

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA POLÍTICA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

CIDADANIA: IGUALDADE OU DIFERENÇA?

**Três concepções de autonomia para discutir a tensão entre autonomia pessoal e
pertencença comunitária.**

Aluna: MARIA ELISA SILVEIRA DE CARO

Orientador: Prof. Dr. SÉRGIO COSTA

FLORIANÓPOLIS, SETEMBRO DE 2000



Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política
Universidade Federal de Santa Catarina
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Campus Universitário - Trindade
Caixa Postal 476
Cep: 88040-900 - Florianópolis - SC - Brasil
E-mail: ppgsp@cfh.ufsc.br

CIDADANIA: IGUALDADE OU DIFERENÇA?

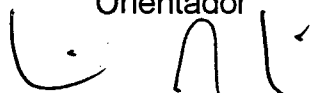
**Três concepções de autonomia, para discutir a tensão entre
autonomia pessoal e pertença comunitária.**

Maria Elisa Silveira de Caro

Esta Dissertação foi julgada e aprovada em sua
forma final pelo Orientador e Membros da
Banca Examinadora, composta pelos
Professores:



Prof. Dr. Sérgio Costa
Orientador



Prof. Dr. Héctor Ricardo Leis
Membro



Prof. Dr. Paulo José Duval da Silva Krischke
Membro



Prof^a. Dr^a. Ilse Scherer-Warren
Coordenadora

Florianópolis, SC, Outubro de 2000.

Aos meninos,

Caio e Thiago

Acordar da cidade de Lisboa, mais tarde do que as outras,
Acordar da Rua do Ouro,
Acordar do Rocio, às portas dos cafés,
Acordar.
E no meio de tudo a gare, que nunca dorme,
Como um coração que tem que pulsar através da vigília e do sono.

Toda a manhã que raia, raia sempre no mesmo lugar,
Não há manhãs sobre cidades, ou manhãs sobre o campo.
à hora em que o dia raia, em que a luz estremece a erguer-se.
Todos os lugares são o mesmo lugar, todas as terras são a mesma,
E é eterna e de todos os lugares a frescura que sobe por tudo

Uma espiritualidade feita com a nossa própria carne,
Um alívio de viver de que o nosso corpo partilha,
Um entusiasmo por o dia que vai vir, uma alegria por o que pode acontecer de bom,
São os sentimentos que nascem de estar olhando para a madrugada,
Seja ela a leve senhora dos cumes dos montes,
Seja ela a invasora lenta das ruas das cidades que vão leste-oeste,
Seja.

A mulher que chora baixinho
Entre o ruído da multidão em vivas...
O vendedor de ruas, que tem um pregão esquisito.
Cheio de individualidade para quem repara...
O arcanjo isolado, escultura numa catedral,
Siringe fugindo aos braços de Pã,
Tudo isso tende para o mesmo centro,
Buscar encontrar-se e fundir-se
Na minha alma.

Eu adoro todas as coisas
E o meu coração é um albergue aberto toda a noite.
Tenho pela vida um interesse ávido
Que busca compreendê-la sentindo-a muito.
Amo tudo, animo tudo, empresto humanidade a tudo,
Aos homens e às pedras, às almas e às máquinas,
Para aumentar com isso a minha personalidade.

Pertenço a tudo para pertencer cada vez mais a mim próprio
E a minha ambição era trazer o universo ao colo
Como uma criança a quem a ama beija.
Eu amo todas as coisas, umas mais do que as outras,
Não nenhuma mais do que outra, mas sempre mais as que estou vendo

Do que as que vi ou verei.
Nada para mim é tão belo como o movimento e as sensações.
A vida é uma grande feira e tudo são barracas e saltimbancos.
Penso nisso, entorneço-me mas não sossego nunca.

Dá-me lírios, lírios
E rosas também.
Dá-me rosas, rosas,
E lírios também,
Crisântemos, dalias,
Violetas, e os girassóis
Acima de todas as flores...

Deita-me às mancheiras,
Por cima da alma,
Dá-me rosas, rosas
E lírios também...

Meu coração chora
Na sombras dos parques,
Não tem quem o console
Verdadeiramente,
Exceto a própria sombra dos parques
Entrando-me na alma,
Através do pranto.
Dá-me rosas, rosas
E lírios também...

Minha dor é velha
Como um frasco de essência cheio de pó.
Minha dor é inútil,
Como uma gaiola numa terra onde não há aves,
E minha dor é silenciosa e triste
Como a parte da praia onde o mar não chega.
Chego às janelas
Dos palácios arruinados
e cismo de dentro para fora
Para me consolar do presente.
Dá-me rosas, rosas,
E lírios também...

Mas por mais rosas e lírios que me dês,
Eu nunca acharei que a vida é bastante.
Faltar-me-á sempre qualquer coisa,
Sobrar-me-á sempre de que desejar,
Como um palco deserto.

Por isso não te importes com o que eu penso,
E muito embora o que eu te peça
Te pareça que não quer dizer nada,
Minha pobre criança física,
Dá-me das tuas rosas e dos teus lírios,
Dá-me rosas, rosas,
E lírios também...

ÁLVARO DE CAMPOS (Fernando Pessoa)

Agradecimentos

Agradeço ao professor Dr. Sérgio Costa pelo incentivo, por ter sido sempre muito solícito e atento e, principalmente, por ter me ensinado muito.

Agradeço ao meu marido Basilio pela tolerância, por ter sido afetado e sentido, profundamente, as mudanças ocorridas em minha vida, em nossas vidas.

Agradeço à amiga Lúcia por ter me ajudado na nobre tarefa de dividir as responsabilidades de uma casa com crianças.

Agradeço às amigas Ivana, Betina e Maricília por não terem deixado de se comunicar com carinho, apesar da minha ausência e da distância nestes anos todos.

Agradeço aos professores doutores Héctor Ricardo Leis e Franz Josef Brüseke por terem sido bons amigos durante o curso.

Agradeço aos amigos da filosofia Denilson, Jaimir e Gabriel pelo reconhecimento, incentivo e pelas sugestões que fizeram ao meu trabalho.

Agradeço às amigas do mestrado Enis, Ana Lúcia e Ana Cláudia pelo companheirismo, apoio e força.

Agradeço às secretárias Albertina e Fátima por terem estado sempre dispostas a ajudar.

Agradeço aos meus irmãos Paulo Sérgio e Maria Paula, bem como aos meus cunhados Vítor, Richard, Eleny e Helena pela torcida.

Agradeço aos meus pais Sérgio e Sirley, mestres de todos os mestres, por tudo o que me ensinaram.

RESUMO

O conceito de cidadania traz em sua própria formulação uma tensão entre o ideal de autonomia pessoal e o de pertença a uma comunidade cultural ético-política. Esta tensão se desdobra em outras: direitos humanos e soberania popular, interesses e solidariedade, autonomia privada e autonomia pública entre outras. As questões que envolvem a discussão acerca da cidadania têm importância crucial para pensar os problemas da convivência coletiva, da natureza política, da democracia, da sociedade justa no contexto das sociedades modernas complexas e diferenciadas, marcadas pelo pluralismo de formas de vida cultural e a individualização dos planos de vida pessoais.

Esse problema foi analisado nas perspectivas liberais de John Rawls e Will Kymlicka e comunitaristas de Charles Taylor e Michael Walzer, sendo que ambas não conseguem resolver adequadamente a questão por privilegiarem em demasia um dos pólos da tensão em detrimento do outro. Os liberais privilegiam a autonomia privada enquanto os comunitaristas as relações de pertença comunitária.

O objetivo deste trabalho é analisar se e como a concepção intresubjetiva da cidadania, tal como formulada por Jürgen Habermas pode apontar para modos de apaziguar essa tensão no interior da normatividade do estado de direito e na concepção de democracia deliberativa.

Habermas acredita poder articular um conceito intersubjetivo de cidadania que permita pensar temas como a legislação racional, legitimidade democrática, política participativa e autodeterminação dos cidadãos livres e iguais, sem que estes temas impliquem, necessariamente, indiferença em relação a questões que jamais emudecem no mundo da vida. Temos assim um conceito de cidadania que se mantém aberto aos problemas e dilemas da vida cotidiana dos cidadãos. E seu objetivo é o de demonstrar que a concepção intersubjetiva de cidadania deve pressupor a co-originalidade entre a autonomia privada e a autonomia pública. A idéia que está por traz desta ligação interna entre os dois tipos de autonomia é a de que os indivíduos aos quais os direitos se destinam são ao mesmo tempo autores destes direitos.

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1

1. Cidadania, autonomia e democracia: entre o universalismo e o contextualismo. 01
2. T.H.Marshall e a cidadania tripartite. 10
3. O surgimento dos conflitos contemporâneos. 17
4. O debate: liberais, comunitaristas e a alternativa de Habermas. 19
5. Outra alternativa? Boaventura de Sousa Santos e os direitos humanos multiculturais. 23

CAPÍTULO 2

1. Moralidade política liberal, autonomia privada e concepção individualista de cidadania. 24
2. John Rawls e a tentativa de resposta à objeção comunitarista. 29
3. Will Kymlicka: para além da visão política de Rawls. 42

CAPÍTULO 3

1. Os comunitaristas, autonomia pública e concepção cívica de cidadania. 48
2. Michael Walzer e a Tolerância. 51
3. Charles Taylor e a Política de Reconhecimento. 61
4. Tolerância ou reconhecimento? 68

CAPÍTULO 4

1. Em busca de alternativas às respostas liberais e comunitaristas para a (re)construção da cidadania. 70
2. Jürgen Habermas: uma concepção intersubjetiva da cidadania. 71
3. Boaventura de Sousa Santos: A política dos direitos humanos como uma política cultural. 83

CONCLUSÃO 90

BIBLIOGRAFIA 96

CAPÍTULO 1

1. Cidadania, autonomia e democracia: entre o universalismo e o contextualismo.

Ao pretendermos trazer à discussão o sentido do termo “cidadania”, devemos primordialmente lembrar que não se trata em nenhum momento de uma tarefa fácil e nem mesmo que o simples ato de pesquisa nos venha a fornecer respostas precisas e unânimes acerca do que este conceito pode representar. Isto vem do fato de percebermos a existência da cidadania não apenas como um conceito “em si mesmo” – isto é, não meramente em seu aspecto jurídico-formal – e sim de haver um “estado de espírito” que a represente (elemento subjetivo presente em sua formulação), querendo dizer: cidadania é algo que está para além da básica percepção humana de consolidação de direitos e deveres que garantam a plena autonomia individual em uma comunidade particular e de uma ação que mantenha o convívio social em bases equilibradas. Por conta disso, nosso principal objetivo é saber se há alternativas para a tentativa de resolução da tensão existente entre os interesses individuais e as exigências de direitos das comunidades particulares. Em outras palavras, há como equilibrar a tensão entre autonomia pessoal e pertença comunitária reunindo ambos os interesses e traduzindo-os em direitos de cidadania nas sociedades democráticas multiculturais contemporâneas?

O contexto das sociedades democráticas modernas, marcado pelos conflitos e divergências que o ideal moderno fez florescer através de seu típico aspecto de “desdobramento da realidade”¹, tais como: a bipolaridade da moral, a fragmentação ocorrida na esfera do conhecimento entre a ciência, a filosofia e a arte e a separação entre a razão e o sentimento, nos demonstra que a formação destas sociedades foi conduzida em sua essência por valores contrastantes entre: indivíduo e comunidade, autonomia e pertença, autenticidade e igualdade, autorealização e bem comum, hierarquia e emancipação, sujeito e Estado, subjetividade e cidadania². Desta forma, a noção de cidadania vem exercendo uma função fundamental: a de promover discussões acerca do

¹Expressão utilizada por HANNAH, Arendt. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

que poderia ser, em termos aceitáveis, o equilíbrio solidário entre os indivíduos e a comunidade, tentando definir o equilíbrio das relações de convivência, possibilitando a integração social e colocando em harmonia a ação do Estado com a participação ativa de seus cidadãos.

Quando nos reportamos à noção de cidadania é importante lembrar a consideração apontada por Walzer³, por exemplo, que associa as responsabilidades dos cidadãos com a manutenção da própria democracia, demonstrando que o indivíduo só é considerado como cidadão no momento em que se filia a uma comunidade particular e através desta “pertença” (membership) poderá comandar a formação de demandas legítimas e democráticas que estabelecerão, assim, a condição necessária à própria democracia. Podemos lembrar também de Touraine⁴ que é ainda mais enfático quando afirma: “não há cidadania sem a consciência de filiação a uma coletividade política e que a democracia se apoia na responsabilidade dos cidadãos de um país”, ligando desta forma o termo cidadania ao Estado nacional.

Apesar de grande parte dos teóricos políticos aceitarem a idéia de que a cidadania é parte essencial da moderna noção de sociedade, não nos parece prevalecer, entre eles, um consenso sobre qual a forma mais apropriada de se pensar e considerar este conceito (cidadania não é uma categoria social, é um conceito derivado, é uma expressão, uma condição e está ligado à própria noção de Estado. Portanto é uma condição política). Constatamos que ele envolve inúmeros componentes e a cada um deles podemos associar diferentes modos de pensar a própria constituição da sociedade.

Uma rápida olhada nos principais periódicos e livros publicados em ciências humanas e filosofia, nas últimas décadas, permite-nos facilmente constatar que a retomada vigorosa das reflexões normativas sobre as relações entre a moral, o direito e a política passa pela revisão dos conceitos sobre os direitos humanos, a democracia, o mercado, a sociedade civil e o Estado. Constatamos, então, que nestas novas discussões as questões que envolvem a tensão antiga e permanente sobre os interesses dos indivíduos e as reivindicações por direitos das comunidade se tornam uns de seus traços mais

²)SANTOS, Boaventura de Sousa. -“Subjetividade, cidadania e emancipação”. In: *Pela Mão de Alice: O social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez. 2ed. 1996, cap. 9.

³WALZER, Michael. “Spheres of Justice. A defense of Pluralism and Equality”, apud TOURAINE, Alain. *O Que é Democracia*. Rio de Janeiro: Vozes, 1996, p.93.

⁴TOURAINE, Alain. *O Que é Democracia*. Idem, p.93.

característicos. As discussões e controvérsias acadêmicas têm sido especialmente frutíferas, revolvendo velhas dúvidas e dando espaço ao surgimento de novas. “Novos problemas tomaram o lugar das velhas querelas”⁵. Isso se dá de tal maneira que os questionamentos se estendem ao ponto de por em xeque os próprios fundamentos normativos e teóricos da modernidade ocidental. As noções constitutivas da autocompreensão normativa da modernidade, bem como da própria sociabilidade moderna – tais como, a racionalidade, a subjetividade, a solidariedade, a liberdade, a igualdade, e aquelas que nos interessam em especial, a autonomia e a cidadania, conceitos fundantes da própria noção de política e democracia –, entram em desacordo e passam a ser questionadas.

Contraposições relativistas e contextualistas erguem-se frente ao universalismo e racionalismo iluminista evidenciando uma “crise de legitimação do capitalismo avançado”⁶, procurando desvendar o aspecto unilateral, homogeneizante e excludente da pretensão moderna de configurar as instituições político-jurídicas a partir de uma perspectiva moral imparcial e de ideais universalmente válidos. Os argumentos contextualistas e relativistas visam afirmar a importância que há na consideração e no reconhecimento, de um lado, dos particularismos, das tradições e dos valores compartilhados nas diversas formas de vida culturais; de outro lado, na necessidade de reconhecer as diferenças e o surgimento de novas diferenças. Essa é uma das controvérsias que está no cerne do debate entre liberais e comunitaristas⁷.

⁵ HABERMAS, J. III- Cidadania e Identidade Nacional (1990). In: *Direito e Democracia entre facticidade e validade II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

⁶ WHITE, Stephen. *Razão, Justiça e Modernidade: a obra recente de Jürgen Habermas*. Tradução: Márcio Pugliesi. São Paulo: Ícone, 1995, p.13.

⁷ O debate contemporâneo sobre as relações existentes entre a ética, direito e política ganha mais densidade nos anos 80 quando alguns autores comunitaristas (M. Sandel, A. MacIntyre, M. Walzer, C. Taylor) passam a publicar algumas críticas à teoria da justiça de John Rawls, um dos mais representativos do pensamento liberal. Este debate tem vários níveis. As críticas comunitaristas levaram os liberais a reformular suas propostas durante toda a segunda metade da década de 80 e, ao início dos anos 90, ingressa nesta discussão Jürgen Habermas, que não sendo classificado nem como um liberal, nem como um comunitarista tenta dialogar com os dois lados, na pretensão de enfrentar, juntamente com os outros, o árduo trabalho de formular um ideal de justiça que concilie os diversos ideais da modernidade, particularmente marcada pelo pluralismo de concepções de bem. Podemos perceber que estes autores contemporâneos debatem entre si mas ao mesmo tempo não abandonam o diálogo com os clássicos. Rawls e Habermas demonstram a influência do pensamento kantiano, já em Walzer e Taylor se evidencia a contribuição de Hegel. E, se quisermos estender as clássicas referências, devemos lembrar que Marx, Weber e Freud (dentre outros) compõe este universo. Este debate hoje se espalhou à outros temas interligados e, mais do que isto, vemos que ele é discutido por autores norte americanos, alemães, portugueses e espanhóis, ou seja transcendendo barreiras geográficas.

O conceito de cidadania, que é uma das formas de institucionalização dos ideais modernos, não escapa ao crivo de análises e revisões e constitui-se num dos pontos mais polêmicos do debate entre liberais e comunitaristas. É necessário lembrar que não se trata, evidentemente, apenas de um debate teórico. O interesse em torno da cidadania deve-se também a acontecimentos recentes, marcados pela falta de participação e ausência de responsabilidades políticas com que os cidadãos têm tratado os assuntos públicos e este processo vem sendo percebido política e socialmente: “a crônica dependência dos programas de bem-estar nos Estados Unidos, o ressurgimento dos movimentos nacionalistas do Leste da Europa, as tensões criadas por uma população crescentemente multicultural e multirracial na Europa Ocidental e nos EUA, ao fato de ter ocorrido um assalto ao Estado de bem-estar na Inglaterra thatcheriana, o fracasso das políticas de meio ambiente fundadas na cooperação voluntária dos cidadãos”⁸, o fortalecimento dos movimentos feministas, o processo de (re)democratização da América Latina, o avanço das políticas liberais, a integração dos mercados na Europa, na América do Norte e América do Sul. Tais acontecimentos recolocaram na pauta das discussões políticas e na agenda pública questões como: O que é ser cidadão hoje? Quem é cidadão? Como podemos atribuir legitimamente direitos uns aos outros respeitando os anseios de liberdade e igualdade de cada indivíduo? Como os apelos pelo reconhecimento das particularidades e das diferenças podem ter sua validade assegurada pela cidadania? Quais ideais normativos devem orientar a configuração institucional da cidadania? A cidadania é ou não capaz de incluir de forma igualitária e livre todos os grupos sociais e culturais que ainda se sentem excluídos? O problema se resume a saber se os princípios universalistas, que formam o núcleo normativo do Estado democrático de direito, são ainda moralmente apropriados para orientar a configuração institucional de um ideal de cidadania capaz de lidar tanto com as pretensões particularistas de reconhecimento social e legal de formas de vida tradicionais, quanto com as reivindicações pelo reconhecimento das diferenças e os anseios de liberdade dos indivíduos.

Essas questões se impõem porque o próprio conceito de cidadania parece trazer em si essa tensão: “ O conceito de cidadania parece integrar as exigências de justiça e de pertença comunitária (...) O conceito de cidadania está intimamente ligado, por um lado, à idéia de direitos individuais e, por outro, à noção de vínculo com uma comunidade

⁸ KYMLICKA, Will ; NORMAN, Wayne. *El retorno del ciudadano: una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía*. Cuadernos del CLAEH, v.20, n.75, 1996, p.82.

particular”⁹. Ao mesmo tempo acredita-se que o exercício da cidadania também pode trazer a solução desta tensão à medida que pode interligar-se com os ideais abrangentes da autonomia – que implica a realização das liberdades negativas e positivas – e da democracia. Consequentemente, o questionamento da cidadania leva também a uma revisão dos conceitos de autonomia e de democracia que lhe são estreitamente complementares. Afinal, se o processo de validação dos direitos, que no Estado constitucional moderno, assenta-se na efetivação do ideal de autonomia dos indivíduos-cidadãos por meio do reconhecimento e proteção dos direitos subjetivos fundamentais e dos processos políticos democráticos, questionar a idéia de cidadania implica também reexaminar os sentidos da política e da democracia num regime constitucional, bem como o modo mais adequado de interpretar o ideal de autonomia nas sociedades modernas.

A cidadania sempre foi um conceito que se prestou à definição entre aqueles que são e aqueles que não são membros de uma sociedade comum. Por um longo período de tempo esta noção se manteve e foi convencionalmente compreendida como um conjunto de garantias político-jurídicas que constitui uma comunidade política, possibilitando a convivência entre as diferenças numa mesma associação política de cidadãos livres e iguais. Tal convivência, mediada pela cidadania, deveria expressar uma autodeterminação moral e política dos seus cidadãos.

