a nossa. Por isso, compreender uma cultura alheia não é incompatível com o facto de julgarmos superiores as crenças e atitudes que correspondem à nossa figura do mundo. Compreender as outras culturas obriga-nos a considerar os seus membros como sujeitos perante quem se configura o mundo de modo distinto do nosso. Se queremos tratá-los como sujeitos, isso obriga-nos a não lhes impormos a nossa matriz cultural; contudo, não nos obriga a deixarmos de aderir às nossas crenças e valores, segundo os critérios da nossa própria visão do mundo. Ambas as obrigações — a de respeitar o outro como sujeito da

⁴⁹ C. Lévi-Strauss, *L'identité* (Seminário dirigido por C. Lévi-Strauss). Grasset, Paris, 1977, p. 10.

⁵⁰ Pierre Hassner, “Vers un universalisme pluriel?”. *Esprit*, 187 (Dezembro 1992): 112.

⁵¹ Cf. C. Camilleri, “L'universalisation par l'interculturel”. *Raison Présente*, 122 (1997): 31.

sua própria cultura e procurar que compartilhem os valores da nossa —, só podem justificar-se no âmbito da nossa cultura.

O relativismo cultural tem a tendência a reduzir a moral duma cultura aos usos e costumes estabelecidos na sociedade, transmitidos pela educação e tradição e aceites sem dissenso pela maioria. Tende a caracterizar uma cultura pela sua moral positiva, vigente numa sociedade: no fundo, o que Hegel chamava *Sittlichkeit*. Creio que se trata de um reducionismo abusivo. Contudo, em qualquer cultura, frente à moralidade positiva há a possibilidade duma “moral crítica”, susceptível de pôr em questão as normas e valores comumente aceites; não se vê como a possibilidade de *crítica moral* não se consideraria própria de cada cultura, tal como a moral positiva. Em cada uma se verificam versões e interpretações diferentes acerca do que deve pautar a conduta colectiva; umas podem receber aceitação geral ou ser impostas por um poder estabelecido, outras, ao invés, dissentem (discordam) das convenções estabelecidas e, finalmente, da estrutura de poder; todavia, ambas formam parte da dinâmica da mesma cultura.

Uma cultura não é uma maneira uniforme de vida, estabelecida de uma vez e para sempre, mas está transida de conflitos permanentes, entre o que é aceite pela maioria e as razões e valores que uma minoria crítica propõe, sem abandonar por isso as crenças básicas dessa cultura. Ora, não há moral vigente sem possibilidade de *dissidência* dessa moral; não há pensamento reiterativo de crenças convencionais sem a sua contrapartida: um pensamento disruptivo das ideologias estabelecidas. Toda a cultura apresenta uma tensão constante entre os ideais projectados não realizados e os valores reiterados dia após dia. Cada cultura compreende critérios de racionalidade internos pelos quais, sem abandonar os pressupostos duma determinada figura do mundo, podem submeter-se a crítica as crenças teóricas e valorativas vigentes, bem como as formas de vida praticadas. Toda a reforma radical se fez no seio duma cultura; a cultura ocidental, por exemplo, compreende a moral burguesa e as formas de dominação social aceites por convenção, mas também as distintas versões de morais críticas e de atitudes dissidentes; a cultura do Islão é o integrismo tradicional, tal como os programas ilustrados e democráticos que o combatem em nome do próprio Islão; as culturas das etnias indígenas da América compreendem as atitudes misoneístas de refúgio da tradição herdada, mas também os esforços de progresso de muitos dos grupos.

A identidade de um povo não é algo dado, mas a imagem que um povo se forma de si mesmo; esta transforma-se segundo as cir-

cunstâncias históricas; do mesmo modo, não é a mesma em todos os sectores da sociedade, e imagens distintas de si podem coexistir numa mesma cultura. A identidade não é um conjunto de características peculiares por descobrir, mas uma representação ideal para projectar; não é algo consumado, transmitido pela tradição, mas um projecto, renovado em cada momento, pelo qual se interpreta o passado para lhe conferir um sentido em função de fins escolhidos. Na verdade, a tradição não só transmite valores actualmente aceites, mas também valorações originárias perdidas ou esquecidas; compreende não só um legado de ideias e comportamentos, mas também critérios para pôr em questão esse legado e transformá-lo seguindo possibilidades abertas por novas escolhas. Então, se o Estado nacional está obrigado à homogeneização numa sociedade democrática, as etnias minoritárias deveriam estar abertas à mudança. Este é o “princípio da dinamização”⁵². Na verdade, uma mudança dinâmica, não imposta, só pode efectuar-se na base da própria cultura; isto torna-se possível porque toda a cultura contém a possibilidade de atitudes e crenças disruptivas das vigentes.

Tal como ensinam as éticas discursivas, querer convencer implica argumentar; argumentar entre dois ou mais sujeitos só é possível se existe uma base comum reconhecida pelos interlocutores, susceptível de os pôr de acordo. Para que duas culturas comuniquem, por outra via que não seja a da violência, é mister que se compartilhe uma base mínima comum. Dado tratar-se de sujeitos de diferentes culturas, essa base só pode ser transcultural, e tem que estar presente nas distintas figuras do mundo que se contrapõem, tendo como pressuposto a satisfação dos bens básicos.