A função do conceito de cidadania é articular em três dimensões (política, social e cultural) o sentido de uma harmonização das diferenças entre cidadãos, de modo tal que possam conviver numa mesma associação política. Seu sentido passa a estar intimamente vinculado às concepções de autonomia e de ação política democrática. Segundo Bobbio¹⁰, consideramos por democrático o sistema de poder no qual as decisões coletivas, isto é, as decisões que interessam a toda a coletividade, são tomadas por todos os membros que a compõem. Porém sabemos que há modos distintos de interpretar as articulações entre cidadania, autonomia e democracia, como pretendemos discutir no decorrer deste trabalho.

- Se tomarmos a cidadania em sua dimensão política vemos que ela deve (ou deveria, em tese) assegurar a autonomia dos cidadãos ao concretizar, num conjunto de direitos subjetivos fundamentais, um modo de organização vertical da sociedade, explicitando as

⁹ KYMLICKA, Will; NORMAN, Wayne. *Idem*, p.82

¹⁰ BOBBIO, Norberto. *Qual Socialismo? Discussão de uma alternativa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 3ª edição, 1987, p.80.

formas de participação e os critérios de legitimação da dominação política e do exercício do poder político. Ela seria uma forma de estabelecimento de quem e de que maneira poder-se-ia dar a participação dos cidadãos nos processos de decisão coletiva e formulação de políticas públicas, e no próprio estabelecimento de instituições políticas e normas político-jurídicas. Pois o exercício da cidadania não inclui apenas as liberdades negativas que asseguram diversas formas de privacidade e interioridade, mas também as liberdades positivas tipicamente democráticas de livre expressão, reunião, associação e de participação política, de deliberação e de tomada de decisão coletiva, que permitem às pessoas dar uma solução livre e igualmente consentida, ainda que sempre provisória e passível de revisão, ao problema do exercício do poder e da dominação política. É claro que a questão de quem está apto a exercer a cidadania e em que termos o faz, ultrapassa o âmbito legal e formal dos direitos reconhecidos como sendo direitos de cidadania. Isto porque o problema, particularmente na sociedade brasileira, é centrado muito mais em questões de capacidades não-políticas dos próprios cidadãos, e dos recursos sociais que estes têm acesso ou mesmo já dominam, para conferirem validade e realidade efetiva a tais direitos, do que da simples constatação formal da existência dos mesmos. No caso, por exemplo, de uma sociedade estar sustentando um sistema político igualitário mas, na prática, estar dividida por condições econômicas, culturais, étnicas, religiosas e sexuais desiguais, poderá estar promovendo um maior grau de desigualdade.

Embora a cidadania seja, de um modo geral, muito mais percebida como sendo uma questão política, em certos aspectos se faz necessário refletir também para além de sua dimensão puramente política e, neste sentido, devemos passar a considerá-la também em sua forma social e cultural. Afinal, a prática cidadã é permeada por alguns questionamentos que fogem ao contorno explicativo do que comumente chamamos de política, isto é, o âmbito político institucional. Se considerarmos a cidadania como forma de sociabilidade passamos a discuti-la não apenas nos termos de uma organização vertical entre os cidadãos, mas em termos de inclusão e exclusão e também de definição de condições de existência e relações recíprocas entre as pessoas. Em sua dimensão social a cidadania proporciona formas horizontais de sociabilidade numa estrutura de reconhecimento intersubjetivo e de integração social. É nela que se evidenciam quais semelhanças e diferenças são consentidas e podem, de alguma forma, ter relevância pública e serem incorporadas ao código político-jurídico. Ao estabelecer as semelhanças e diferenças num ordenamento jurídico, a cidadania é capaz de traduzir uma situação de

autocompreensão cultural da sociedade, que muda, é claro, ao longo da história. Isso porque há uma tensão normativa que habita de modo permanente a noção de cidadania. Como afirmamos anteriormente, de um lado, a cidadania tem de assegurar os direitos subjetivos fundamentais e as exigências universalistas da justiça; de outro lado, tem de expressar algum senso de solidariedade e de pertença comunitária. Um exemplo dessa tensão pode ser vista nos movimentos e nas lutas por reconhecimento que mostraram a falibilidade que havia na autocompreensão que a sociedade tinha de si mesma, indicando que este conceito nos exige uma cautelosa revisão.

• O conceito de cidadania em sua concepção convencional nos remete à revisão do próprio conceito de liberdade, de autonomia e, simultaneamente, à idéia de democracia. “Se o poder está estreitamente associado à liberdade”, como nos lembra Bobbio¹¹, e se esta liberdade pode ser interpretada de formas distintas, como pensar o poder? Como devemos considerar, então, o ideal de autodeterminação, se é dele que deriva-se a idéia de democracia? O próprio vigor e vitalidade das democracias modernas, além de uma estrutura básica pautada por critérios de justiça, depende também do exercício da cidadania, das atividades e relações entre os cidadãos diferentes entre si, com aspirações, valores e planos de vida distintos. A democracia depende, de certo modo, das atitudes dos cidadãos, de

seu sentimento de identidade e sua maneira de perceber o vínculo potencialmente conflitivo entre sua identidade nacional, regional, étnica ou religiosa; sua capacidade de tolerar e trabalhar conjuntamente com indivíduos diferentes; seu desejo de participar no processo político com o propósito de promover o bem público e sustentar autoridades controláveis; sua disposição a autolimitar-se e a exercer a responsabilidade pessoal em seus direitos econômicos, assim como nas decisões que afetam sua saúde e o meio ambiente. Na ausência de cidadãos que possuem estas qualidades, as democracias se tornam difíceis de governar e até instáveis.¹²

A maneira como os cidadãos exercem ou não a sua cidadania têm implicação direta na organização da sociedade, sua prática torna-se consequência do progresso dos direitos de cidadania. E foi Aristóteles, no terceiro livro da obra *Política*, que nos falou primeiramente desta constatação, a de que “tipos diferentes de comunidade política dão origem a diferentes formas de cidadania”. Logo, atribui-se a ele a primeira constatação de

¹¹ BOBBIO, N. *Qual Socialismo? Discussão de uma alternativa*1, op. cit., p.81.

que o termo cidadania está ligado ao sentido de *status*. Quando Aristóteles considera o cidadão está se referindo àquele indivíduo que participa diretamente, no espaço público da *àgora*, nas deliberações políticas e no exercício do poder. Este era o *status* do grupo que dirigia a cidade-estado. O cidadão apenas era livre na igualdade deste espaço político, no processo intersubjetivo de elaboração das normas coletivas. A liberdade dos antigos estava na partilha do poder através de uma participação ativa na esfera política, ou seja, era uma liberdade essencialmente pública e política (liberdade positiva). O indivíduo era considerado como ser político, tendo uma essência comunitária, e com isto, a cidadania tinha também uma configuração comunitária. Embora os cidadãos exercessem sua autonomia, seu poder de fazerem escolhas individuais, este exercício não pode ser visto como expressão da liberdade subjetiva e da autonomia privada. Trata-se, antes sim, de uma autonomia igualitária e de uma “individualidade” objetiva, cujas condições e limites eram dados pelos próprios espaços público-políticos de ação e deliberação dos cidadãos (regulados de forma jurídica) e pela pertença a uma comunidade. A igualdade cidadã, por sua vez, se baseava numa igualdade de um todo (coletivo), e era assegurada pelas leis publicamente legítimas. Para Aristóteles, a autonomia (autodeterminação moral dos cidadãos) expressa-se na igual participação dos cidadãos no espaço público da palavra e da ação, no qual é possível buscar intersubjetivamente, mediante a livre discussão e deliberação pública, estabelecer as normas e regras mais apropriadas à resolução de conflitos práticos e à regulação das relações de convivência. O conceito aristotélico de cidadania tinha como dimensão as cidades-Estado. Aristóteles inaugurou um sentido republicano de base ético-comunitarista que possibilitou mais tarde a Rousseau considerá-lo, ainda que de forma diferente dos antigos, como sendo o verdadeiro papel a ser exercido pelo cidadão, ou seja, a cidadania é percebida através da capacidade de uma comunidade ético-cultural de determinar-se a si própria.

Diferentemente dos antigos, no caso do Estado democrático moderno liberal, onde temos uma concepção privada de liberdade (liberdade negativa) e há uma idéia de assegurar espaços de ação subjetivos, livres da interferência do poder do Estado e de outros indivíduos, a base da cidadania está calcada na participação ou não do indivíduo no processo eleitoral, no sufrágio universal e na consideração de membro de uma comunidade civil baseada na lei. A igualdade dos modernos é uma igualdade formal entre os cidadãos considerados como indivíduos autônomos privados, capazes de escolher sua própria

¹² KIMLICKA, Will; NORMAN, Wayne. *Idem*, p.82.

concepção de vida digna. No caso do Estado moderno a concessão de cidadania para todos não implica, na prática, que tal *status* possa ser exercido plenamente por seus membros, pelo simples fato das múltiplas desigualdades tornarem esta cidadania ineficaz ou até mesmo inútil¹³. As dimensões dos modernos Estados territoriais os levam a ter um outro sentido sistêmico. Os indivíduos que se encontram em posição desfavorecida pelo sistema não conseguem participar na comunidade da cidadania à qual legalmente pertencem como membros. A extensão de um país pode afetar a importância política, que toca, distributivamente, cada indivíduo, o que não ocorria nas cidades-estado onde a vontade de cada membro tinha uma influência real. Segundo Constant¹⁴, “entre os antigos, o indivíduo, quase sempre soberano nas questões públicas, é escravo em todos os seus assuntos privados, e o indivíduo moderno, independente na vida privada, só é soberano em aparência”. Há uma transformação no sentido de liberdade, mas ambas necessitam estar amparadas numa linguagem que lhes dêem legitimidade – a linguagem do direito positivo. Para os modernos, a autonomia consiste na liberdade individual, nos direitos subjetivos fundamentais. Segundo Taylor:

A noção de um direito, também chamado de “direito subjetivo”, tal como desenvolvido na tradição legal do Ocidente, é de um privilégio legal visto como uma quase-posse do agente a quem é atribuído. Em princípio, esses direitos eram posses diferenciais: algumas pessoas tinham o direito de participar de certas assembléias, de dar conselhos ou de cobrar taxas em dado rio e assim por diante. A revolução na teoria do direito natural no século XVII consistiu em parte em usar essa linguagem dos direitos para exprimir as normas morais universais.¹⁵

O que vemos é que em ambas as concepções de cidadania – e, portanto, no exercício da autonomia e da política democrática – tanto dos antigos quanto dos modernos os direitos são fundamentais, estabelecem o *status* do cidadão. É num conjunto de garantias político-jurídicas que a autonomia dos cidadãos livres e iguais encontra articulação de seu sentido. O que muda é a ênfase, ora na liberdade como igualdade de participação política (os antigos) ora na liberdade como espaço de ação individual livre de

¹³ BARBALET, J.M. I - Teorias da Cidadania. In: *A Cidadania*. Tradução: M.F. Gonçalves de Azevedo. Lisboa: Estampa, 1989. p.13.

¹⁴ CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. In: *Filosofia Política*. I – Arquivo. L&PM Editora.

¹⁵ TAYLOR, C. *As Fontes Do Self. A construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola. 1997, p.25.

¹⁶ BOBBIO, N. *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro. Editora Campus Ltda. 9ª Edição, 1992, p.1.

constrangimentos (os modernos). Utilizando as palavras de Bobbio¹⁶, o sentido empregado à importância do direito no estabelecimento das regras de convivência: “A democracia é a sociedade dos cidadãos, e os súditos se tornam cidadãos quando lhes são reconhecidos alguns direitos fundamentais”.

Se a maneira como os indivíduos participam em suas atividades coletivas pode ter implicação direta na organização da sociedade, e se a ampliação dos direitos de cidadania traz consequências para as relações sociais dos cidadãos e dos não-cidadãos e para as instituições sociais e econômicas em que estão inseridos, podemos perguntar: O alargamento da participação na cidadania poderá ou não afetar a estrutura das relações entre pessoas de culturas, etnias, religiões, raças e sexos diferentes e então, reduzir as desigualdades? Ou ainda, há alguma forma de universalismo capaz de permitir o reconhecimento e inclusão das diferenças. Em que termos? Antes de entrar diretamente nesta questão – que pretendemos abordar a partir da análise do debate entre liberais, comunitaristas e Habermas – tentaremos, primeiramente, buscar nos argumentos de T. H. Marshall um maior entendimento sobre a constituição tripartite dos direitos de cidadania e a relação existente entre cidadania, classe social e *status*. E, através dela, compreender como este conceito pôde ser decomposto em três dimensões diferentes com base em instituições distintas. É importante perceber, no texto de Marshall, embora ele não estivesse necessariamente pensando nisso, como a concretização do ideal de cidadania em suas dimensões civil, política e social expressa-se também numa concepção do que é a autonomia pessoal, bem como da ação política democrática. O que nos leva a perceber que Marshall ultrapassa a idéia convencional de que a qualidade de membro de uma comunidade é predominantemente uma questão política entrando na idéia de uma questão social. Essa reconstrução da análise de Marshall nos permite observar com maior clareza como os conflitos contemporâneos acirram a tensão normativa inerente ao conceito de cidadania: ao lado do ideal de autonomia pessoal, emerge o ideal da pertença a uma comunidade cultural particular.

2. TH Marshall e a cidadania tripartite.

Nem sempre os direitos cidadãos tiveram uma configuração que distinguisse claramente as diferentes dimensões da cidadania. No princípio, enquanto as instituições permaneceram indiferenciada, os direitos se confundiam. Segundo T.H.Marshall:

...os direitos sociais do indivíduo igualmente faziam parte do mesmo amálgama e eram originários do *status* que também determinava que espécie de justiça ele podia esperar e onde podia obtê-la, e a maneira pela qual podia participar da administração dos negócios da comunidade à qual pertencia. Mas esse *status* não era de cidadania no moderno sentido da expressão.¹⁷

Quando T. H. Marshall se propôs a discutir a questão da cidadania, reafirmou haver, nesta noção, um sentido de *status* ao dizer que: “sociedades diferentes atribuirão direitos e deveres diferentes ao *status* de cidadão”, não havendo em sua argumentação um princípio universal que possa determinar os direitos e deveres de cidadania de forma geral. Na sociedade feudal, por exemplo, o *status* representava uma forma de desigualdade entre as pessoas, se constituía numa marca de diferenciação entre “classes”. Não havia uma uniformidade de deveres e obrigações entre nobres e plebeus e por isso também não havia nenhum princípio de igualdade capaz de colocar em xeque a legitimidade das desigualdades de classe. Claro, se não havia nenhuma idéia de igualdade não poderia tampouco haver o questionamento público das desigualdades. Já na fase das cidades medievais podemos encontrar alguns ensaios que antecederam princípios de cidadania baseados na igualdade, mas na verdade os direitos e deveres desta época se impunham estritamente em âmbitos locais, eram acordos entre os poucos que conviviam em locais específicos. O que difere fundamentalmente do sentido de cidadania moderno que historicamente se vincula a um sentido nacional.

O processo de fusão dos direitos e conseqüentemente de separação, separação no sentido funcional e fusão na dimensão geográfica (nação – no caso da Inglaterra), só ocorreu quando, no séc.XII, os direitos civis do indivíduo foram definidos e defendidos. A base deste direito transcendeu os costumes locais e se apoiou muito mais no direito consuetudinário do país, uma mudança dos direitos locais para uma concessão e consideração de forma geral. O parlamento passou a concentrar os poderes, os tribunais passaram a ser nacionais, exceto em algumas funções judiciais que mais tarde possibilitaram a criação dos chamados tribunais de justiça e, neste momento, os direitos sociais que estavam enraizados na participação local, nas vilas, cidades e guildas acabaram sendo dissolvidos, também por conseqüência das mudanças econômicas, até serem

¹⁷ MARSHALL, T.H. *Cidadania, Classe Social e Status* Rio de Janeiro: Zahar Editores. Biblioteca de Ciências Sociais, 1967 p.64.

eliminados. O único resquício de direito social, se é que podemos classificá-lo assim, foi a *Poor Law* (Lei dos Pobres).

As conseqüências deste duplo processo de fusão (nacional) e separação (em tribunais especializados) dos direitos, foram duas: primeira, a ocorrência do desligamento entre os três elementos de cidadania que abriu uma possibilidade para que cada um deles seguisse um caminho próprio baseado em princípios peculiares e, segunda, a de propiciar às instituições nacionais uma maior condição de especialização onde estas, por conseqüência, se distanciaram da vida dos grupos sociais por razões geográficas e por conta do tecnicismo a que foram submetidas. Ao cidadão comum restou a distância física e intelectual de todo o processo, impedindo-o de ter uma participação cidadã ativa na vida pública. Nos diz Marshall:

...A distância do Parlamento era devida ao tamanho de sua assembléia; a distância dos tribunais era devida aos tecnicismos do direito e de seu processo que fez com que o cidadão ordinário tivesse de lançar mão de especialistas para orientá-lo quanto à natureza de seus direitos para auxiliá-lo a obtê-los. Tem-se frisado repetidamente que, na Idade Média, a participação nos negócios públicos era mais um dever do que um direito... mas o resultado do processo duplo de fusão e separação era que o mecanismo que dava acesso às instituições das quais dependiam os direitos de cidadania tinha de ser montado novamente. No caso dos direitos políticos, a questão se cifrava ao direito de voto e à habilitação para candidatar-se ao Parlamento. No caso dos direitos civis, a matéria dependia da jurisdição dos vários tribunais, dos privilégios da profissão de advogados e, acima de tudo, da responsabilidade de arcar com as custas do litígio. No caso dos direitos sociais, o centro do palco é ocupado pela *Law of Settlement and Removal* e as várias formas do teste de meios. Todo esse aparato se combinava para decidir não simplesmente que direitos eram reconhecidos em princípio, mas também até que ponto os direitos reconhecidos em princípio podiam ser usufruídos na prática. (...) Quando os três elementos de cidadania se distanciaram uns dos outros, logo passaram a parecer elementos estranhos entre si. O divórcio entre eles era tão completo que é possível, sem distorcer os fatos históricos, atribuir o período de formação da vida de cada um a um século diferente...¹⁸

É passível de compreensão, por nossa parte, o por quê da consideração de que na Idade Média a participação dos cidadãos na vida pública ter sido muito mais voltada ao

cumprimento de deveres do que à fruição de direitos. Uma das características do Estado democrático moderno é a de uma inversão neste processo, como nos aponta Bobbio¹⁹, quando diz que a relação entre Estado e cidadão passou da prioridade dos deveres dos súditos à prioridade dos direitos do cidadão.

Quando T.H.Marshall afirma que as questões relativas à cidadania fogem das explicações puramente políticas, ele está se referindo à constatação de que algumas mudanças ocorridas na natureza da cidadania foram alcançadas através do conflito existente entre as instituições sociais e, não obstante, entre grupos sociais. A discussão de sua teoria da cidadania se torna relevante pois traz um aspecto importante: ela levanta a questão da relação entre cidadania e classe social, apoiando-se na tese de que o desenvolvimento das instituições da cidadania moderna (na Inglaterra) é coincidente com o aparecimento do capitalismo. O que poderia ser considerado um desenvolvimento anômalo, já que o capitalismo é apontado por criar boa parte das desigualdades de classe, e a cidadania, opostamente a isto, é um *status* onde seus membros compartilham direitos e deveres iguais.

Se o desenvolvimento, então, do capitalismo e da cidadania se deram de forma concomitante, se faz necessária uma melhor compreensão desta interação, a qual passa a ser – não necessariamente conflitante. Marshall afirma que os direitos de cidadania também são responsáveis pela concessão indireta de privilégios, como no caso dos direitos civis (que trataremos melhor sobre eles mais adiante neste capítulo) que auxiliaram a primeira fase do capitalismo.

Os direitos civis, antes mesmo de promoverem o capitalismo, foram responsáveis por colocarem em conflito um certo sistema de classes, pois feriram de forma definitiva os privilégios consuetudinários de classe do passado feudal, mas foram ao mesmo tempo responsáveis pela consolidação de outra forma de relação de classes, agora no contexto capitalista. Destruíram um sistema para fazerem surgir outro e dar apoio a este. As revoluções Francesa e Americana foram outro marco para a cidadania moderna, e com elas a constatação de que os progressos na forma de cidadania deixaram intactos algumas estruturas de classe.

¹⁸ MARSHALL, T.H. *Cidadania, Classe Social e Status*, op. cit., p.65-66.

¹⁹ BOBBIO, N. *A Era dos Direitos*, op. cit., p.3.

Marshall passa a caracterizar a cidadania traduzindo-a num conceito vinculado à posse legal de direitos aos indivíduos numa sociedade constituída por iguais, pressupondo para isto um Estado de bem-estar social, liberal democrático capaz de garantir tais direitos a todos os cidadãos. Tendo definido e classificado este conceito numa “tipologia de direitos tripartite”²⁰, ele demonstrou que os direitos dos cidadãos foram sendo institucionalizados gradativamente num período de pelo menos três séculos, a saber: os **direitos civis**, como liberdade pessoal, liberdade de palavra, pensamento e fé, o direito à propriedade e a concluir contratos válidos e o direito à justiça, apareceram na Inglaterra em princípios do séc. XVII estendendo-se por várias fases do séc. XVIII; os **direitos políticos** tais como o direito de voto e o direito ao acesso a cargo público apareceram já no séc. XVII, mas sua institucionalização só se deu nos séc. XVIII e XIX; e finalmente os **direitos sociais** que vão do direito ao bem-estar econômico e à segurança mínima, ao direito de participar inteiramente na herança social e a viver a vida de um ser civilizado, de acordo com os padrões prevaletentes na sociedade. Tais direitos sociais só foram incorporados no nosso século.

Para melhor compreendermos o significado da representação de tais direitos, a interpretação de Parsons²¹ é elucidativa. Segundo ele os **direitos civis** trazem em sua essência a tradição constitucional de “igual proteção perante a lei”, assegurando que os membros de uma comunidade devem gozar de certas liberdades básicas e que estes direitos tenham um predomínio sobre qualquer *status* ou interesse político em particular e ainda sobre qualquer componente social como riqueza ou pobreza. Os direitos civis são a institucionalização dos direitos considerados fundamentais dos indivíduos. Os **direitos políticos** demonstram o ingresso do cidadão na participação dos processos governamentais, como a possibilidade de ação na busca de metas sociais, o ganho por parte do indivíduo de possuir voz ativa na escolha de seus governantes (através do voto), influenciando as medidas políticas pela possibilidade da expressão de opiniões e apelos através de representações políticas exercidas por líderes, constituídos pelo direito de associação e formação de partidos políticos. Já os **direitos sociais** irão referir-se muito mais aos recursos e capacidades despendidos pelo Estado de colocá-los em vigor do que da

²⁰ Expressão utilizada por BENDIX, Reinhard. *Construção Nacional e Cidadania*. São Paulo: Edusp, 1996 (edição original: 1964), p.111.

²¹ PARSONS, Talcott. Cidadania plena para o Negro Americano? Um problema sociológico. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.8, n.22, jun.1993, p.37ss.

simples constatação de se constituírem em ganhos ou garantias de participação dos indivíduos em sociedade. Muito embora tais direitos sejam positivados, equivalendo a dizer que existam no ordenamento jurídico, com fonte constitucional, dependem, via de regra, da ação estatal com vistas a sua efetiva implementação, mediante medidas assistenciais tais como: programas sociais pelos esquemas de previdência, seguro desemprego, sistema de saúde e de educação, saneamento básico, entre outros. Percebemos que a má implementação de tais direitos pode permitir possíveis desigualdades sócio-econômicas entre os indivíduos considerados formalmente iguais, já que a falta de um destes recursos pode negar aos cidadãos oportunidades de autorealização²².

Os três elementos que constituem a cidadania, segundo Marshall, são definidos através de conjuntos específicos formados por direitos e instituições sociais, aquelas em que tais direitos podem ser exercidos. Isto nos vem demonstrar que ele considera que os direitos só têm sentido em contextos institucionais específicos e só podem se tornar realizáveis em condições materiais também singulares. Cada uma das partes que compõe a cidadania está vinculada a uma base institucional distinta, bem como a uma história também diferente.

Assim sendo, a parte civil da cidadania se compõe pelos direitos necessários à liberdade individual somados a instituição que se lhe associa diretamente, como o sistema judicial e a letra da lei. O elemento político da cidadania é a ligação do direito de participar no exercício do poder político com as instituições parlamentares. Já o social se constitui pelo direito ao nível de vida predominante e ao patrimônio da humanidade, realizados através dos serviços sociais e do sistema educativo. A associação dos direitos com suas respectivas instituições demonstra que não ocorreu entre eles uma evolução linear. Eram independentes, porém é sabido que os conjuntos de direitos se sobrepõem, ora se compondo, ora se opondo mas cada qual evoluindo ou se modificando sob os contornos institucionais a que se associam.

Segundo T. H. Marshall as mudanças na natureza da cidadania são atingidas através do conflito entre instituições sociais e possivelmente entre grupos sociais, o que afasta a consideração do desenvolvimento da cidadania como sendo conseqüente do desenvolvimento do Estado, ou seja, não está necessariamente ligada à noção liberal de

²² Sobre este ponto ver BENDIX, Reinhard. *Construção Nacional e Cidadania*, op. cit., p113.

que os direitos sociais e políticos são explicáveis em termos dos direitos de mercado e da propriedade privada, o que equivaleria dizer que estes outros seriam deriváveis dos direitos civis. Esta falsa noção de derivação de um em outros é que fez alguns teóricos tratarem a cidadania como uma evolução linear, perdendo, portanto, a idéia de independência entre a formação dos direitos cidadãos, bem como a noção de suas ligações com instituições distintas, ainda que eles estejam as vezes sobrepostos ou em complementação em algumas situações.

Os direitos civis não apenas estiveram em acordo com a primeira fase do capitalismo, como também auxiliaram no seu pleno desenvolvimento através dos mecanismos legais de proteção à propriedade privada e livre comércio. Ao assegurar contratos e o direito à justiça, os direitos civis foram responsáveis por manter a ordem da economia competitiva de mercado, dando a possibilidade, aos que possuíam tal direito, de realizar trocas no mercado com independência e auto-suficiência. Estes direitos cidadãos se prestaram à manutenção da própria desigualdade, o que prova que os direitos cidadãos podem ter sido usados para estabelecer desigualdades também. Já o surgimento dos direitos sociais e políticos através da concessão de novos direitos e o alargamento da participação cidadã nos assuntos políticos, respectivamente, tornaram a cidadania um elemento de impacto sobre o Estado e de conflito de princípios opostos entre as classes sociais. As lutas por igualdade de condições só ganham força e apoio neste segundo momento. Demonstrando que a cidadania impôs modificação ao sistema de classe, portanto, foi o exercício dos direitos de cidadania, baseado nos direitos sociais e políticos (por parte do movimento da classes trabalhadora, neste caso, através de sindicatos), e não por concessão do Estado ou do mercado, que ocorreram as mudanças sociais.

Através das observações de T. H. Marshall percebemos que ele considera as interações entre o desenvolvimento da cidadania e o sistema de classes. Mostra que esta relação algumas vezes antagônica contribui para a modificação de ambas. Ele entende a cidadania não somente pelo seu aspecto legal ou político mas também pela sua dimensão social. Sendo assim ele afirma que a cidadania inicialmente reforçou algumas desigualdades sociais e passou a ser considerada também em termos de conflito com o *status* e, não somente, nos termos onde se afigura uma diminuição da desigualdade de classes com o advento dos direitos sociais, mas sim em conflito com ela, tal conflito pode estar ligado à natureza e ao campo de ação dos direitos de cidadania.

3. Surgimento dos conflitos contemporâneos.

Nos debates políticos contemporâneos as questões sobre a cidadania tornaram-se alvo de muita discussão e controvérsia. Muito já se escreveu sobre pertença, direitos, deveres, inclusão e exclusão, aptidão para exercer a cidadania em maior ou menor grau e até sobre a inexistência da mesma em alguns casos. Muito já se especulou sobre seus fundamentos básicos, se éticos ou se morais, se ambos e simultâneos ou se ausentes. Questionamentos sobre a compatibilidade ou não entre a soberania do povo e os direitos humanos universais são, então, uma outra constante nas pesquisas e discussões acadêmicas. Os direitos de cidadania sempre visaram organizar a convivência social interna de cada país para que os indivíduos, ou comunidade de indivíduos, minimizassem os seus conflitos. O que queremos neste momento é mostrar que os enfoques estão se ampliando para além das fronteiras internas dos Estados-Nação, pressionando estas balizas fortemente construídas e perceber e questionar sobre os conteúdos e limites dos novos conceitos que estão despontando num mundo que está alargando as fronteiras econômico-financeiras, as da comunicação e as de convivência social. Ocorre a multiplicação de novas idéias que buscam atingir um âmbito global e outras que tentam reafirmar as particularidades e peculiaridades de cada cultura, esta disputa vai se infiltrando paulatinamente desde nos pequenos lugarejos perdidos no mapa até, e com muito mais intensidade, nos grandes centros cosmopolitas, que já sentem os seus efeitos de forma intensa. Os choques entre valores habitualmente aceitos e os valores “diferentes” que vão surgindo incitam os indivíduos e as comunidades a repensarem os seus papéis. O ideal moderno de cidadania configurou-se nos marcos político-jurídicos do Estado-Nação, porém o que constatamos é que o Estado-Nação entra em crise e, esta crise do nacionalismo abala o ideal de cidadania de forma irreversível. Segundo Habermas:

O Estado nacional configurou a infra-estrutura para administração disciplinada pelo direito, além de oferecer a garantia para um espaço de ação individual e coletiva, livre do Estado. E, o que nos interessa especialmente, ele criou a base para a homogeneidade cultural e étnica que permitiu, desde o final do século XVIII, a democratização do aparelho do Estado – mesmo que às custas da opressão e da exclusão de minorias nacionais. A democracia e o Estado nacional nasceram como irmãos gêmeos da Revolução Francesa. Por isso, do ponto de vista cultural, eles se encontram à sombra do nacionalismo.²³

²³ HABERMAS, J. *Direito e Democracia entre facticidade e validade II*, op. cit., p.281.

Mas como o nacionalismo e a própria democracia vão sendo bombardeados pelos capitais globalizados vemos esta dinâmica esmorecer. A infra-estrutura para administrar esta nova realidade necessita ser modificada e mesmo o direito passa por questionamentos e revisões, por não mais conseguir traduzir as novas necessidades cidadãs. Num momento em que despontam tendências homogeneizantes no âmbito econômico, se refletindo e se alargando na política, vemos que os regionalismos e as invocações particularistas não apenas sobrevivem mas tomam impulso. Em alguns países o conflito entre os apelos particularistas de grupos culturais específicos e a cultura predominante se traduzem em guerras, genocídios, confrontos étnicos e, em outros casos, possibilitam a reafirmação da quase perpétua intolerância religiosa. A emergência de novas formas políticas que enfocam os direitos de identidade e de diferença e a acelerada pressão internacional sobre os chamados direitos humanos e de terceira geração se chocam provocando verdadeiras desintegrações coletivas e culturais interna e externamente em inúmeros países e fazem frente à festejada integração econômica dos grandes capitais. Ao mesmo tempo em que vemos a globalização dos mercados percebemos um certo dismantelamento dos Estados-Nação. A força de coação dos capitais globalizados tenta pressionar as políticas públicas de cada Estado, com o intuito de conseguir impor as condições e obter as vantagens que satisfaçam aos seus interesses. O aumento do fluxo de imigração para os principais países do mercado comum europeu ou para os EUA ou ainda, para o Canadá, além da migração interna que também é um fator de instabilidade, aumenta os problemas sociais, tais como: desemprego; déficit de recursos para os programas de assistência social básica e, mais que isso, faz surgir problemas culturais graves como a tentativa de afirmação das identidades particulares. Fatos que aumentam as discussões em torno das questões de exclusão e inclusão – discussões acerca da cidadania.

Sobre este quadro, que como uma avalanche ainda encontra espaço para se expandir, teóricos sociais partem a discutir o por quê de não ter ocorrido um êxito da democracia liberal nos termos esperados. A democracia não se globalizou na magnitude esperada. Alguns autores atribuem a questão das transformações que estão ocorrendo nas democracias contemporâneas ao fato dos indivíduos sentirem a necessidade de repensar e questionar os princípios, tidos como legítimos, que dão suporte à formação das sociedades

e dos próprios indivíduos conseqüentemente. Este processo de revisão dos parâmetros morais é o que evidencia o “retorno ao mundo da ética, do direito e da política”²⁴.

O embate entre os princípios universais do Estado democrático de direito e as aspirações particularistas de comunidades ou grupos específicos suscitou alguns debates e dentre eles ressaltamos o dos liberais e comunitaristas e também as colocações de Habermas em torno destes problemas contemporâneos tais como: direitos subjetivos e valores coletivos; pluralismo e o reconhecimento das diferenças; particularismo e universalismo. Um dos pontos cruciais da controvérsia é o de saber se o ideal de autonomia pessoal, cerne do conceito de cidadania no Estado constitucional moderno, pautado por princípios universalistas, continua sendo adequado para fornecer os critérios legítimos à solução das lutas contemporâneas pelo reconhecimento, tanto social quanto legal das particularidades ou pertenças culturais no interior de um ordenamento político-jurídico. Analisaremos, então como liberais e comunitaristas e depois J. Habermas sustentam concepções diversas sobre o *self*, como interpretam a autonomia, a prática política democrata e sobre, portanto, o sentido do conceito de cidadania.

4. O debate: liberais, comunitaristas e a alternativa de Habermas.

Os liberais sustentam uma concepção individualista da cidadania, com ênfase nos direitos subjetivos fundamentais e na autonomia privada (autonomia civil), aquela em que o cidadão (indivíduo) é capaz por si só de autodeterminar-se e buscar sua própria autorealização. Consideram que o indivíduo é munido de uma capacidade racional que o faz apto a escolher os próprios caminhos dentro do mercado sociocultural e, também, que os direitos fundamentais são capazes de assegurar a idéia de um Estado neutro. Os princípios universalistas é que orientam a ação do Estado e este se coloca numa posição neutra em relação às várias concepções do bem, não privilegiando nenhuma delas especificamente. O Estado necessita legitimar as ações e defender os direitos que foram estabelecidos em acordos feitos publicamente, ou seja, os princípios de justiça estabelecidos por uma cultura política devem prevalecer em detrimento de doutrinas

²⁴ CITTADINO, Gisele. A Justiça Distributiva Entre O Universalismo E O Comunitarismo. In: *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva. Elementos da Filosofia Constitucional Contemporânea*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 1999. p.76.

filosóficas, religiosas ou morais abrangentes do bem. Na visão liberal “moderna” a justiça é compartilhada por todos os cidadãos e os

...direitos subjetivos estabelecem os limites no interior dos quais um sujeito está justificado a empregar livremente a sua vontade. E eles definem liberdades de ação iguais para todos os indivíduos ou pessoas jurídicas, tidas como portadoras de direitos.²⁵

Já os comunitaristas sustentam uma concepção comunitária da cidadania, com ênfase no auto-entendimento ético dos cidadãos alcançado na esfera pública e na autonomia cívica. A autonomia tem de ser compreendida como autonomia coletiva (pública), onde esta se estabelece através das práticas comuns determinadas pela cultura e tradição. Ao privilegiarem a soberania popular eles assumem a importância da participação ativa dos cidadãos na vida pública e no processo democrático, já que esta autonomia pública é capaz de considerar e acomodar as influências políticas e sociais advindas da diversidade de identidades sociais. Desta forma, demonstram que não deve haver uma neutralidade estatal, pois não se deve pensar que o Estado possa tratar de forma indiferenciada cidadãos cujos valores culturais e situações sociais sejam distintas ou até divergentes. As concepções do bem, formulada no interior de cada comunidade devem ser consideradas e podem vir a estabelecer o que é justo. Em outras palavras, consideram a primazia do bem em relação ao justo. Esta concepção de autonomia, onde há uma participação do cidadão no espaço público da palavra e da ação, se aproxima daquela considerada pelos “antigos”.

Um direito, afinal de contas, não é nenhuma arma nem um “show-man”. É uma relação e uma prática social, e em ambos esses aspectos essenciais ele é uma expressão de ligação. Direitos são proposições públicas, envolvendo obrigações de todos assim como direitos. Na aparência, pelo menos, eles são uma forma de cooperação social, não obstante, mas ainda, numa análise final, cooperação.²⁶

A concepção Habermasiana, considera que ambas as teorias (liberal e comunitarista) nos trazem elementos para pensarmos uma tentativa de (re)construção do próprio conceito de cidadania em termos contemporâneos, onde as sociedades são

²⁵ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia entre facticidade e validade I*. RJ: Tempo Brasileiro, 1997, p.113.

²⁶ MICHELMANN, F. “Justification and the Justifiability of Law in a Contradictory World”, in: *Nomos*, vol. XVIII, 1986, 71ss. In: HABERMAS, J. Op. Cit., p121.

multiculturais. Com isso, ele está se propondo a explicar que existe umnexo, ainda que problemático, entre as liberdades privadas subjetivas e a autonomia do cidadão e tenta esclarecer por que a autonomia privada e pública, os direitos e a soberania do povo se pressupõe mutuamente ²⁷. Habermas defende a idéia de que há uma relação entre os direitos fundamentais e a soberania popular nas sociedades pós-convencionais. Afirma que os indivíduos são os autores e receptores do direito e é através dele que podemos garantir nossas liberdades subjetivas assegurando nossa autonomia privada e, também, pelo direito se pode garantir a participação dos cidadãos, através de sua autonomia pública, no processo democrático.

Habermas quer mostrar que não há uma hierarquia entre a soberania popular e os direitos fundamentais nas sociedades democráticas contemporâneas, assim como não há que se escolher entre um lado “a diversidade das concepções individuais a respeito da vida digna, apregoada pelos liberais,” e do outro “a multiplicidade de formas específicas de vida que compartilham valores, costumes e tradições, enfatizadas pelos comunitaristas,” pois as duas visões de autonomia “estão presentes nas democracias contemporâneas, não havendo como optar por uma em detrimento da outra”²⁸.

A tentativa de reconstruir o debate travado entre liberais e comunitaristas em torno do conceito de cidadania pode lançar alguma luz sobre as possibilidades de uma compreensão renovada das sociedades modernas, particularmente dos desafios que assolam as sociedades liberais e as democracias constitucionais. Dependendo do modo como é apaziguada a tensão entre autonomia pessoal e pertença comunitária, se a balança pende para um lado ou para outro ou se chega a um equilíbrio, diferentes serão as respostas para alguns dos mais intrincados problemas das democracias contemporâneas, tais como: a melhor forma de articular a igualdade política e a liberdade básica, tema que está no cerne da já longa discussão sobre a neutralidade do Estado liberal, da administração estatal, das instituições sociais e culturais e das esferas públicas, frente às diferentes concepções de vida digna e formas de vida coletiva. De acordo com essa concepção, “a nossa liberdade e igualdade como cidadãos refere-se apenas às nossas características comuns - as nossas

²⁷ HABERMAS, J. *Direito e Democracia entre facticidade e validade I*, op. cit., p.116.

²⁸ FARIA, José Eduardo. Prefácio, p. XIX In: CITTADINO, Gisele. *Pluralismo. Direito e Justiça Distributiva. Elementos da filosofia constitucional contemporânea*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 1999.

necessidades universais, independentemente de nossas identidades culturais próprias, de bens primários como o rendimento, os cuidados de saúde, a educação, a liberdade religiosa, a liberdade de consciência, de expressão, de imprensa e de associação, o direito à defesa legal, o direito de voto e o direito de exercer um cargo público. São interesses comuns à maioria das pessoas, não obstante a raça, a religião, a etnia ou o sexo. Daí as instituições públicas não precisarem - nem deveriam, na verdade - de se esforçar para reconhecerem as nossas identidades culturais, tratando-nos como cidadãos livres e iguais?"²⁹ A questão é saber se essa pretensão é defensável quando hoje vemos a diversidade de diferentes culturas e formas de vida sendo ameaçadas por mecanismos sistêmicos (a globalização e internacionalização dos mercados...), quando os fundamentos normativos das sociedades liberais vêm sendo postas em xeque por imigrantes e povos oriundo de regimes não liberais. Acrescente-se a isso o dilema da diferença, que põe outros desafios ao ideal normativo da sociedade liberal. Parece-nos mais do que necessário interrogar-nos sobre o que significa sermos considerados como cidadãos livres e iguais. A esse respeito, as questões formuladas por Amy Gutman sobre o que pode significar a representação igualitária são esclarecedoras: "será que uma democracia está a deixar ficar mal os seus cidadãos através de uma exclusão ou discriminação, de uma forma moralmente inquietante, quando as grandes instituições não conseguem tomar em consideração as nossas identidades? Os cidadãos com diversas identidades podem ser representados como iguais se as instituições públicas não reconhecerem as identidades de cada um, mas somente os nossos interesses mais comuns relativamente às liberdades civil e política, rendimentos, cuidados de saúde e educação? Além de garantirem a todos os mesmos direitos, o que é que o respeito igualitário pelas pessoas implica? Até que ponto é que as nossas identidades como homens e mulheres, americanos de ascendência africana ou asiática, ou americanos nativos, cristãos, judeus ou muçulmanos, canadianos franceses ou ingleses têm importância *pública*?"³⁰ Embora essas questões estejam ancoradas no contexto cultural e social da discussão anglo-saxã, não deixam de ter importância para a realidade social brasileira ³¹.

²⁹ GUTMAN, Amy. Introdução. In: TAYLOR, C. *Multiculturalismo (Examinando a Política de Reconhecimento)*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p.23.

³⁰ GUTMAN, Amy. *Idem*, p.22.