Para o comunitarista Taylor, “uma sociedade com objectivos colectivos fortes pode ser liberal, [...] desde que ela capaz de respeitar a diversidade, em especial, quando considera aqueles que não partilham dos objectivos comuns, e desde que possa proporcionar garantias adequadas para os direitos fundamentais. Concretizar todos estes objectivos irá provocar, sem dúvida, tensões e dificuldades, mas não é nada de impossível, e os problemas não são, em princípio, maiores do que aqueles que qualquer sociedade liberal encontra quando tem de combinar, por exemplo, liberdade com igualdade ou prosperidade com justiça”⁵³. Contudo, para além das “tensões e dificuldades” que

⁵² Cf. Luis Villoro, *op. cit.*, pp. 147-154.

⁵³ Charles Taylor, *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento* (1994). Instituto Piaget, Lisboa, 1998, p. 80.

Taylor reconhece, “o que está em jogo neste aspecto é algo muito mais radical desde a perspectiva da ética. Defender os direitos fundamentais — direitos individuais —, como o limite que não pode ser atingido em nome do direito dos povos, é uma maneira de aceitar, ainda que seja somente por convicção democrática, o *fim negativo* assinalado por Kant: o princípio da humanidade como fim em si mesmo; quer dizer, no sentido último da autonomia moral: do ser humano como vontade racional autolegisladora, não necessitada do consenso da comunidade”⁵⁴.

Neste aspecto, são cruciais as observações de Muguerza, quando afirma que o sentido da ética kantiana é a atribuição ao *indivíduo* da condição de protagonista moral por antonomásia, pois é a ele a quem se dirigem os imperativos categóricos de Kant, em qualquer das suas modalidades. “Consideremos, por exemplo, o imperativo que afirmava: “Age de tal modo que tomes a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, sempre como um fim ao mesmo tempo e nunca meramente como um meio”. Para pôr em prática este preceito, não necessitamos de chegar entre nós a nenhum acordo colectivo, tal como exige a ética comunicativa ou discursiva de Habermas, segundo a qual qualquer decisão eticamente racional deve proceder de, ou residir em, um *consenso* obtido mediante o exercício dialógico da racionalidade. Para impedir que o homem seja tratado mais como um meio do que como um fim, bastará que *cada um de nós* decida dizer “não” ante qualquer inclinação própria, ou qualquer convite alheio, a atentar contra a dignidade humana; como Kant viu bem, o homem enquanto *fim em si* não é um fim mais entre os que possamos propor conseguir com os nossos actos, mas um fim a conceber de modo puramente “negativo”; isto é, como algo contra o que “não se deve” actuar em nenhum caso.

A negativa em atentar contra a dignidade humana, tendo até como cenário o nosso século, atingiu o patamar de um “imperativo imoral” de alcance planetário, e, por isso, bem mereceria o nome — com a finalidade de o distinguir desses outros princípios ou imperativos morais que eram o da universalização e o da autodeterminação — de princípio ou *imperativo da dissidência*. O tenso equilíbrio entre universalidade e autonomia que, como afirmamos mais acima, mantinham aqueles dois outros princípios propenderá para o lado da auto-

⁵⁴ Fernando Salmerón, *Diversidad cultural y tolerancia*. Ed. Paidós, Barcelona, 1998, p. 57.

nomia, isto é, a autonomia para o *dissenso*, frente à universalidade de qualquer consenso que, em consciência — e não há outra consciência que a individual — julgemos imoral; tal autonomia — herdeira do “individualismo ético” de Kant —, deve manifestar-se hoje, antes de mais, como *capacidade de negação*“⁵⁵. Uma comunidade, grupo ou etnia que, para além da satisfação de bens básicos, imponha uma moral positiva sem possibilidade de dissidência, não é uma sociedade justa. Na racionalidade intercultural não há que pressupor, pois, uma grande lista de disposições universais; tal núcleo exige apenas uma “ética mínima”.

Não se deve confundir relativismo com pluralismo cultural; este, é a constatação neutral e descritiva de que há uma multiplicidade de sistemas culturais e de civilizações, cada qual com as suas peculiaridades que enriquecem o conjunto da humanidade. O pluralismo reconhece como positiva esta constelação de nações e culturas, que podem coexistir de maneira pacífica porque aceitam algumas normas universalmente válidas — os direitos humanos. Este tipo de pluralismo é tão mais necessário quanto vivemos uma era de “globalização estrutural e fragmentação cultural”. Então, se um dos lados da globalização é a crescente homogeneização de usos e costumes, o outro lado é sem dúvida ilustrado por um imenso e variado mosaico de culturas e civilizações, e esta é a mais forte imagem com que o planeta cada vez mais surge; e mais: as colectividades reivindicam de modo crescente a autonomia de seus próprios modos de vida. Daí que, a partir de sílabas dos termos “global” e “local”, haja quem proponha uma nova palavra — *glocal*. Na verdade, estes dois significados — global e local — quase se tornam as duas faces de um significante e de uma mesma realidade, de modo que um não existe sem o outro.