³¹ Não é difícil de constatar que há no Brasil algumas evidências de discriminação, como exemplos poderíamos citar a maneira como os nordestinos são tratados nas grandes cidades do sudeste, percebemos que não há muita tolerância com estas pessoas. Por conta do pouco ou nenhum reconhecimento social e cultural, estes indivíduos se encontram numa posição de exclusão social, esta exclusão se traduz no pouco ou nenhum acesso à moradia, à saúde, à educação, ao trabalho qualificado, aos bens de consumo, ao acesso aos bens

5. Outra alternativa? Boaventura de Sousa Santos e os direitos humanos multiculturais.

Uma outra alternativa, além da considerada por Habermas, é trazida por Boaventura de Sousa Santos. Ele tem a intenção de mostrar que as discussões acerca da justificação e validade dos direitos culturais é pertinente, pelo fato de acreditar que os direitos humanos universais são, na verdade, direitos construídos culturalmente. Se o universalismo destes direitos não passa de um série de particularismos que se difundiram de forma global, a separação entre aquilo que é universal e aquilo que é particular se estreita e se torna questionável. Por estes direitos terem sido constituídos por apenas algumas culturas eles não conseguem traduzir e representar os interesses de todas ou de boa parte das culturas que compõem os Estados multiculturais, estas culturas se sentem, por sua vez, excluídas. Ao argumentar, no sentido de provar que há um princípio cultural existente nos direitos humanos universais, ele tenta levar à discussão a possibilidade de alargarmos este conceito e torná-los em direitos multiculturais. Para ele esta seria uma alternativa de diminuir os problemas de exclusão e, então, de amenizar a tensão que há na convivência entre vários grupos culturais num mesmo Estado multicultural.

culturais e acesso à justiça entre outros. Muitas das desigualdades sociais no Brasil podem estar ligadas ao racismo e às diferenças culturais. Percebemos que boa parte da população carcerária se compõe por homens negros ou mulatos, que nas escolas particulares o índice de estudantes negros é menor do que de brancos, isto ocorre também nas universidades, provando que o acesso ao estudo superior é muito mais difícil à esta parcela da população. A falta de reconhecimento cultural efetivo está ligado a uma grande discriminação social, e estes dois universos podem reforçar-se mutuamente. Esta é uma das questões que deve ser discutida levando-se em consideração como o Estado constitucional (e a democracia) pode não ser cego frente às condições sociais desiguais e às diferenças, e, assim, a discussão sobre o conceito de cidadania, sua relação com a autonomia e a democracia, entendida como prática intersubjetiva de autodeterminação dos cidadãos, levada a cabo nas esferas públicas autônomas e na sociedade civil vinculadas ao sistema político-institucional, pode ajudar a esclarecer esses problemas.

CAPÍTULO 2

1. Moralidade Política Liberal, autonomia privada e concepção individualista de cidadania.

Vimos no capítulo anterior que, num dado momento, para o homem se afirmar e se emancipar frente ao seu senhor (sociedade feudal) houve a necessidade de um forte apelo moral à liberdade e autonomia do indivíduo (autonomia privada). A moral social vigente passou por mudanças (a forma como o homem se situava na sociedade e compreendia o papel a ser exercido por ele), a qual levou o homem a rever e refletir sobre a auto-compreensão que tinha de si mesmo. Este processo foi afirmado, traduzido e institucionalizado na linguagem do Direito através do chamado Direito Civil, um dos apoios que compõem o tripé da cidadania. Este direito foi o meio (instrumento) que possibilitou a legitimação de suas ações como indivíduo, sua liberdade e autonomia passaram a ser garantidas. A nova imagem que o indivíduo adquiriu naquele momento foi a do homem como senhor de si mesmo, apto a viver a vida que considerava boa e justa. Aqui surgem as noções de autenticidade e originalidade e com elas evidencia-se o declínio das sociedades rigidamente hierárquicas (se as pessoas passam a deter uma capacidade própria de determinação e transformação de suas vidas, elas não necessitam mais, “teoricamente”, de uma estrutura social hierarquizada para determinar suas identidades), as posições sociais e suas funções passam a ser questionadas. Neste momento os papéis sociais que desempenhavam por conta de suas atividades deixaram de ser os fatores determinantes de suas identidades e a originalidade pessoal é que passou a determiná-la. Vemos que a identidade deixa de ser tão somente uma identidade de origem social e ganha uma dimensão pessoal que irá, a partir de então, buscar um novo reconhecimento na sociedade¹.

¹ Observamos aqui que não estamos considerando que os indivíduos das sociedades hierárquicas eram desprovidos de suas próprias identidades pessoais (o que seria uma noção absurda). Esta não é a questão. O que evidenciamos é que havia um reconhecimento dos indivíduos por parte da sociedade, porém tal reconhecimento se vinculava exclusivamente a um papel social determinado pela posição social que o indivíduo desempenhava. Este *status* era inquestionável e, portanto, não se colocava em xeque a sua validade (seu reconhecimento). A partir do momento em que introduziu-se uma nova noção de identidade (pessoal), aí sim este passou a ser um problema e, - induziu-se a sociedade ao questionamento de como ou se é possível o reconhecimento público das identidades particulares. Isto se tornou um problema peculiar das sociedades modernas. A esse respeito ver TAYLOR, Charles. A política do Reconhecimento. In: *Multiculturalismo (Examinando a Política de Reconhecimento)*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

Alguns teóricos liberais se inspiram na importância e no triunfo dos direitos civis para compreenderem, explicarem e justificarem suas teorias de transformação da sociedade. Partem do pressuposto de que cabe ao indivíduo o esforço de repensar sua ação em sociedade e transformá-la de acordo com sua determinação. Porém, ao pretendermos rever a legitimidade dos princípios constitutivos das sociedades contemporâneas, vemos que surgem algumas dificuldades à reivindicação por tolerância e/ou reconhecimento das diferenças em tais sociedades multiculturais, que emergiram através da afirmação de valores individuais, negligenciando todo e qualquer apelo comunitário (compartilhado) que poderia dar suporte a tal tolerância ou reconhecimento.

Na concepção liberal, cabe ao cidadão escolher e realizar seus interesses e preservar suas liberdades individuais. Os direitos são compreendidos apenas como um meio capaz de fazer com que os cidadãos possam perseguir racionalmente suas concepções de vida digna, e com isso, justifica-se uma relação instrumental e estratégica dos cidadãos com a política democrática e as estruturas político-jurídicas. O indivíduo pode alcançar alguns benefícios através das proteções que a lei lhe concede, tais como: liberdade de associação, estabelecimento e garantias de contratos, concessão de indenizações, entre outros instrumentos capazes de organizar as relações de mercado e, por este motivo, dizemos que os direitos civis auxiliam as práticas cidadãs ao mesmo tempo em que dão suporte para a reprodução do sistema de mercado. A ação de um (indivíduo) assegura a reprodução do outro (mercado). Através de medidas políticas asseguradas pelo Direito, os cidadãos se situam numa posição externa ao Estado e seu relacionamento se dá através deste meio chamado – Direito. Portanto, o objetivo da cidadania é o de garantir a autorealização pessoal e garantir mediante instrumentos político-jurídicos a autonomia individual.

Baseados nos comentários de Andrea Semprini² vemos que na visão liberal a condição possível para a formação de uma sociedade democrática esta justamente ligada ao desenvolvimento do individualismo. O homem é considerado um ser capaz de julgar, escolher e agir de forma racional e lógica independentemente de suas raízes étnicas, religiosas ou mesmo de tradições, pois ao longo de seu amadurecimento é possível que ele se desvincule de tais influências e consiga exercer seu livre arbítrio. Este afastamento é que

² SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Bauru – SP : EDUSC, 1999, p.98-100. Tradução realizada a partir da primeira edição de 1997. Paris: Presses Universitaires de France.

irá tornar o indivíduo um ser autônomo e a democracia nos moldes liberais está baseada nesta autonomia cidadã.

Para a filosofia analítica e a teoria política, o indivíduo atinge o pleno desenvolvimento de suas faculdades intelectuais e morais somente quando consegue libertar-se de todo laço e de todo tipo de afiliação – religiosa, étnica, tradicional – que o impediria de exercer seu livre arbítrio, de comparar serenamente as diferentes opções e de escolher o modo de vida “ideal” para si.

Uma das idéias predominantes no pensamento liberal é a de que o indivíduo possui a capacidade moral de agir dentro dos padrões de justiça estabelecidos publicamente e de desenvolver racionalmente uma concepção do bem. Esta característica humana é, segundo tal concepção, a responsável pela evidência de que os homens são iguais e livres, que podem conviver apesar da diversidade de seus interesses particulares e das múltiplas formas como compreendem o mundo. É o “pluralismo razoável”³ que traz estabilidade para a democracia, já que é através do equilíbrio racional individual que se estabelece o equilíbrio do convívio entre os indivíduos. O convívio social é balizado por uma cultura política, e o direito positivo é o meio e o instrumento pelo qual tal cultura se estabelece.

Uma sociedade bem ordenada⁴ deve seguir princípios de justiça que não dependem de doutrinas filosóficas, religiosas ou mesmo morais, sendo estes neutros no universo de concepções do que é uma vida digna. A Justiça sendo imparcial pode prover a convivência entre os indivíduos. Isso pelo fato de uma cultura política ter condições de estabelecer um senso de justiça capaz de fazê-los agir de acordo com as normas publicamente aceitas por todos. Esta seria uma “justiça compartilhada”. O pacto político de respeito pela autorealização pessoal de cada um, sem ferir a autorealização do outro, é na visão liberal o que faz da democracia ser verdadeiramente uma democracia. A forma como o cidadão se situa na sociedade e compreende o papel a ser exercido por ele é de cunho individual. Em outras palavras, a única autonomia possível é a autonomia individual, estabelecida através da capacidade individual racional de escolher e realizar uma concepção do bem e de

³ É por meio dessa expressão que Rawls caracteriza a situação vigente nas democracias constitucionais. RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Editora Ática, 2000. 2ª edição.

⁴ Uma sociedade bem-ordenada por uma concepção de justiça, segundo a teoria liberal de John Rawls é aquela: a) que é uma sociedade em que cada qual aceita, e sabe que todos os outros aceitam e endossam publicamente, exatamente os mesmos princípios de justiça; b) que sua estrutura básica – suas principais instituições políticas e sociais, e a forma como se articulam num sistema de cooperação – é publicamente reconhecida, ou há bons motivos para se acreditar que o seja, como instituições que satisfaçam esses princípios; e c) que os cidadãos têm um senso de justiça normalmente efetivo, isto é, um senso de justiça que lhes possibilita entender e aplicar os princípios de justiça e, durante a maior

possuir um senso de justiça publicamente aceito por todos. Este senso de justiça é capaz de conduzir o indivíduo a uma revisão constante dos valores, sejam eles morais, éticos, tradicionais, religiosos e até mesmo instrumentais.

As democracias liberais contemporâneas multiculturais têm passado, então, pelo desafio de saber como lidar com as reivindicações por respeito às múltiplas identidades culturais e sociais, e com o apelo ao reconhecimento de seus membros como cidadãos (que se consideram indivíduos diferentes da cultura majoritária), seja nas instituições públicas, seja na política ou até mesmo nas relações estabelecidas socialmente. Trata-se de um desafio justamente porque tais democracias estão voltadas para manter um ideal de igualdade entre todos, o que implica em manter também uma certa neutralidade em relação às variadas concepções do bem. Para alguns teóricos liberais a despersonalização dos cidadãos é o preço a ser pago para que todos possam desfrutar, sem distinção, dos benefícios públicos que visam suprir as necessidades básicas universais de “bens primários”⁵. Será que o ideal liberal de cidadania como exercício da autonomia pessoal e os ideais correlatos de neutralidade do Estado, de prioridade do justo frente às concepções do bem e neutralidade na esfera pública, de liberdade e igualdade na representação de todos, de tolerância mútua e de sociedade como sistema de cooperação voltado à vantagem mútua entre os cidadãos; conseguem servir de orientação na resolução dos conflitos práticos-morais contemporâneos, que emergem nos contextos de sociedades multiculturais, particularmente à reivindicação por reconhecimento da pertença cultural? Segundo Amy Gutmann:

É necessário que nos interroguemos mais sobre os requisitos para que as pessoas sejam tratadas como cidadãos livres e iguais. Será que as pessoas têm necessidade de um contexto cultural seguro que lhes permita dar significado e orientação para as suas opções de vida? Se assim é, então esse tipo de contexto

parte do tempo, agir de acordo com eles, tal como as circunstâncias o exigem. RALWS, John. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Editora Ática, 2000. 2ª edição, p.250.

⁵ John Rawls divide os bens primários em cinco categorias básicas: a) os direitos e liberdades fundamentais; b) liberdade de movimento e livre escolha de ocupação num contexto de oportunidades diversificadas; c) poderes e prerrogativas de cargos e posições de responsabilidade nas instituições políticas e econômicas da estrutura básica; d) renda e riqueza; e) as bases sociais do auto-respeito. In: *O Liberalismo Político*. São Paulo: Editora Ática, 2000. 2ª edição, p.228. (edição original: Columbia University Press, 1993). Estes bens são aqueles que os indivíduos buscam para satisfazerem às suas necessidades básicas e realizarem minimamente os seus ideais de vida boa.

também deverá constar dos bens primários essenciais para que as pessoas satisfaçam o seu desejo de vida boa.⁶

Os liberais acreditam que é preciso refletir sobre o conteúdo das reivindicações por reconhecimento, saber se o respeito às particularidades de cada cultura não implica, em alguns casos, revigorar certos ideais essencialistas arraigados às culturas hegemônicas e a fortalecer, conseqüentemente, as disputas sociais em nome deste mesmo reconhecimento público. Como estabelecer limites morais que traduzam aquilo que é legítimo, dentro das necessidades reivindicadas por cada cultura, a ser reconhecido? E, ainda, será que para concretizar o desejo de vida boa algumas culturas necessitam de se apartar de um contexto comum (universal), através de privilégios particulares? Estas questões expressam alguns dos desafios postos à moralidade política liberal. A questão é a de saber se o ideal de autonomia privada e a concepção individualista de cidadania conseguem oferecer respostas razoáveis a essas questões.

Há, de imediato, um ponto de atrito entre a perspectiva liberal e a comunitarista. Os comunitaristas, particularmente C. Taylor, apontam o fato de que a defesa pelo liberalismo de uma posição de neutralidade do Estado em relação às diversas concepções de vida digna pode estar, na verdade, ocultando uma concepção individualista do bem que levaria ao atomismo, à forma mais extrema de individualismo, negligenciando, com isso, a manutenção e sobrevivência de uma sociedade pluralista justa. Sendo desta forma, as concepções morais liberais não conseguem por em prática o próprio ideal de liberdade e autonomia. Segundo a crítica de Taylor, não é possível haver neutralidade também nas instituições, por estas terem sido formadas num contexto estabelecido pelo perfil de uma cultura (pre)dominante. Acredita que a pretensão de tratamento igualitário na esfera pública e a separação desta em relação à esfera privada, acaba ignorando as diferenças entre pessoas e seus contextos culturais de tal sorte que possibilita a discriminação dos seus cidadãos e, com isto, fere outro ideal liberal fundamental: a da igual consideração (de não-discriminação). Taylor afirma que a negação de identidades culturais diferentes é um “reflexo da cultura hegemônica” que ainda domina as relações políticas, o que prova que o Estado não é neutro na prática. E diz: “...a suposta sociedade justa e ignorante das diferenças é não só inumana (porque subjuga identidades), mas também ela própria

⁶ GUTMANN, Amy. Introdução. In: CHARLES, Taylor. *Multiculturalismo (Examinando a Política de Reconhecimento)*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p.23.

extremamente discriminatória, de uma maneira subtil e inconsciente”⁷. Ele acredita que este tipo de liberalismo pode encobrir, na verdade, uma contradição pragmática, sendo “um particularismo disfarçado de universalismo”. Os comunitaristas acreditam que apelar para princípios de justiça estabelecidos numa cultura política de pretensão universal e imparcial não são melhores ou mais justificáveis do que apelar para princípios constituídos de forma tradicional e compartilhada no interior de uma comunidade cultural particular.

Para que possamos pensar melhor estas questões contemporâneas que envolvem as transformações ocorridas na realidade das sociedades democráticas multiculturais, passaremos a examinar como alguns teóricos liberais compreendem e consideram a autonomia, de como vêem a cidadania, o poder de escolher as leis que regem os indivíduos nestas sociedades. Trata-se de observar em que tipo de autonomia a cidadania liberal tem seus valores pautados, isto é, sobre qual moral social ela se constitui. Interessa saber em que medida consideram e justificam os confrontos entre a autonomia pessoal, a soberania popular e os direitos humanos universais, entre a justiça e o bem, analisando-se em que medida respondem às objeções comunitaristas.

2. John Rawls e a tentativa de resposta à objeção comunitarista.

Para Rawls não há sociedade capaz de agregar simultaneamente e com imparcialidade todas as culturas que a compõe. Há uma impossibilidade prática de gerenciar tamanha diversidade de objetivos, de ideais, de intenções para manter e/ou buscar o que cada cultura estabelece como sendo uma vida digna a ser realizada, um ideal, o bem. Segundo ele, os princípios de qualquer concepção política razoável de justiça devem impor restrições às visões abrangentes permissíveis, aponta que as instituições básicas incentivam alguns modos de vida e desencorajam outros, ou até chegam a excluir alguns por completo. A preocupação fundamental de Rawls é saber sob quais critérios se dá esta exclusão: como a estrutura básica, moldada por uma concepção política de justiça, que deve orientar a concretização de um ideal de cidadania, incentiva ou desencoraja certas doutrinas abrangentes, inclui ou exclui modos de vida, e se a maneira como faz isso é justa.

⁷ TAYLOR, Charles. A Política de Reconhecimento. In: *Multiculturalismo (Examinando a Política de Reconhecimento)*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p.63. A solução ao problema do reconhecimento será analisada em outro capítulo, bem como as críticas comunitaristas à teoria liberal.

Citando Berlin, diz Rawls: “não existe mundo social sem perdas, isto é, não existe mundo social que não exclua certos modos de vida que realizam em especial certos valores fundamentais”⁸. Dado isso, o que Rawls procura encontrar é algum tipo de critério, publicamente reconhecido e racionalmente justificado pelos cidadãos livres e iguais, que pode nos auxiliar na construção de instituições políticas e normas jurídicas e na resolução dos conflitos decorrentes do pluralismo de formas de vida.

Vejamos primeiramente como Rawls considera as questões referentes à cidadania, a validade da reivindicação pelo reconhecimento da pertença legal dos cidadãos em sociedades multiculturais e depois como tenta dar conta da objeção comunitarista à sua teoria. Rawls acredita que a reivindicação pelo reconhecimento da pertença cultural é válido quando puder manter-se numa sociedade que garanta as liberdades básicas iguais e a tolerância mútua e, ainda, tem de ser compatível com os valores democráticos (expressos pela idéia de sociedade enquanto um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos considerados livres e iguais e pela idéia de pessoa moral – uma concepção normativa de pessoa) e os princípios de justiça (concepção política de justiça) – única base sólida para um acordo público sobre questões de justiça básica e fundamentos constitucionais numa sociedade democrática.

A idéia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação é fundamental para entendermos o liberalismo político rawlsiano. Esta idéia demonstra que os cidadãos das modernas democracias deixaram de ver a ordem social como sendo uma ordenação fixa, tal qual era considerada nas sociedades tradicionalmente hierárquicas onde as posições sociais eram justificadas por valores advindos da religião e da própria aristocracia. Os cidadãos modernos passaram a considerar o ordenamento social como uma cooperação entre indivíduos onde as ações são estabelecidas por regras e formalidades reconhecidas e reguladas publicamente por todos. Os direitos e deveres fundamentais (a cidadania) são instituídos em acordo público. Tal cooperação implica na aceitação destes direitos e deveres por cada um de forma razoável e por todos reciprocamente, visando o estabelecimento dos esforços e a distribuição dos benefícios equitativamente podendo ser compartilhados de uma geração à outra. A idéia de cooperação social pressupõe a idéia do que Rawls denomina por “vantagem racional” ou do “bem de cada participante”, pois é ela

⁸ RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Editora Ática, 2000, p.245,(edição original: Columbia University Press, 1993).

a responsável pela especificação do que cada um, que se encontra envolvido nesta cooperação, está tentando alcançar. É uma coordenação entre a idéia do benefício mútuo (onde todos obtêm vantagens no presente ou a obterão no futuro) e da imparcialidade (esta idéia mostra que o indivíduo pode também ser movido pelo bem geral, o altruísmo), já que numa sociedade bem-ordenada elas necessitam ser conjugadas. Rawls nos diz:

Da maneira entendida pela justiça como equidade, a reciprocidade é uma relação entre os cidadãos expressa pelos princípios de justiça que regulam um mundo social onde todos se beneficiam, julgando-se por um padrão apropriado de igualdade definido com respeito a esse mundo. Isso traz à tona um outro ponto, ou seja, que a reciprocidade é uma relação entre cidadãos numa sociedade bem-ordenada expressa por sua concepção política e pública de justiça. Portanto, os dois princípios de justiça, mais o princípio da diferença, com sua referência implícita à divisão igual como padrão de comparação, expressa uma idéia de reciprocidade entre os cidadãos”⁹

Um outro ponto central dentro daquilo que Rawls chama por “liberalismo político” é a concepção da prioridade do justo em relação ao bem. Esta idéia demonstra que é possível haver uma combinação das idéias do que é o bem e o direito. Quer descartar, por assim dizer, qualquer interpretação que pretenda afirmar que o liberalismo político não possa se utilizar de alguma idéia do bem para que sua neutralidade seja mantida. Afirma que estas idéias podem e devem ser idéias políticas, constituídas dentro de uma concepção política razoável de justiça que possam ser compartilhadas pelos cidadãos livres e iguais e ainda, que não pressupõem qualquer doutrina plenamente abrangente. Para ele, tanto o direito quanto o bem se complementam, devem estar concatenados e este ajuste precisa ser muito bem definido. O liberalismo político de Rawls é uma concepção política de justiça voltada para as instituições sociais e políticas e não, como no caso das doutrinas, para ser incorporada na vida do indivíduo como um todo. Para explicar melhor o sentido que dá à justiça como equidade ele se refere a cinco possíveis idéias do bem que tal justiça emprega sem perder a sua neutralidade, quais sejam: “a) a idéia do bem como racionalidade; b) a idéia dos bens primários; c) a idéia das concepções do bem abrangentes e permissíveis (aquelas associadas a doutrinas abrangentes); d) a idéia de virtudes políticas; e) a idéia do bem em uma sociedade bem-ordenada (politicamente)”¹⁰. Através delas tenta responder a

⁹ RAWLS, John. *O liberalismo Político*. São Paulo: Editora Ática, 2000, p.59 e 60.

¹⁰ RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. Op. Cit., p.223.

questões, que iremos analisar minuciosamente mais adiante e que dizem respeito entre outros a:

Como é possível que a justiça como equidade faça uso de idéias do bem sem fazer afirmações a respeito da verdade desta ou daquela doutrina abrangente de modo incompatível com o liberalismo político? Uma outra questão pode ser formulada da seguinte maneira: na justiça como equidade, a prioridade do justo significa que os princípios de justiça política impõe limites às formas de vida admissíveis e, por isso, as reivindicações feitas pelos cidadãos no sentido de procurar realizar fins que transgridem esses limites não têm nenhum peso. (...) como é possível, dentro das fronteiras do liberalismo político, especificar aquelas formas de vida que merecem a adesão dos cidadãos, ou definir o que é espaço suficiente? (...) como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais que se mantêm profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis?¹¹

Uma distinção que Rawls procura fazer é entre uma concepção política de justiça e as doutrinas filosóficas e religiosas ou mesmo uma doutrina moral abrangente. Ele considera que são três as características fundamentais apresentadas pela concepção política de justiça, sendo que a primeira delas é uma concepção moral que se forma de acordo com a estrutura básica de um regime democrático constitucional; a segunda sugere que o fato de aceitar uma concepção política de justiça não implica em aceitar em particular qualquer doutrina religiosa, filosófica ou mesmo moral abrangente, ela deve isto sim “apresentar-se como uma concepção razoável unicamente para a estrutura básica”; e a terceira característica é a de que esta concepção política deve ser formulada através de “idéias fundamentais consideradas latentes na cultura política e pública de uma sociedade democrática”. Para Rawls a diferença que há entre esta concepção e aquelas que se baseiam em concepções religiosas, filosóficas e moral abrangente é o alcance. Sendo uma concepção política geral ela é aplicada de uma forma mais ampla na nossa vida política e, difere de uma doutrina abrangente que é aquela que vai além do político, atingindo e abrangendo valores e virtudes não-políticas. Segundo sua visão, as concepções abrangentes também podem ser consideradas válidas desde que estejam de acordo com a concepção

¹¹ RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. Op. Cit., p.220, 221 e 91.

política, portanto, ele afirma sim, que uma concepção política pode limitar as concepções do bem.

Uma primeira idéia do bem tomada por Rawls estaria vinculada ao bem como racionalidade. Aqui supõe-se que os cidadãos de uma sociedade democrática têm projetos de vida planejados de forma racional ou minimamente sensata, e buscam realizá-los no decorrer de suas vidas. Para isto, os cidadãos devem levar em consideração suas expectativas de acordo com suas necessidades e também as circunstâncias futuras que são capazes de prever ao longo da vida, em condições humanas normais. A racionalidade deve ser adotada como uma forma de organização política e social calculada sobre valores humanos básicos que expressem um bem geral. Esta idéia de bem como racionalidade é uma idéia básica e pode, por isso, ser complementada por novas idéias para a elaboração de outras concepções do bem se necessário. A idéia rawlsiana é de que: “o bem como racionalidade representa parte de uma estrutura que desempenha dois papéis: primeiro, ajuda-nos a identificar uma lista de bens primários; e segundo, a confiança numa lista desses bens possibilita-nos tanto especificar os objetivos (ou a motivação) das partes na “posição original”¹² quanto explicar por que esses objetivos (ou motivações) são racionais”¹³.

A segunda consideração sobre o bem é a respeito dos bens primários, esta idéia está intimamente ligada à concepção política dos cidadãos como sendo livres e iguais. A idéia de cidadão como uma pessoa política é fundamental por pressupor que este age de forma racional, através de seus projetos de vida visando alcançar seus objetivos de vida boa, coordenando suas ações de forma a propiciar e manter a cooperação social com os outros cidadãos. O que assegura a sua liberdade de conceber a si mesmo como sendo um indivíduo com capacidade moral e racional de construir uma concepção de bem e de considerar que os outros, que são iguais, possam concebê-las também da forma como

¹² Os princípios de justiça para Rawls são justificados a partir da noção da “posição original”. A posição original é um ponto de vista estabelecido equitativamente entre os cidadãos livres e iguais capaz de se situar numa posição apartada das estruturas básicas abrangentes, não distorcida por características e circunstâncias particulares, ou seja, a posição original é aquela que pode, pelo “véu de ignorância”, abstrair as contingências do mundo social. É um acordo hipotético, retoma a doutrina do contrato social onde as partes que estabelecem os acordos são iguais. Sobre as considerações acerca do que Rawls denomina por posição original ver: Capítulo III do livro: *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. Ou ainda, no § 4 da conferência I do livro: *O Liberalismo Político*. São Paulo: Editora Ática, 2000 (2ª edição).

¹³ RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. Op. Cit. p.225.

¹⁴ RAWLS, John, Idem: p. 226.

determinarem. Esta liberdade e igualdade é o que capacita os cidadãos a especificarem suas necessidades e exigências, aquelas que compõem uma lista de bens considerados primários (básicos). Para Rawls:

O papel da idéia dos bens primários é o seguinte: uma característica fundamental de uma sociedade política bem-ordenada é que há um entendimento público não somente sobre os tipos de exigências que os cidadãos podem apropriadamente fazer, quando questões de justiça política se apresentam, como também sobre a forma pela qual tais exigências devem ser defendidas. Uma concepção política de justiça constitui uma base para esse tipo de entendimento e, dessa forma, capacita os cidadãos a chegar a um acordo quando se trata de examinar suas várias exigências e de determinar o peso relativo de cada uma delas. (...) Uma concepção política de justiça inclui, portanto, um entendimento político sobre o que deve ser publicamente reconhecido como as necessidades dos cidadãos e, por isso, benéfico para todos¹⁴.

A idéia principal da determinação de bens primários é a de se chegar a um consenso público capaz de determinar os objetivos praticáveis, entre as necessidades eleitas, que possam manter as ações dos cidadãos dentro do que Rawls define por justiça como equidade e, por consequência, o respeito de todos em relação às possíveis restrições que tal prática impõe. A exigência, por parte dos cidadãos, de direitos que garantam o alcance e a manutenção destes bens primários, como vemos, se torna um problema político prático. Mas, através da “identificação de uma similaridade parcial na estrutura das concepções permissíveis do bem dos cidadãos”¹⁵, ou seja, de um acordo que determine o que será considerado como base de comparações interpessoais para a definição destes bens a serem reconhecidos, é capaz de obtermos a resposta de como proceder ou se é possível viabilizar o reconhecimento público de algumas necessidades consideradas particulares.

A possibilidade de definição dos bens primários nos mostra como é possível se chegar a um acordo público sobre o que é ou não benéfico para a justiça política. O que é ou não possível na prática política. Esta concepção de bem colocada por Rawls diz respeito aos bens primários enquanto necessidades dos cidadãos. Como já colocamos anteriormente, estes bens são básicos e passíveis de serem expandidos conforme a consideração pública de novas necessidades a serem reconhecidas e incorporadas. E por isso,

¹⁵ RAWLS, John. *O liberalismo Político. Op. Cit.*, p. 227.

uma formulação alternativa diria que a especificação dessas necessidades é um construto elaborado a partir de uma concepção política, e não de uma doutrina abrangente. A idéia é que esse construto constitui, dado o fato do pluralismo razoável, o melhor critério disponível de justificação de exigências conflitantes mutuamente aceitável para os cidadãos em geral.¹⁶

Esta construção baseada em critérios estabelecidos mutuamente, pressupõe a responsabilidade dos cidadãos a endossarem o acordo público. A sociedade precisa agir de forma responsável para que se dê a manutenção das liberdades básicas e também sustentar a igualdade de oportunidades de forma equitativa, além da distribuição equilibrada destes bens primários entre todos os seus membros. Este procedimento é designado por Rawls como “divisão social da responsabilidade”, cada cidadão tem liberdade para assumir as responsabilidades necessárias na busca da realização dos seus projetos racionais de vida, além de ter que respeitar a busca da realização dos projetos racionais de vida dos outros cidadãos. O respeito a si mesmo e o respeito mutuo são considerados como sendo bens primários fundamentais.

As concepções permissíveis do bem e virtudes políticas são colocadas como a terceira e a quarta idéia do bem, respectivamente. Nesta explicação Rawls tenta contrapor a idéia levantada pelos comunitaristas de que o ideal de neutralidade do Estado é um ideal que a teoria liberal não consegue pôr em prática, por tender de maneira irregular a favorecer um tipo de concepção do bem – a individualista. Na verdade ele argumenta que esta interpretação não é correta pois, primeiro há conotações enganosas sobre o próprio termo “neutralidade”, o que o faz não utilizá-lo arbitrariamente e segundo por este termo muitas vezes se referir a princípios de neutralidade impraticáveis. Diz que é possível atribuir à neutralidade outras definições, como por exemplo, uma definição puramente procedimental, onde o apelo a valores neutros sobrepõem os apelos baseados em valores morais. Um procedimento considerado neutro seria aquele que legitima ou justifica procedimentos equitativos através da imparcialidade e a coerência, com o objetivo de decidir sobre questões colocadas em conflito. Assim, afirma ainda que:

¹⁶ RAWLS, John. Idem, p.236.

¹⁷ Os princípios de justiça são justificados porque eles asseguram a unidade social e podem se manter através do “consenso sobreposto”. Ver como Rawls define e justifica a idéia de um “consenso sobreposto” no livro *O liberalismo Político* no § 4 da conferência IV.

A justiça como equidade não é neutra no sentido procedimental. (...) como concepção política, ela pretende ser objeto de um consenso sobreposto¹⁷, isto é, a visão como um todo espera articular uma base pública de justificação para a estrutura básica de um regime constitucional, partindo de idéias intuitivas fundamentais implícitas na cultura política pública e abstraindo das doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes. Procura um terreno comum – ou, caso se refira assim, um terreno neutro –, dado o fato do pluralismo. Esse terreno comum é a própria concepção política em sua condição de objeto de um consenso sobreposto. Mas o terreno comum assim definido não é neutro.¹⁸

Os objetivos das instituições básicas e da política definem um outro conceito de neutralidade, uma neutralidade de objetivos que se contrapõe à procedimental, assim sendo, esta neutralidade mostra que o Estado é capaz de garantir iguais oportunidades a todos os cidadãos de realizarem os objetivos de vida boa que determinaram e aceitaram em um acordo mútuo. Cabe ao Estado a responsabilidade de não favorecer uma ou algumas doutrinas abrangentes e, por fim, o Estado também não pode induzir os indivíduos a aceitarem uma concepção de bem em detrimento de outras.

Há que se fazer uma distinção entre a neutralidade procedimental e a neutralidade de objetivo. A primeira, tendo em vista a justiça como equidade, busca resolver os conflitos através de um consenso sobreposto e, a segunda, visa manter nas instituições básicas e na política pública as ações que não favoreçam alguma doutrina abrangente especificamente. Já para o caso da neutralidade de efeito ou de influência, o liberalismo político considera ser algo impraticável, não vê de forma prática como o Estado pode impedir que os cidadãos não se influenciem por uma ou outra doutrina abrangente. Estas três considerações sobre a neutralidade compõe a noção das concepções permissíveis do bem.

Ao nos referirmos às virtudes políticas (que são uma forma de bem), podemos dizer que o liberalismo de Rawls considera que há uma “superioridade de certas formas de caráter moral” que é capaz de “encorajar certas virtudes morais”, isso porque, como dissemos anteriormente, ele considera que algumas concepções do bem podem ser incorporadas, se necessárias, para complementar a concepção básica de justiça. Isto pode ocorrer desde que estas façam parte de uma concepção política razoável, e como tais podem ser compartilhadas por todos. As virtudes políticas não são aquelas constituídas

com base religiosa ou filosófica abrangente, mas têm o poder de fortalecerem os ideais de tolerância, confiança mútua e senso de justiça. Não é pelo fato destas virtudes serem concebidas politicamente e de forma razoável que elas deixam de ser capazes de influenciar e incentivar os cidadãos à buscá-las. O fato do Estado poder promover a cooperação social equitativa entre os cidadãos através da imagem do bom cidadão – que possui virtudes políticas e é capaz de cumprir ao acordo público – não implica em dizer que o Estado apoia uma determinada doutrina moral, e nem mesmo que ele busca ser um Estado perfeccionista. A única intenção é a de tomar medidas razoáveis que fortaleçam os princípios de justiça compartilhados em uma cultura política pública. Melhor dizendo, apesar do Estado ser considerado neutro no que diz respeito às concepções abrangentes, ele não é neutro em relação ao incentivo às virtudes políticas.

A quinta e última idéia de bem é a do bem da sociedade política – o bem realizado pelos cidadãos para manter o regime constitucional justo, bem como os seus negócios. A primeira coisa a lembrar neste momento é que, ao falar desta concepção de sociedade política como sendo um bem, Rawls tenta através dela responder uma das principais objeções comunitarista – aquela que aponta a sociedade política como sendo uma “sociedade privada”, onde os indivíduos, atomisticamente, cooperam para realizarem um benefício pessoal e onde a justiça como equidade vê as instituições públicas como instrumentos para se alcançar fins também individuais ou associativos.

Em resposta, dizemos que a justiça como equidade abandona, de fato, o ideal de comunidade política se, por esse ideal, entendermos uma sociedade política unida em torno de uma doutrina religiosa, filosófica ou moral (parcial ou inteiramente) abrangente. (...) como vimos, o liberalismo político concebe a unidade social de outra forma, qual seja, como derivada de um consenso sobreposto relativo a uma concepção política de justiça adequada a um regime constitucional. (...) uma sociedade bem-ordenada, segundo essa especificação, não é, portanto, uma sociedade privada, pois na sociedade bem-ordenada da justiça como equidade os cidadãos têm fins últimos em comum. Embora seja verdade que não endossem a mesma doutrina abrangente, afirmam, sim, a mesma concepção política de justiça; e isso significa que compartilham um fim político muito fundamental e de grande prioridade, qual seja, o objetivo de manter instituições justas e, de acordo com isso, distribuir justiça entre si, para não falar de outros fins que também devem compartilhar e realizar por meio de seus

¹⁸RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. Op. Cit., p.240.

arranjos políticos. (...) esses fins últimos compartilhados constituem a base do bem de uma sociedade bem-ordenada.¹⁹

A partir desta afirmação percebemos que Rawls reafirma que as concepções políticas do bem não são menos justificáveis – porque também compartilhadas pelos cidadãos –, do que concepções do bem baseadas em doutrinas religiosas, filosóficas ou morais abrangentes. O que significa que numa sociedade bem ordenada, a justiça como equidade (baseada em concepções políticas do bem) pode legitimamente ser estabelecida com prioridade em relação às concepções abrangentes do bem que, nem sempre são compartilhadas por todos os cidadãos. A sociedade política pensada desta forma, portanto, não é uma sociedade privada para John Rawls, não favorece uma única visão do bem (individualista), por este bem ser estabelecido mutuamente. É uma sociedade capaz de manter a neutralidade do Estado, pois os objetivos das instituições básicas e da política são endossados pelos cidadãos, porém isto não implica dizer que as idéias do bem são evitadas por ele, mas sim que este Estado apoia e incentiva idéias do bem que são aceitas no acordo público – que sejam idéias políticas do bem e; finalmente, esta sociedade se torna um bem quando garante o reconhecimento público das pessoas como cidadãos livres e iguais, capazes de gerir tanto o seu auto-respeito quanto o respeito mútuo, o que significa que os cidadãos compartilham um fim último com o intuito de ver o bem social ser atingido.

Uma outra resposta de Rawls aos comunitaristas sobre se a justiça como equidade é justa ou injusta em relação à todas as concepções do bem numa sociedade política seria aquela em que,

sem grandes rodeios, poderíamos dizer que não parece ser injusta com essas concepções, pois nenhuma visão de justiça política tem como evitar as influências sociais que favorecem certas doutrinas a expensas de outras. Nenhuma sociedade pode acomodar em si todos os modos de vida. Podemos realmente lamentar o espaço limitado, por assim dizer, dos mundos sociais, e do nosso em particular; e podemos lamentar alguns dos efeitos inevitáveis de nossas cultura e estrutura social.²⁰

E ainda, endossa as palavras de Berlin:

Que não existe um mundo social sem perdas é algo que faz parte da natureza dos valores e do mundo, e muito da tragédia humana decorre disso. Uma sociedade

¹⁹ RAWLS, John. *O Liberalismo Político. Op. Cit., p.250 e 251.*

liberal justa pode ter muito mais espaço que outros mundos sociais, mas nunca deixará de ter perdas. O erro básico é pensar que, como os valores são objetivos e por isso são realmente valores, devem ser compatíveis entre si. No reino dos valores, em contraposição ao mundo dos fatos, nem todas as verdades podem ter lugar num mundo social.²¹

Tanto Rawls quanto Berlin acreditam que se uma concepção abrangente não consegue sobreviver dentro de uma democracia, não é pelo fato do Estado não dar condições de reconhecimento e suporte à sua permanência – tarefa que não cabe apenas a ele –, mas tão somente por que os cidadãos não a endossam mutuamente num acordo público. As concepções do bem e, conseqüentemente, os objetivos a serem alcançados por estas comunidades “diferentes” destoam de forma profunda das demais. Afirmam que certas concepções não apresentam princípios de justiça capazes de serem compartilhados por todos os outros cidadãos.

Já a principal resposta de Rawls aos comunitaristas, que nos interessa entre todas as demais, sobre como a sua teoria liberal lida com a tensão normativa imanente ao conceito de cidadania, aquela que apontamos no início deste capítulo, se referindo a como o ideal de autonomia liberal, que encontra sua melhor justificação na sua concepção de justiça como equidade, pode oferecer uma solução aos problemas contemporâneos do conceito de cidadania, particularmente, as lutas pelo reconhecimento. Em outras palavras, a concepção de cidadania e autonomia privada, que encontra sua melhor expressão substantiva numa lista de bens primários que as instituições básicas da sociedade devem garantir, pode incorporar as reivindicações pelo reconhecimento da pertença cultural, na forma como se segue:

Ao considerar que o auto-respeito é um importante bem primário e através dele os cidadãos seriam capazes de assumir publicamente o acordo de manter o respeito mútuo entre si, Rawls acredita que o respeito pelas diferenças estaria automaticamente assegurado, bem como o reconhecimento da pertença cultural. Afinal, se os liberais concebem o indivíduo como um ser eminentemente racional capaz de desenvolver um senso de responsabilidade na maneira de guiar a própria vida, este mesmo indivíduo é

²⁰ RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. Op. Cit. p.245.

²¹ Berlin. *Two Concepts of Liberty*. (1958), reimpresso em *Four Essays on Liberty* (Nova York: Oxford University Press, 1969), pp. 167 ss. Apud: RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. Op. Cit., p.244.

também capaz de reconhecer sua responsabilidade e seu dever de respeitar os direitos dos outros indivíduos no modo de guiarem as suas vidas. Daniel M. Weinstock comenta:

Eu acredito que o liberalismo rawlsiano nos permite dar expressão a esta espécie de “amor ao particular”. Talvez o mais importante bem primário, Rawls nos diz, é o do “auto-respeito”, o qual inclui “a perspectiva que uma pessoa tem de seu próprio valor, sua firme convicção de que vale a pena perseguir seus objetivos de vida e aquilo que acredita ser bom para si”. As bases sociais do auto-respeito podem, de acordo com Rawls, somente ser asseguradas quando os outros reconhecerem o valor de seus objetivos, quando há alguma estrutura associativa dentro da qual os indivíduos podem adquirir um certo plano de confiança no valor de suas perseguições.²²

Vemos, portanto, que Rawls acredita que somente através do auto-respeito os cidadãos seriam capazes de estabelecer o sentido que há no respeito mútuo e passariam a incorporar, dentro de limites toleráveis pelos princípios políticos de justiça, as reivindicações pelo reconhecimento da pertença cultural. Os “outros”, como nos lembra Weinstock, são aqueles que reciprocamente nos dão apoio (ou reconhecimento) para buscarmos dentro das nossas capacidades individuais a realização dos nossos planos de vida boa.

O último ponto a explorarmos sobre as colocações de Rawls a respeito da cidadania, que importa ao nosso trabalho, seria a comparação que ele faz entre o liberalismo político, o republicanismo clássico e o humanismo cívico ou como Rawls compara a sua teoria com as clássicas teorias de Rousseau e de Aristóteles. Toma por republicanismo cívico a idéia de ampla participação ativa dos cidadãos nos assuntos públicos guiados por virtudes políticas, com a intenção compartilhada de manter um regime constitucional democrático que preserve os direitos e liberdades básicas de todos. Desta forma, afirma que o liberalismo político está em acordo com as principais idéias do republicanismo clássico. Porém, a comparação do seu liberalismo político com o humanismo cívico não se dá desta mesma forma. Segundo Rawls, o liberalismo político se opõe ao humanismo cívico pelo fato deste último dar ênfase à idéia de que o homem só se realiza plenamente quando consegue participar vigorosamente da vida pública política. Esta concepção que vincula o indivíduo à visão aristotélica, do homem como animal social

²² WEINSTOCK, Daniel M. “The political theory of strong evaluation”. In: *Philosophy in an age of pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge: Cambridge University Press. Edited by James Tully with the assistance of Daniel M. Weinstock. 1994, p. 180 e 181. (minha tradução).

e político, é destoante daquela considerada pelo liberalismo político. O homem da sociedade bem-ordenada deve ter virtudes políticas e empregá-las na manutenção da democracia, mas sua autonomia civil deve ser preservada. Acredita que dar apoio a autonomia puramente cívica, como aquela comparável à “liberdade dos antigos” denominada por Constant, é tão problemático e indesejável quanto dar apoio pleno a uma doutrina filosófica, religiosa ou moral abrangente. E isto nos faz concluir e reafirmar que o liberalismo político tem por base a autonomia civil e não cívica de seus cidadãos.

Em resumo, o empreendimento teórico de Rawls pode ser descrito como uma das mais bem sucedidas tentativas de fundamentar, de modo razoável, uma concepção de justiça em termos que são determinados tanto de modo universalista - a chamada dimensão kantiana de Rawls: a posição original de deliberação sob o véu de ignorância - quanto de modo substantivo - a chamada dimensão analítica, expressa na concepção fraca do bem, no recurso aos julgamentos bem refletidos e nas idéias intuitivas fundamentais (de pessoa moral e de sociedade bem-ordenada) da cultura política pública de uma democracia constitucional²². Essa concepção de justiça, como visto anteriormente, deve orientar as instituições básicas da sociedade na determinação dos direitos e deveres básicos dos cidadãos, bem como dos termos de uma distribuição equitativa dos benefícios e encargos resultantes das atividades realizadas no mercado, entendido como sistema de cooperação social. A posição original de deliberação sob o véu de ignorância (construída razoavelmente) pretende ser a interpretação da exigência de imparcialidade e reciprocidade nos princípios de justiça. Pois cada indivíduo, enquanto pessoa moral, na posição original tem de pensar as vantagens e desvantagens (a racionalidade das partes) de diferentes princípios ou concepções de justiça, levando em consideração a posição do outro, isto é, o ponto de vista de diferentes papéis sociais, já que ignora o papel que ocupará realmente no futuro. No entanto, os indivíduos não são inteiramente ignorantes. Como vimos anteriormente, Rawls supõe que os pessoas valorem certos bens primários. Cada participante na posição original tem uma necessidade desses bens particulares. Com isso Rawls introduziu uma concepção fraca do bem, fazendo com que a deliberação dos participantes leve a um *determinado* acordo sobre princípios de justiça.

²² A esse respeito ver Van Parijs, Philippe. *O que é uma sociedade justa?* Tradução Cíntia Ávila de Carvalho. revisão técnica Álvaro de Vita. São Paulo: Ática, 1997, p.63.

Essa característica é considerada por Rawls como um grande avanço frente ao formalismo vazio, uma vez que confere um conteúdo realista e plausível a sua teoria. No entanto, é justamente neste ponto que Rawls dá oportunidade às críticas dos comunitaristas. Para eles, o recurso às idéias intuitivas fundamentais e a lista de bens primários são adequados não a todas as necessidades humanas, mas a uma espécie de necessidades cultivadas num tipo específico de sociedade caracterizada pela competitividade social e o individualismo econômico.

3. Will Kymlicka: para além da visão política de Rawls.

Não há dúvida de que os rótulos que se atribuem a este ou àquele teórico como sendo um liberal ou qualquer outro tipo de classificação são, na maior parte das vezes, reduções desnecessárias de suas próprias teorias e, prejudicam os leitores na medida em que tais classificações trazem consigo um universo de conceitos preestabelecidos (preconceitos) que nos atrelam a uma visão parcial daquilo que está sendo apontado. Cada vez mais as discussões teóricas desvendam diferenças sutis entre os autores e correntes teóricas e se não estivermos atentos a elas todos os nossos esforços serão desnecessários porque distorcidos. Prova disto está nas observações de que alguns autores liberais são considerados “quase” comunitaristas, como Will Kymlicka e, ainda, há quem afirme que alguns comunitaristas mais se parecem com os liberais. Neste universo, portanto, o que menos importa é a classificação atribuída, mas sim, o que estes autores realmente têm a nos dizer.

Will Kymlicka²³ é um teórico que faz questão de lembrar que apesar de ser considerado como um liberal ele não está totalmente de acordo com alguns pensamentos desta tradição, pois afirma que os liberais que defendem valores tidos como inquestionáveis cometem o erro de esquecer que nossos julgamentos são falíveis e que, predizer a maneira como devemos maximizar nossos sucessos futuros a partir de valores pré-determinados no passado é uma temeridade. Devemos revisar nossos planos e valores de acordo com a realidade em que nos encontramos. Segundo ele, o próprio Rawls diz que

²³KYMLICKA, Will *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

nosso interesse de ordem maior está na nossa capacidade de formar e revisar nossos planos racionais de vida.

Liberais como Kymlicka e Norman²⁴ enfatizam e, de certo modo, criticam a idéia liberal de Rawls de que a fonte de unidade de um país multicultural é uma concepção de “justiça compartilhada” segundo a qual um “acordo público sobre questões de justiça política e social sustenta os laços de amizade cívica e protege os vínculos associativos”²⁵ Ainda que ratificando alguns dos preceitos do liberalismo rawlsiano, como dissemos acima, Kymlicka e Norman vão além desta visão de justiça compartilhada que poderia traduzir os anseios cidadãos, quando afirmam que, apesar dos grupos nacionais terem esta possibilidade de compartilhar os mesmos princípios de justiça, isso não implica dizer que estes possam criar uma identidade comum, um sentimento de pertença cultural e nem mesmo uma identidade cidadã capaz de superar as identidades rivais baseadas nas diferenças étnicas e culturais por exemplo. Diante disso, a questão colocada por Kymlicka e Norman é:

Como podemos construir uma identidade comum em um país onde as pessoas não só pertençam a comunidades políticas separadas mas também que o façam de diferentes maneiras, isto é, algumas se baseando na pertença individual e outros através da pertença comunitária?

A proposta liberal de Kymlicka²⁶ é a de que o Estado deva adotar uma concepção de cidadania que possa assegurar e promover a diversidade cultural e proteger as pertenças culturais como forma de oferecer aos indivíduos um leque de oportunidades, a fim de poderem por si sós formar suas preferências individuais e escolher as formas de vida que consideram valiosas e dignas de serem buscadas. A autonomia individual só poderá ser exercida se os cidadãos puderem fazer valer também, frente ao Estado democrático de direito e de forma igualitária, os seus direitos culturais. Com isso Kymlicka questiona:

Pode a cidadania proporcionar uma experiência comum, uma identidade e lealdade aos membros da sociedade? É suficiente pôr si mesma para incluir numa

²⁴ KYMLICKA, Will; NORMAN, Wayne. El retorno del ciudadano: una revisión de la producción reciente de la ciudadanía. *Cuadernos del CLAEH*, V.20, N.75, 1996.

²⁵ RAWLS, John. Kantian Constructivism In Moral Theory. Apud Kymlicka, Will e Wayne, Norman. *Idem*, p.106.

²⁶ KYMLICKA, W. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

base de igualdade os grupos historicamente excluídos, ou ao menos, em alguns casos, é necessário agregar disposições particulares?²⁷

Não. Para este autor a cidadania por si só não seria suficiente se esta se baseasse somente em um modelo de “justiça compartilhada” construída através de uma cultura puramente política descrita por Jonh Rawls, mas poderia vir a ser se a ela pudéssemos agregar a dimensão cultural que cada indivíduo traz consigo. Percebemos que um teórico liberal como Kymlicka considera a importância de trazer para o conceito de cidadania as discussões sobre o reconhecimento das diferenças culturais e suas novas reivindicações por direitos, reivindicações por autodeterminação e autonomia. Ele busca saber sobre o real valor existente na pertença cultural para a construção da autonomia individual, sem que para isto seja preciso negar os princípios tidos como universais. A autonomia pessoal pensada por ele é aquela em que o cidadão pode escolher um plano de vida – o desejo de viver de acordo com a sua concepção de vida digna –, que leve em conta não apenas a dimensão política mas também que dê espaço para a agregação de valores advindos da cultura a qual pertence. Ao cidadão cabe a capacidade de viver da maneira que deseja, devendo levar em conta alguns dos seus valores culturais e ao Estado cabe a concessão de direitos que dêem suporte ao igual tratamento e respeito aos interesses de cada cidadão. Ainda que estes direitos sejam referentes a uma cultura específica o Estado deve assegurá-los, a única ressalva é que estes direitos não entrem em conflitos frontais com os interesses fundamentais de outros cidadãos ou grupos. Tais direitos não devem, portanto, impedir a manutenção dos princípios de liberdade e igualdade, o acesso a busca da realização pessoal dos planos de vida dos outros indivíduos e nem tampouco ferir os direitos humanos considerados universais.

A autonomia, segundo ele, não pode ser interpretada no sentido individualista radical, mas deve poder ser considerada também como contendo uma importante base cultural compartilhada por outros indivíduos. Se assim considerada, os valores culturais podem influenciar (não determinar) os projetos de realização de vida boa de cada cidadão, sem comprometer a equidade da justiça e a ordem da sociedade. As relações de solidariedade entre os cidadãos não podem ser vistas em seu sentido assimilador, mas tão

²⁷ KYMLICKA, W; NORMAN, W. Op. Cit., p.85.

somente em seu sentido de respeito e tolerância aos outros planos de realização pessoal. Para Kymlicka, a estrutura básica da moralidade política liberal pode ser compatível com o valor da pertença cultural, isto é, cada um pode preservar sua autonomia pessoal e reconhecer plenamente a importância também da comunidade. Este reconhecimento não vem a ser um reconhecimento referente aos grupos ou comunidades de uma forma generalizada (fosse isso ele poderia ser realmente considerado como um comunitarista), mas tão somente o reconhecimento de que o indivíduo faz parte de um grupo ou uma comunidade cultural específica e necessita manter uma relação com este grupo para se autorealizar.

O Estado de direito, para ele, é capaz de pressupor, em alguma medida, algo como uma comunidade cultural e não deve pautar-se apenas por pretensas concepções abstratas de justiça, com princípios universais, neutralidade jurídica e pautado por direitos subjetivos fundamentais, que pressupõe uma concepção individualista radical de cidadão. Podemos dizer que Kymlicka faz uma interpretação do multiculturalismo tentando analisar se as reivindicações das minorias étnicas ou culturais, por direitos políticos, sociais e culturais dentro da esfera política de um Estado nacional é ou não viável, para isso:

(...) adota essa abordagem e traça uma linha divisória entre minorias nacionais – como os índios nos Estados Unidos ou os catalães na Espanha – surgem por um processo de conquista ou incorporação. Para essas minorias, o autor defende uma ampla autonomia político-administrativa, podendo chegar até a autodeterminação. Os grupos étnicos, em compensação, são resultado de um processo de imigração e constituem comunidades mais ou menos homogêneas, com base em critérios geográficos, étnicos ou religiosos. Para esses grupos, apenas um reconhecimento cultural e identitário, mas nenhum direito especial, deveria ser previsto.²⁸

Considera que as minorias nacionais que detém uma considerável concentração territorial (aquelas minorias já estabelecidas como os indígenas ou ainda aquelas que verdadeiramente fizeram parte da colonização para a formação de um novo Estado, e não por imigração recente e extemporânea, onde os indivíduos ou famílias vão pouco a pouco chegando, se instalando e se multiplicando no território já ocupado) podem colocar em risco suas relações com o Estado, pois estariam pré-dispostos a formar Estados independentes. Por pensar esta possibilidade, Kymlicka acredita que a melhor maneira de

²⁸ SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Bauru - São Paulo: EDUSC. 1999, p.43 e 44.

evitar este problema seria dar plena autonomia para tais minorias nacionais, estabelecer as fronteiras territoriais e deixá-los autodeterminarem-se. Como exemplo ele cita o caso dos canadenses-franceses do Quebec (bastante discutido pelo comunitarista Charles Taylor) ou a questão dos canadenses-aborígenes também, ou ainda outros exemplos como a questão dos catalães na Espanha, a dos húngaros na Romênia e inúmeros outros.

O modelo de cidadania proposto por Kymlicka seria um “modelo liberal multicultural”²⁹, pelo fato de afirmar que o papel das diferenças culturais e étnicas é decisivo para a formação do indivíduo, que é um ser moral, que se forma dentro de uma cultura específica, tanto quando político. Tenta mostrar que a cultura quando considerada como um contexto de escolha também pode ser um “bem primário” no sentido rawlsiano do termo. O fato dos cidadãos terem uma estrutura cultural apropriada é tão importante para a justiça social quanto ter as suas liberdades asseguradas e a criação de condições para uma justa igualdade de oportunidades. Afirma que o princípio liberal básico de que o indivíduo é responsável por suas escolhas é verdadeiro porém, este princípio não leva em consideração que tais escolhas são feitas em contextos específicos e os indivíduos não podem ser responsáveis pelas circunstâncias que se encontram em determinados contextos. Por isso, ele acredita que as minorias culturais não são responsáveis pelas circunstâncias em que se encontram e tais circunstâncias demonstram, quase em sua totalidade, que as minorias estão em situação de desvantagem, sofrendo opressão sob a esfera de influência de uma cultura majoritária, fato que limita as escolhas.

Os liberais favorecidos no entendimento de Kymlicka distinguem entre escolhas e circunstâncias, desta forma as pessoas são responsáveis pelos custos de suas escolhas, mas não pelos custos desiguais advindos das diferenças naturais ou das circunstâncias sociais. Assim, o igualitarismo de Kymlicka é mais abrangente do que o de Rawls (...) Kymlicka pensa que a justiça requer que aos cidadãos sejam dados recursos adicionais de forma que proporcionem chances de vida iguais aos cidadãos não diferenciados.³⁰

Através desta forma de considerar o cidadão, como um ser que necessita ter a sua cultura preservada para que o seu universo de escolha possa ser amplo e que não seja

²⁹ Observação feita por Andrea Semprini. Op. Cit., p.137.

³⁰ COOPER, Wesley. Critical Notice. Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford: Oxford University Press 1989. Pp.280. In: *CANADIAN JOURNAL OF PHILOSOPHY*. Volume 23, Number 3, September 1993, pp.433-452.

atingido por uma desigualdade de circunstância, este autor menciona o fato de estar ocorrendo uma mudança na relação entre as esferas pública e privada. No liberalismo político de Rawls podemos ver uma oposição entre o indivíduo e o cidadão, ou seja, entre o ser privado – aquele indivíduo que leva em conta a dimensão não-política, se pautando pelas doutrinas religiosa e filosófica ou moral abrangente – e o ser político – aquele cidadão capaz de aceitar racionalmente os princípios de justiça estabelecidos por uma cultura política compartilhada, numa sociedade bem-ordenada de indivíduos livres e iguais. Na versão de Kymlicka,

O modelo multicultural não elimina esta oposição, mas a dialetiza ao introduzir o grupo como termo mediador. Mesmo que se reconheçam formas de autonomia a certos grupos, continua subsistindo uma zona onde os grupos participam de uma esfera comum. Esta região torna-se a zona de “consistência” do sistema. Em vez de dividir-se em duas esferas em cada indivíduo, o espaço social encontra-se dividido em uma zona central “monocultural”, em que participam, em graus variados, todos os grupos, e em uma quantidade de zonas periféricas, onde cada grupo é autônomo.³¹

Este processo de acomodação dos cidadãos em zonas diferentes dentro do mesmo sistema poderia ser considerado como um modelo de cidadania diferenciada, uma prática social capaz de manter a igualdade entre os indivíduos mas suplementar direitos coletivos ou de grupo concomitantemente. Este modelo de cidadania exerceria a função de preservar, de fato, a autonomia individual do cidadão sem ter que excluir suas referências culturais. Para isto é preciso manter a mesma noção liberal de liberdade instrumental, possibilitando ao cidadão estruturar uma forma de ser individual dentro de um contexto comum. O modelo multicultural liberal de Kymlicka aposta na possibilidade do Estado considerar e dar suporte ao reconhecimento das diferenças por não limitar a diversidade de modos de vida escolhidos livremente por cada cidadão.

E assim sendo, os liberais buscam saber quais os limites à diversidade de modos de vida. Com isso, pode ser elaborada uma crítica liberal aos comunitaristas. Qual a justificação oferecida pelos comunitaristas que possa dar suporte ao reconhecimento das diferenças? De quais diferenças? Quais os limites à diversidade de modos de vida? Há limites? A teoria comunitarista é capaz de formular um modelo que dê conta de agregar equilibradamente todas as culturas dentro de um único Estado?

³¹ SEMPRINI, A. Idem p.137 e 138.

CAPÍTULO 3

1. Os Comunitaristas, autonomia pública e concepção cívica de cidadania.

Consideram-se comunitaristas os autores que buscam mostrar a necessidade de dar maior atenção à noção de comunidade e sua relação com a justiça nas sociedades democráticas multiculturais. Este termo tem sido empregue a teóricos que, com um certo grau de diferença, têm se disposto a discutir o valor da pertença cultural para a concepção da autonomia e a construção da cidadania nas democracias contemporâneas. São eles: Charles Taylor, Michael Walzer, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre entre outros.

Na concepção comunitarista, o cidadão deve levar em consideração os interesses que dizem respeito a seu grupo. A concepção de vida digna está vinculada aos valores construídos no interior de uma comunidade e, por isso, são valores compartilhados que devem ser buscados e assegurados de forma coletiva. A cidadania vista pelos comunitaristas deve levar em consideração a necessidade do desenvolvimento da noção de solidariedade e da preservação da capacidade das comunidades ético-culturais de se autodeterminarem coletivamente. Os direitos devem traduzir os acordos determinados conjuntamente e os indivíduos devem tomar parte nas deliberações estatais, para isto, eles necessitam ocupar uma posição dentro do Estado como membros e representantes de seus grupos. Ao Estado cabe a função de garantir a autodeterminação da comunidade, bem como a possibilidade dos grupos de determinarem a sua identidade e autonomia através da manutenção das suas tradições e costumes culturais. As práticas políticas ou o exercício da cidadania estão intrinsecamente ligados à noção de liberdade, de autodeterminação coletiva e de igualdade entre os membros da comunidade. É esta prática que viabiliza a construção de um consenso normativo onde todos podem se identificar e regular a ação do Estado¹. Para os comunitaristas a importância da cidadania é a de garantir a autorealização ética.

¹ Sobre estas considerações ver comentários em: HABERMAS, J. Cidadania e Identidade Nacional (1990). In: *Direito e Democracia entre facticidade e validade*. RJ: Tempo Brasileiro, 1997. Para Habermas, diferentemente dos comunitaristas, o que existe é uma autonomia fundamentada na autodeterminação moral. Trataremos sobre este assunto no capítulo seguinte.

O Estado de direito pressupõe a comunidade cultural de maneira mais ampla como o multiculturalismo. As normas são concebidas a partir de projetos integrados por um conjunto de valores compartilhados, traduzindo o compromisso que têm com certos ideais. Os cidadãos destas comunidades precisam estar mutuamente relacionados, para que possam ter uma autocompreensão ética de si mesmos e a compreensão da realidade social depende da incorporação de tradições de pensamento. Os membros da comunidade devem ter um senso de solidariedade; compartilhar crenças e valores; não pressupor a existência de um ponto de vista imparcial e universal. Nesse sentido, a concepção comunitária ganha o *status* de uma noção moral que disputa lugar – por estar em confronto – com a concepção de autonomia pessoal liberal. Os comunitaristas não acreditam que possa existir princípios neutros e abstratos de cunho universal e, ao pensarem assim, afirmam que o Estado de direito pressupõe uma concepção do bem comum, não sendo, portanto, um Estado neutro.

Ao discutir as mudanças na moral social ocorridas na passagem das sociedades pré-modernas para as modernas, os comunitaristas tendem a defender que a auto-compreensão que o homem passou a ter de si mesmo não foi totalmente desvinculada de algumas doutrinas morais ou religiosas ou mesmo filosóficas, o que contraria a tese de alguns teóricos liberais. Charles Taylor é um dos que defendem a idéia de que o homem, senhor de si mesmo, dotado de uma “profundidade interior” e bastante introspectivo não eliminou em nenhum momento as relações que podia ter com o seu Deus ou com as Idéias do Bem construídas tradicionalmente. Com isto, ele quer mostrar que a dimensão pessoal tomada pela identidade não significou ter sido um rompimento com uma ligação cultural onde tal identidade foi formada, mas na verdade, ela deu apenas um impulso à idéia de autenticidade.

A autenticidade considerada pelos comunitaristas seria a capacidade que o indivíduo passou a adquirir em julgar, por si mesmo, aquilo que lhe parecia ser o bem e o mal. Claro que este julgamento parte da nossa capacidade racional, porém, diferentemente dos liberais, os comunitaristas acreditam que não há como desenvolver esta capacidade sem levar em conta a origem de nossa formação, sem somarmos à nossa habilidade puramente racional o fato do ambiente, da vivência, da convivência, da experiência que uma comunidade cultural, étnica ou religiosa nos proporcionou. A autenticidade nada tem de exacerbação da individualidade, o universo dela é tão amplo quanto mais amplo foi o nosso acesso às informações trazidas pela convivência com os outros indivíduos, ou seja, ela tem uma origem amplamente compartilhada.

A autenticidade do indivíduo nos dá o caminho para compreendermos um outro ideal moderno, o ideal de originalidade. A originalidade é a capacidade humana de desenvolver um sentido próprio de verdade, ser verdadeiro consigo mesmo e definir a si mesmo como um indivíduo autêntico. As comunidades também seguem este princípio de originalidade, partem dele para poderem definir aquilo que são. Como cada uma das comunidades procura cumprir com este ideal existe a possibilidade de reconhecerem e respeitarem os valores concebidos por outras comunidades. Cada uma original e autêntica como qualquer outra. O ideal de autenticidade, segundo Taylor, pode ter sido a semente do moderno sentimento de nacionalismo². Confirmamos a importância dos conceitos de autenticidade e originalidade e a ligação que eles têm com a pertença à comunidade cultural através da observação de Andrea Semprini³:

A percepção que um indivíduo tem de si mesmo e de sua individualidade depende de estruturas cognitivas, esquemas corporais, afinidades comuns e outras qualificações inscritas num quadro que emerge somente no decurso de interações com os membros de seu grupo de pertença e dos outros grupos sociais. Em outros termos, a própria capacidade de um indivíduo de se pensar como indivíduo e definir as qualificações desta individualidade é amplamente determinada por suas interações e experiências sociais. (...) o *self* individual é construído e ativamente negociado pelo indivíduo em suas interações com o outro.

Os comunitaristas defendem uma ampla autonomia para as comunidades culturais justamente por reconhecerem nelas o meio propiciador para a formação do indivíduo. Acreditam que não há como nos desvincularmos completamente das nossas origens culturais, somos resultado destas experiências e interações sociais mencionadas por Semprini e, por isso, necessitamos preservar as múltiplas visões culturais de vida digna.

E é aqui que colocamos a mais importante objeção liberal à visão comunitarista sobre as questões de autonomia e cidadania. Repetindo parte do final do capítulo segundo, dizemos: Se para os comunitaristas é de primordial importância a preservação de grupos culturais e a defesa de suas autonomias para a garantia da autodeterminação, e se num Estado multicultural percebemos a ilimitada diversidade de modos de vida, quais

² Ver mais a este respeito em : TAYLOR, Charles. A política de reconhecimento. In: *Multiculturalismo. Examinando a Política de Reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p.51. Trataremos especificamente sobre este ponto mais a diante, no decorrer deste mesmo capítulo.

³ SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Bauru-SP: EDUSC, 1999, p.101.

diferenças são justificadas legitimamente para que possam obter o privilégio do reconhecimento público? Há limites à diversidade de modos de vida?

Para analisarmos algumas respostas à estas objeções passaremos a examinar como alguns teóricos comunitaristas compreendem e consideram a questão da cidadania para a possível amenização de alguns conflitos socioculturais que envolvem as sociedades multiculturais contemporâneas. Como discutem a tensão existente entre a autonomia pessoal, que se manifesta nas concepções de vida digna e nos interesses individuais, e a reivindicação de pertença comunitária, que se expressa nas lutas por reconhecimento público e exigências de direitos das comunidades particulares.

2. Michael Walzer e a tolerância.

Walzer afirma que o pluralismo se vincula à noção de uma multiplicidade de identidades sociais e não apenas, como dizem os liberais, uma multiplicidade de concepções individuais de bem. O processo de identificação de interesses, estruturação, revisão e busca de realização de concepções de bem estão necessariamente vinculados (ou como ele diz “parasitários”) às construções culturais erguidas comunitariamente. A formação do indivíduo se dá dentro de um contexto comunitário onde a cultura é criada e compartilhada por todos os membros que a compõe. Ao partilhar o mesmo universo de valores são capazes de conceber e buscar realizar seus projetos de vida boa de forma razoável, pois utilizam a mesma linguagem política e moral. Este exercício de afastamento e estreitamento com um universo comum faz dos indivíduos seres autênticos e autônomos e na medida em que os acordos e os desacordos se dão, compreensivamente, a comunidade vai se autodeterminando. Walzer prioriza a comunidade em relação ao indivíduo, considera que este último se constitui culturalmente não havendo a possibilidade de desvinculá-lo de um contexto compartilhado por outros indivíduos.

Nos chama a atenção para o pluralismo cultural por acreditar que o pluralismo só é possível porque a fragmentação é a grande característica das sociedades liberais modernas, os indivíduos estão divididos e dissociados não somente internamente, no âmbito privado, mas também no público. Os indivíduos se encontram separados entre si. As causas desta

dissociação podem estar vinculadas a vários fatores como: mobilidade geográfica (migrações, imigrações); mobilidade social; mobilidade política entre outras⁴. E através desta afirmação, Walzer quer mostrar que o pluralismo cultural se manifesta tanto na esfera privada quanto na esfera pública. Tanto pode, no âmbito privado, influenciar os interesses dos indivíduos, os papéis que exercem em sociedade, determinar suas identidades, influenciar na busca de seus ideais e manter ou fortalecer princípios e valores tradicionais, quanto, no âmbito público, expressar uma multiplicidade de valores diferentes incorporados pelas diversas comunidades que são, na maior parte das vezes, incompatíveis entre si.

Para este autor, o reconhecimento das diferenças passa necessariamente pelo reconhecimento do pluralismo. Se reconhecermos que não existe uma forma universal de acordo que possa satisfazer os interesses individuais e ao mesmo tempo os interesses de grupos específicos e, ainda, reconhecermos que não há como se chegar a uma fórmula única capaz de resolver os problemas da associação política, estaremos confirmando apenas, o que já vemos nas sociedades multiculturais, que o universo social é plural por excelência e nada o fará ser homogêneo e uniforme. Para Walzer, a este universo plural cabe o nosso reconhecimento e a nós a tolerância, pois:

“a resolução das diferenças não produzirá jamais um resultado definitivo. Isto quer dizer que nossa humanidade comum não fará de nós os membros de uma única e mesma tribo universal. Porque a característica comum e mais fundamental da humanidade é o particularismo⁵.”

Neste caso, a tensão existente entre os interesses individuais e os interesses comunitários não será suprimida apenas através da institucionalização de mais alguns direitos de cidadania, ainda que estes possam vir a assegurar a autonomia comunitária e individual ao mesmo tempo. O que existe é o desacordo razoável e, com isto, não se pode esperar que encontremos princípios políticos que estejam acima ou além das diferentes doutrinas compreensivas razoáveis. A questão é mais complexa e foge às regras da prática política. Esta questão está, para ele, ligada a uma tentativa de se alcançar uma convivência

⁴ CITTADINO, Gisele. *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva. elementos da Filosofia Constitucional Contemporânea*. RJ: Lumen Juris, 1999, p.86.

⁵ WALZER, Michael. *Thick and Thin, Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, p.85. In: Cittadino, Gisele. *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva. Elementos da Filosofia Constitucional Contemporânea*. Op. Cit. , p. 87.

pacífica que envolve grupos de indivíduos e indivíduos (de forma singular) com identidades, culturas e histórias distintas, caso que só a tolerância poderá mediar.

Acredita que o único sentimento comum capaz de atingir universalmente a todos é o medo. Toda e qualquer forma de medo, seja da opressão, do preconceito, da exclusão, dos conflitos armados, do isolamento, da perda das tradições, da perda do sentido, dos valores e crenças, de ser conquistado por uma outra cultura, da perda dos mitos e outros medos que estão ligados à instabilidade e sobrevivência dos grupos ou dos indivíduos em particular. Quando Walzer afirma isto tendemos a imaginar que ele acredita na tolerância como uma tentativa de conter a concretização dos nossos medos. O contrato hobbesiano pressupunha o mesmo, guardadas as devidas diferenças, poderíamos dizer que também para Walzer a tensão entre os interesses distintos só se neutraliza num acordo de tolerância mútua. No contrato de Hobbes a tolerância se estabelecia entre a sociedade e o “Leviatã” e, no de Walzer, entre os grupos e os indivíduos que convivem numa sociedade multicultural.

A tolerância referida por Walzer não seria um meio apenas de se evitar os conflitos, esta seria uma posição demasiadamente hobbesiana, mas sim, uma tentativa de exigir moralmente o reconhecimento da identidade cultural do outro, valor que concede fundamentalmente humanidade ao indivíduo. Esta seria a dimensão moral da tolerância, bastante próxima da noção moral considerada por Kymlicka, por exemplo. Walzer, assim como Kymlicka, considera a tolerância em sua dimensão política, aquela capaz de fazer os indivíduos confrontarem suas crenças e valores buscando, ainda que somente, uma coexistência pacífica, longe das ameaças que lhes trazem medo. Se não há como alcançarmos uma unanimidade, um consenso universal, esta tolerância, esta coexistência pacífica só pode se estabelecer através da constante atividade política da democracia, com o exercício permanente da argumentação, deliberação e da responsabilidade dos membros representantes dos interesses de grupos de assumirem e cumprirem com os acordos estabelecidos publicamente. Segundo interpretação de Cittadino, a tolerância descrita por Walzer pode ser implementada na forma de autonomias regionais, revisões de fronteiras, federações, secessões e pelo reconhecimento do pluralismo cultural, todas estas opções se encontram condicionadas por circunstâncias históricas específicas, por isso, para Walzer o que existe é uma obrigatoriedade do reconhecimento das diferenças por parte do Estado.

O reconhecimento e o respeito por todas as identidades sociais e compromissos singulares e a conseqüente recusa de qualquer tipo de coerção

ou opressão sobre significados sociais existentes revelam a dimensão liberal do pensamento de Walzer. Paradoxalmente, é a sua concepção de pluralismo – e a idéia de democracia que ele engendra – o que o afasta do liberalismo. Em outras palavras, nada existe para além do desacordo razoável, da mesma forma como não é possível encontrar princípios da associação política para além das diversas doutrinas compreensivas razoáveis. A singularidade e a universalidade de quaisquer concepções ou princípio que se situam acima ou além dos desacordos violam o particularismo das identidades sociais e o pluralismo dos valores autênticos, mas incompatíveis.⁶

Walzer identifica cinco regimes de tolerância, uns visando a tolerância entre os vários grupos sociais (levando pouco ou nada em consideração os direitos de cidadania), outros entre os indivíduos (tendo os direitos cidadãos, bastante pontuados, como base de referência da prática política) e apenas alguns regimes tentando dar conta de resolver a tensão entre indivíduos e grupos (procurando re-elaborar o sentido da cidadania em busca de incorporar novos sentidos para os direitos cidadãos), quais sejam: Impérios multinacionais, sociedade internacional, consociações, Estados-nações e sociedades imigrantes.

Nos impérios multinacionais como foram a antiga Roma, a Pérsia e alguns outros. O que existia era um regime que agregava vários grupos distintos, estes permaneciam autônomos em seus caracteres culturais, religiosos e, boa parte deles, política e juridicamente também. Os grupos eram levados obrigatoriamente a coexistir e as interações eram feitas através da administração do imperador e seus burocratas. A paz era mantida pelo regime de tolerância através do código imperial, os indivíduos eram praticamente obrigados a permanecer em seus grupos, não havia espaço para a autonomia individual, as comunidades se mantinham fechadas reproduzindo suas tradições e seus valores religiosos. Os indivíduos se viam obrigados a permanecer como membros de seus grupos e os poucos dissidentes não eram tolerados pelas leis imperiais. Walzer aponta este regime de tolerância como o mais bem sucedido na questão do reconhecimento da diferença, porém aponta, enfaticamente, a forma pouco democrática e nada liberal de governo. Vê que não basta apenas reconhecer as diferenças e salvaguardá-las para se manter o equilíbrio social, este equilíbrio é aparente por ser mantido às custas da opressão, do medo e do controle imperial. Não se tolera o outro, respeita-se às leis imperiais e no

⁶ CITTADINO, Gisele. *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva. Elementos da justiça constitucional contemporânea*. Op. Cit., p.89.

menor sinal de instabilidade do governo imperial poderá ocorrer disputas entre os grupos. Um exemplo recente que pode se parecer com o modelo imperial seria o da antiga União das Repúblicas Socialistas Soviéticas. Hoje, após o desmantelamento do sistema percebeu-se a fragilidade do respeito ao diferente, e constatou-se que “a autonomia no fim não significou muito”⁷.

Este regime é um dos que evidenciamos a tolerância entre grupos e, onde, os direitos cidadãos são solapados em nome do controle da ordem do império e da manutenção da paz. Percebemos nele a constante possibilidade do desequilíbrio.

O regime apontado como consociação se parece, quase em sua totalidade, com o do império multinacional, a diferença está na prática política do Estado de interferir a favor da preservação dos direitos individuais mesmo dentro de uma comunidade específica. A outra diferença é considerada na quantidade de nações que o compõem. São Estados formados por duas ou três nações apenas, como a Bélgica, a Suíça, o Líbano, a Bósnia entre outras. A cidadania é mais evidente embora nem sempre os direitos sejam eficazmente colocados em prática (em muitos destes Estados). Walzer acredita que só o medo da desordem, de disputas que podem acarretar em guerra entre as nações, faz com que a tolerância mútua seja preservada, esta tolerância exige confiança nos arranjos institucionais. Diferentemente, no caso da Suíça ou da Bélgica, a pouca estabilidade dos arranjos institucionais e a tênue confiança nos acordos públicos transforma este regime em desordem e guerra, caso típico do que ocorre no Líbano e na Bósnia. Aqui há uma intenção de se preservar tanto as relações entre os grupos quanto a proteção da cidadania do indivíduo, porém em casos mais complexos como na Bósnia ou no Líbano, como exemplificamos, pode haver pouca eficiência nas práticas políticas para assegurar os direitos dos indivíduos e quase nenhuma eficiência em se evitar a guerra.

Outro regime bastante próximo destes dois é o da Sociedade Internacional. A diferença está no grau maior de tolerância. Os Estados soberanos pactuam sobre a não interferência mútua, se mantêm neutros em relação às práticas políticas uns dos outros, reconhecem a soberania dos Estados que compõem a Sociedade Internacional. Os acordos são firmados por diplomatas, a coexistência é administrada internamente por funcionários públicos (Walzer os denomina por diplomatas internos) e os limites da soberania são estabelecidos pela “doutrina jurídica da intervenção humanitária”. O pacto é quebrado

⁷ WALZER, M. *Da Tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 27.

quando as práticas internas “chocam a consciência da humanidade”⁸. O acordo de tolerância se finda quando há de comum acordo entre os outros Estados uma supressão dos direitos humanos. Alguns autores não acreditam que as sociedades internacionais se constituam num regime, e sim, apenas, num caso anômalo.

A forte pressão exercida por uma cultura dominante faz com que a diferença seja pouco reconhecida no regime de tolerância do Estado-nação. Este, então, não é neutro, as instituições políticas se tornam o meio de reprodução da cultura dominante e os grupos nacionais tentam disputar o espaço político para controlar a reprodução cultural. A permanência de outros grupos culturais ou minorias nesta sociedade se dá através da tolerância de seus participantes individualmente, todos são considerados cidadãos, independentemente da origem cultural, e suas características comuns de grupo são vistas como estereótipos. Por conta desta prática os grupos não conseguem se organizar de forma autônoma e, portanto, não podem exigir que seus membros cumpram ou se submetam às exigências normativas pactuadas tacitamente no interior das comunidades. O compromisso individual de cada membro com as leis do Estado-nação e as suas relações com as normas da comunidade, mais uma vez, demonstra a dissociação entre o público e o privado. No âmbito público os cidadãos pertencem e cumprem as leis do Estado-nação e no âmbito privado se voltam para a reprodução das regras culturais.

Quando os judeus alemães do século XIX descreveram a si mesmos como “alemães na rua e judeus em casa”, estavam aspirando a uma norma do Estado-nação que faz da privacidade uma condição da tolerância.⁹

A questão da língua é determinante neste regime, a cultura dominante procura manter um afastamento estratégico com outras línguas, em alguns casos só é permitido se utilizar da “língua estrangeira” em família, sem publicações, sem registros públicos, sem utilização nas escolas públicas e outras instituições. Em casos muito particulares há a possibilidade de se reconhecer uma segunda língua oficial. A instabilidade neste regime de tolerância pode ser detonada, por exemplo, se alguma minoria tiver força suficiente e se detiver uma parcela considerável de território pois, poderá reivindicar direitos de utilização oficial de sua língua em escolas, contratos e instituições públicas neste território.

⁸ WALZER, M. *Da Tolerância*. Op. Cit., p.30.

⁹ Sobre os judeus alemães, uma minoria prototípica, ver H. I. Bach, *The German Jew: A Synthesis of Judaism and Western Civilization, 1730-1930*. (Oxford: Oxford University Press, 1984) e Donald L. Niewyk, *The Jew in Weimar Germany*. (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1980). In: WALZER, M. *Da Tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.36.

Há menos espaços para a diferença em Estados-nações, mesmo em Estados-nações liberais, do que em impérios multinacionais ou em consociações – muito menos, é óbvio, do que na sociedade internacional. Sendo que os membros tolerados do grupo minoritário também são cidadãos, com direitos e obrigações, as práticas dos grupos tendem, mais do que acontece nos impérios multinacionais, a passar pelo escrutínio da maioria. Formas de discriminação e dominação de há muito aceitas – ou, de qualquer maneira, incontestadas – no seio do grupo talvez se tornem inaceitáveis depois que os membros são reconhecidos como cidadãos. Mas temos aqui um duplo efeito: embora o Estado-nação seja menos tolerante em relação aos grupos, pode muito bem forçá-los a serem mais tolerantes para com os indivíduos. O segundo efeito é uma consequência da transformação (parcial e incompleta) dos grupos em associações voluntárias. Como os controles internos enfraquecem, as minorias só podem segurar seus membros se suas doutrinas forem persuasivas, sua cultura atraente, suas organizações úteis e seu senso de associação liberal e abrangente.¹⁰

Walzer acredita que a cidadania (dos direitos subjetivos) é mais significativa no Estado-nação, os indivíduos não sofrem uma coerção direta por parte de seu grupo cultural e o Estado é o meio de proteção de qualquer imposição pretendida pela comunidade. A assimilação da cultura majoritária é um fator preponderante nestas sociedades e por isso, a autonomia privada se sobrepõe à autonomia pública.

O último regime de tolerância, tratado por Walzer, é o das Sociedades Imigrantes. Estas sociedades vão se formando através de indivíduos ou grupos de indivíduos que abandonam seus países de origem e se juntam a outros indivíduos ou grupos de indivíduos na nova terra. Como não imigram com objetivos de colonizar, mas sim de refazer a própria vida, estes grupos se dispersam, não têm um território definido e por isso “nenhum tipo de autonomia territorial é possível”. Na maior parte das vezes os indivíduos não constituem uma ameaça pois, a princípio não chegam com a intenção de firmar suas origens culturais e reproduzi-las na nova terra. A tentativa de preservação de grupos religiosos ou étnicos se dá apenas através de associações voluntárias, fato que pode, ao longo do tempo, fazer com que seus membros se dissipem naturalmente. Walzer acredita que o risco maior destas associações está na indiferença dos seus próprios membros e não na intolerância por parte dos outros. “O Estado é, conforme se costuma dizer (em princípio), neutro em relação aos

¹⁰ WALZER, M. Op. Cit., p.37.

grupos, tolerando a todos, e autônomo em seus objetivos”. Os cidadãos são considerados indivíduos autônomos e não como membros de grupos específicos.

Por isso os objetos de tolerância, rigorosamente falando, são as escolhas e atitudes individuais: atos de adesão, participação em rituais de culto e associação, práticas de diferença culturais e assim por diante. Individualmente, homens e mulheres são incentivados a tolerar uns aos outros como indivíduos, a entender a diferença em cada caso como uma versão personalizada (e não estereotípica) de cultura de grupo – isso também significa que os membros de cada grupo, se quiserem mostrar a virtude da tolerância, devem aceitar mutuamente as diferentes versões de cada um. Logo haverá muitas versões da cultura de cada grupo, e muitos graus diferentes de comprometimento em relação a cada versão. Assim a tolerância assume uma forma radicalmente descentralizada: cada um tem de tolerar todos os outros¹¹.

Um exemplo de regime de sociedade imigrante seria aquele dos EUA. Os indivíduos, na maioria dos casos, preferem assumir uma “identidade hifenizada”, onde se pode identificar uma origem cultural, são elas: ítalo-americanos, afro-americanos, espano-americanos, franco-americanos, judeus-americanos e muitos outros. Para Walzer esta é uma demonstração de que as culturas sendo representadas assim não demonstram, aparentemente, ter uma pretensão política, e é por isso que estas identidades são toleradas. Outra característica apontada nas sociedades imigrantes é a não existência de uma cultura majoritária permanente. É uma sociedade em transição permanente, isto sim. A questão está em

Saber se os grupos podem se preservar nessas condições – sem autonomia, sem acesso ao poder do Estado, sem o reconhecimento oficial e sem uma base territorial ou a oposição fixa de uma maioria permanente – é uma questão que ainda não foi respondida. (...) não sabemos se essas diferenças irão sobreviver na próxima geração ou na subsequente. (...) As formas de diferença típicas das sociedades imigrantes ainda estão emergindo. Não sabemos em que medida a diferença será de fato “diferente”. A tolerância de escolhas individuais e de versões personalizadas da cultura e religião constitui o máximo (ou o mais intenso) regime de tolerância. Mas

¹¹ WALZER, M. *Da Tolerância*. Op. Cit., p.43.

saber se o resultado a longo prazo desse máximo de tolerância será o fomento ou a dissolução da vida grupal é uma questão profundamente obscura¹².

Por esta questão e toda a obscuridade que a envolve, alguns grupos que fogem das características descritas e resolvem se firmar cultural e politicamente buscam um apoio do Estado. Reivindicam os direitos que podem dar suporte político-financeiro para que suas comunidades culturais se reproduzam e assegurem a sobrevivência. Visam alcançar a autonomia pública, embora saibamos que este regime de tolerância dê toda a ênfase para a autonomia privada. Os conflitos trazidos pelo multiculturalismo é uma característica que vem despontando nestas sociedades e colocam a tolerância sob ameaça.

O próprio Walzer nos diz que a realidade moderna nos demonstra que os conflitos são mais evidentes do que a tolerância. O que percebemos, de fato, é uma intensa e incansável intolerância entre indivíduos e grupos, bem como entre grupos. A tensão aumenta quando certos esforços em busca da tolerância acabam reforçando as diferenças (naquilo que elas têm de mais fundamental e incompreensível aos olhos dos outros) e instigando grupos a discriminar os outros, a perseguir ou estigmatizar seus membros. Este fato pode ocorrer quando há uma cobrança para que as minorias sejam assimiladas, quando ocorre um apelo a uma “nacionalidade forjada”, ou seja, quando força-se a tolerância individual ou a de grupos num universo multicultural complexo.

Poderíamos pensar nessas duas formas de tolerância – assimilação individual ou reconhecimento do grupo – como sendo os projetos centrais da política democrática moderna. De maneira típica, são concebidos em termos mutuamente exclusivos: ou os indivíduos ou os grupos ficarão livres da perseguição e invisibilidade, e os indivíduos ficarão livres na medida em que abandonarem seus grupos¹³.

A revolução francesa despiu os indivíduos de seus deveres para com as suas comunidades corporativas e lhes presenteou com direitos subjetivos. Os novos deveres cidadãos tiveram que ser ensinados através da participação política. As democracias pós-revolucionárias passaram a aceitar as associações secundárias desde que estas não ferissem os direitos individuais. Nas palavras de Walzer, “a inclusividade democrática é o primeiro projeto modernista”. Onde despontaram movimentos pró-inclusão feministas, de negros, de

¹² WALZER, M. *da Tolerância*. Op. Cit., p.45 e 46.

¹³ WALZER, M. *Da Tolerância*. Op. Cit., p.110.

trabalhadores, de imigrantes, mas que, como resultado seus militantes foram incluídos como indivíduos. O segundo projeto modernista visava a luta de inclusão dos grupos, uma luta por fronteiras políticas, geográficas e institucionais. Por traz desta inclusão, portanto, escondia-se a separação. A busca de autodeterminação deflagrou os interesses próprios dos grupos em relação a territórios, a instituições, a autonomia e, por fim, a soberania. A tolerância aos membros dos grupos se deu através da separação.

Algumas pessoas procuraram fugir dos limites de sua afiliação religiosa ou étnica, declarando-se apenas cidadãos, ao passo que outras querem ser reconhecidas e toleradas precisamente como membros de uma comunidade organizada de crentes religiosos ou parentes étnicos. (...) Então os dois projetos parecem competir entre si. Deveríamos preferir a evasão individual ou o compromisso com o grupo? Não há um bom motivo, porém, para uma preferência fixa. A tensão precisa ser solucionada caso a caso, de modo diferente para grupos diferentes em regimes diferentes. Não há como superar a tensão, pois de que se afastariam os indivíduos se o compromisso com o grupo entrasse em colapso? Que orgulho sentiriam numa evasão em que nunca se lhes opôs resistência? E quem seriam eles se não tivessem de lutar para ser o que são? A coexistência de grupos fortes e indivíduos livres, com todas as suas dificuldades, é uma característica permanente da modernidade.¹⁴

Reforçando, portanto, o que existe para Walzer é o pluralismo. Uma multiplicidade de identidades sociais somadas a uma multiplicidade de concepções do bem. Mas, o que é inquestionável é o fato dos indivíduos se constituírem culturalmente. Se não há como desvincular a formação da identidade individual de um contexto compartilhado, devemos supor que os argumentos empregados nas deliberações públicas sejam formulados segundo as concepções culturais que cada um ou cada grupo traz consigo, impedindo, portanto, que sejam imparciais e tomem decisões puramente neutras em relação aos assuntos públicos. A visão comunitária de Walzer se torna incompatível com a imparcialidade requerida pela teoria liberal. Em outras palavras, para este comunitarista o Estado não consegue se desvincular das concepções morais abrangentes e, com isso, as concepções do bem podem preceder ao direito em muitos casos (o ser pode preceder ao dever ser). Partindo das considerações de Walzer chegamos à conclusão, então, que ele recusa a proposição de justiça compartilhada do liberalismo político de John Rawls, pelo fato de acreditar na inexistência da imparcialidade que tal modelo de justiça requer para ser estabelecido e

aceito por todos. Não há unanimidade. A única unanimidade é o sentimento de medo que deve ser neutralizado pela tolerância, neste sentido, cabe a cada caso (cada sociedade) a tarefa de estabelecer convenientemente a forma de enfrentá-lo. Enfim, determinar as regras para coibir as ameaças. Mas como o reconhecimento público das diferenças é uma exigência, a tolerância não pode, por isso, limitar-se apenas à sua dimensão moral, mas deve ser ampliada para a dimensão política. “...é a tolerância política que faz da política democrática uma atividade permanente”¹⁵.

Poderíamos arriscar uma primeira resposta comunitarista às objeções liberais, qual seja: Para Walzer o que dá suporte ao reconhecimento das diferenças é primeiro a constatação do pluralismo e a inexistência, portanto, de um princípio universal, imparcial, capaz de igualar a todos. Segundo, a evidência de que a fragmentação da sociedade liberal acarretou numa ilimitada diversidade de modos de vida. Esta diversidade deve ser cautelosamente considerada, visando determinar quais culturas devam ter a sua sobrevivência assegurada e a autodeterminação ética preservada. As diferenças só podem ser agregadas equilibradamente, dentro de um único Estado, através da tolerância moral e política.

3. Charles Taylor e a política de reconhecimento.

Para um comunitarista como C. Taylor a importância da referência cultural é de tal ordem que a identidade do indivíduo não só a pressupõe como também requer o seu reconhecimento pleno para se formar e se firmar de maneira digna¹⁶. O reconhecimento público das diferenças através de políticas e práticas adequadas é o objetivo a ser alcançado. A tolerância é um fator que a compõe mas, por parecer uma concessão daquele que tolera à aquele que é tolerado ou, até mesmo, por parecer um tipo de gentileza, não se trata, efetivamente, de uma tentativa formal de resolver os conflitos reais e cotidianos das sociedades multiculturais. O reconhecimento correto dá ao indivíduo a certeza do respeito o que é, em suas palavras, “uma necessidade humana vital”. Sua

¹⁴ WALZER, M. *Da Tolerância*. Op. Cit., p. 113 e 114.

¹⁵ CITTADINO, Gisele. *Pluralismo. Direito e Justiça Distributiva. Elementos da Filosofia Constitucional Contemporânea*. Op. Cit. P.88 e 89.

¹⁶ Sobre a formação da identidade moderna ver : TAYLOR, Charles. *As Fontes Do Self. A construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

(...) tese consiste no fato de a nossa identidade ser forjada, em parte, pela existência ou inexistência de reconhecimento e, muitas vezes, pelo reconhecimento *incorreto* dos outros, podendo uma pessoa ou grupo de pessoas serem realmente prejudicadas, serem alvo de uma verdadeira distorção, se aqueles que os rodeiam refletirem uma imagem limitativa, de inferioridade ou de desprezo por eles mesmos. O não reconhecimento ou o reconhecimento incorreto podem afetar negativamente, podem ser uma forma de agressão, reduzindo a pessoa a uma maneira de ser falsa, distorcida, que a restringe.¹⁷

A identidade traduz aquilo que somos e Taylor nos chama a atenção para o fato da identidade depender de forma decisiva do diálogo que tivemos e ainda mantemos com os outros (intimamente e publicamente). Primeiramente com aqueles que fizeram parte da nossa origem familiar, cultural, religiosa e étnica e, posteriormente, com aqueles que fazem parte da sociedade onde estamos inseridos. “Os outros-importantes”¹⁸ são aqueles que compartilharam e compartilham uma concepção bastante próxima de vida digna baseada em doutrinas filosóficas, religiosas ou morais. A esta experiência de vida, a este contexto comum, atribuímos a formação da identidade pessoal e à expansão desta experiência, através do diálogo público e compartilhado, atribuímos a formação da identidade de grupo. Qualquer tipo de restrição pode interferir ou afetar de forma irreversível a formação da identidade, seja do indivíduo seja de seu grupo.

Restrições não faltam ao universo pouco reconhecido das comunidades sociais dentro dos Estados democráticos liberais multiculturais contemporâneos. A tensão entre os direitos cidadãos e os interesses de grupos é evidente e crescente. Tanto a possibilidade de autorealização dos indivíduos quanto de autodeterminação das comunidades pode ficar prejudicada ou ser extinta conforme a prática política adotada ou não adotada pelo Estado.

Para compreendermos melhor a política de reconhecimento de Charles Taylor necessitamos saber um pouco mais sobre as considerações que ele faz a respeito da política da dignidade igual e da política das diferenças. Em seu trabalho teórico evidencia dois tipos distintos de liberalismo existente (o liberalismo concebido pelos liberais e o

¹⁷ TAYLOR, C. A Política De Reconhecimento. In: *Multiculturalismo. (Examinando a Política de Reconhecimento)*. Lisboa: Instituto Piaget. 1998 (publicação original 1994), p.45.

¹⁸ Esta expressão utilizada por Taylor é trazida por George Herbert Mead no artigo *Mind, Self, and Society* (Chicago Press, 1934), e citada no livro: *Muiticulturalismo (Examinando a Política de Reconhecimento)*. Op. Cit., p.52.

liberalismo concebido pelos comunitaristas). O primeiro é aquele que se baseia na afirmação de que o justo deve preceder ao bem, o que implica dizer que, o Estado deve se manter neutro em relação às concepções de bem promovendo um conceito de justiça compartilhada baseado em princípios universais e, além disso, garantir ao indivíduo a sua liberdade, segurança e autonomia através da preservação dos direitos de cidadania. O Estado deve se manter cego às diferenças em nome de um “potencial humano universal”, qual seja, a definição da identidade e da autonomia pela razão. Este é o liberalismo considerado por John Rawls. O segundo é aquele que tem por base o comprometimento com a preservação da diversidade cultural, para isso deve pressupor a manutenção de um contexto cultural seguro que leve em conta os valores construídos tradicionalmente através de doutrinas filosóficas, religiosas ou morais abrangentes. Para esta forma de liberalismo o bem pode vir a preceder ao justo. As comunidades ou grupos devem poder buscar a sua autonomia para manter a sua autodeterminação. O Estado deve reconhecer as diferenças em nome de outro potencial humano universal, o da definição da identidade, da autonomia e da cultura pelo diálogo privado e público. Este é o liberalismo considerado por Taylor.

Nas considerações de Taylor a necessidade do reconhecimento é que levou as sociedades modernas a se depararem com estes dois tipos de liberalismo. O reconhecimento da dignidade igual individual e o reconhecimento da diferença. Ambas as formas de reconhecimento têm por objetivo a busca da preservação da identidade e da autonomia, porém cada uma considera distintamente o reconhecimento. Uma acredita que o reconhecimento individual da dignidade igual é o fator determinante para atingir o objetivo da definição da identidade e autonomia do indivíduo. A outra, acredita que é o reconhecimento da especificidade de cada grupo que dá suporte a formação desta mesma identidade e autonomia. Pois, neste caso, só através de um contexto cultural definido dialogicamente é que se pode assegurar, primeiro a formação da identidade e garantir a dignidade da comunidade e, em consequência, formar a identidade e garantir a dignidade do indivíduo que nela se insere.

O que podemos ver é que, para Charles Taylor, o que está em jogo não é apenas a questão do reconhecimento em si, mas o tipo de reconhecimento que se pretende defender e a forma de como fazê-lo. Aquilo que cada um dos modelos de liberalismo considera como um valor a ser reconhecido. Esta é, portanto, uma discussão moral, fundamentada em juízos de valor. O reconhecimento é em primeira instância uma questão moral, em segunda instância se torna uma questão política à ser resolvida para, posteriormente, vir a se

transformar em uma questão de direito. Em outras palavras, como e o quê deve ser reconhecido necessita ser debatido e definido democraticamente, através do diálogo público, para depois poder ser institucionalizado pelo direito.

A cidadania na sociedade multicultural contemporânea deve basear-se, então, numa autonomia pública ou privada? A exigência de reconhecimento deve vincular-se a qual tipo de valor moral? A que forma de igualdade? A igualdade de respeito individual ou a igualdade de respeito às comunidades e grupos culturais, étnicos, religiosos entre outros?

(...) a exigência de reconhecimento igual estende-se para lá da capacidade de admitir o valor potencialmente igual de todos os seres humanos, para incluir o valor igual daquilo que pensam, de fato, sobre este potencial. (...) Os dois tipos de política que se baseiam na noção de respeito igual entram em conflito. Em primeiro lugar, o princípio do respeito igual exige que as pessoas sejam tratadas de uma forma que ignore a diferença. A intuição fundamental de que este respeito depende das pessoas centra-se naquilo que é comum a todas elas. Em segundo lugar, temos de reconhecer e até mesmo encorajar a particularidade. A crítica que a primeira faz à segunda consiste na violação que esta comete do princípio de não-discriminação. Inversamente, a primeira é criticada pelo fato de negar a identidade, forçando as pessoas a ajustarem-se a um molde que não lhes é verdadeiro. Já seria suficientemente mau se se tratasse de um molde neutro – ou seja, que não pertencesse a ninguém, em particular. Mas, geralmente, as pessoas levam a reclamação mais longe. Queixam-se do fato de o conjunto, supostamente neutro, de princípios que ignoram a diferença e que regem a política de dignidade ser, na verdade, um reflexo de uma cultura hegemônica. Se assim é, então só a minoria ou as culturas subjugadas são forçadas a alienarem-se.¹⁹

Apesar de Taylor não negar, em toda a sua extensão, os valores que se vinculam à primeira forma de liberalismo, mas por considerar que a comunidade cultural é fundamentalmente importante para a formação da identidade e para dar suporte à autonomia, fica evidente, para nós, a defesa que faz da segunda. Se para as comunidades culturais o reconhecimento público é um objetivo coletivo crucial, pois consideram que a preservação da cultura é um direito fundamental – um direito à sobrevivência. Para Taylor fica claro o motivo pelo qual algumas comunidades fazem exigências de comprometimento, por parte do Estado, a fim de que este implemente políticas públicas em favor dos objetivos coletivos. Em favor das particularidades. Acredita até mesmo, em

alguns casos específicos como o do Quebec²⁰, que estas políticas devem privilegiar uma visão substantiva de bem (interpretando este direito coletivo como sendo um direito fundamental) e assegurar este objetivo traduzindo-o como direito positivo, isto é, garantindo a legitimidade desta particularidade dentro do Estado democrático de direito.

Uma sociedade com objetivos coletivos fortes pode ser liberal, segundo esta perspectiva, desde que seja capaz de respeitar a diversidade, em especial, quando considera aqueles que não partilham dos objetivos comuns, e desde que possa proporcionar garantias adequadas para os direitos fundamentais. Concretizar todos estes objetivos irá provocar, sem dúvida, tensões e dificuldades, mas não é nada de impossível, e os problemas não são, em princípio, maiores de que aqueles que qualquer sociedade liberal encontra quando tem de combinar, por exemplo, liberdades com igualdades ou prosperidade com justiça.²¹

Se a política de reconhecimento tem como base as políticas de dignidade e de diferença, então dizemos que o fundo da discussão desta política se encontra, necessariamente, nas questões de juízos de valor. A nossa tarefa se torna, por esse motivo muito mais complexa e ampla. Porque os modelos de liberalismo “acabam por ser, não modelos processuais de liberalismo, mas modelos que se fundamentam bastante em juízos de valor sobre o que constitui uma vida boa – juízos esses em que a integridade das culturas ocupa um lugar importante”²².

Nas sociedades liberais multiculturais a tensão entre indivíduo e sociedade se alarga em razão da prática política adotada pelo liberalismo processual não ser capaz de amenizá-la. Taylor acredita que em parte, o problema que se encontra por trás desta incapacidade do liberalismo processual em lidar com esta tensão está ligado na distinção que este faz entre aquilo que é considerado como público e aquilo que é considerado como privado. Em algumas sociedades esta distinção não pode ser feita. Taylor aponta a sociedade islâmica como um exemplo exato de uma sociedade onde não é possível separar a política da religião, o público do privado. Fica evidente, neste sentido, os motivos pelos quais alguns problemas existentes, dentro de uma sociedades multicultural (que agrega alguns tipos de

¹⁹ TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo (Examinando a política de reconhecimento)*. Op. Cit., p.63.

²⁰ Sobre o exemplo extremamente ilustrativo e esclarecedor que Taylor nos dá através da discussão que faz sobre a política de reconhecimento discutida e adotada no Quebec - Canadá ver: Taylor, Charles. *A política de reconhecimento*. Op. Cit., p. 71 – 82.

²¹ TAYLOR, Charles. *Idem*, p.80.

²² TAYLOR, Charles. *Idem*, p.81.

comunidades onde, também, não se possa fazer este mesmo tipo de separação), não conseguirem ser resolvidos pelo liberalismo processual. Com isso, Taylor quer mostrar que:

O liberalismo não é um ponto de encontro possível para todas as culturas, mas é, por um lado, a expressão política de uma série de culturas e, por outro, é extremamente incompatível com outras. Além do mais, como muitos muçulmanos sabem perfeitamente, o liberalismo ocidental não é tanto uma expressão da visão secular, pós-religiosa, que acabou por se popularizar entre os intelectuais liberais como mais um sistema resultante do Cristianismo – pelo menos, do ponto de vista alternativo do Islamismo. (...) Tudo isso, para dizer que o liberalismo não pode, nem deve, pretender uma neutralidade cultural completa. O liberalismo também é um credo de luta. (...) Na política, não se podem evitar as distinções substantivas deste tipo e, pelo menos, o liberalismo não processual, (...), está totalmente disposto a aceitá-lo.²³

Neste ponto Taylor quer mostrar que a discussão do reconhecimento da validade (legitimidade) dos objetivos coletivos, que visam a sobrevivência das culturas num universo multicultural, se transforma numa outra discussão sobre a forma de reconhecimento, “a de que todos reconheçam o valor igual das diferentes culturas: que as deixemos, não só sobreviver, mas também admitamos o seu mérito”²⁴. E é aqui que irá se estabelecer uma justificativa comunitarista para servir de suporte à política de reconhecimento, à discussão sobre se há limites para o reconhecimento dentro do vasto universo da diversidade de modos de vida.

Partindo da idéia de que o reconhecimento da diferença é essencial para a formação do indivíduo e acrescentando-se à ela a idéia de que apenas tolerar a diferença pode parecer um ato de complacência (procedimento que não serve àquele que necessita ser reconhecido, podendo se transformar até em ofensa), Taylor aponta para uma discussão também complexa, aquela que: por um lado acredita na exigência e importância de apreendermos, através de estudos sobre outras culturas, novos conceitos capazes de nos fornecer outros critérios para que possamos julgar os valores culturais que são diversos dos nossos, dando-lhes por fim validade e legitimidade; e, por outro lado, acredita e defende a idéia de que a apreensão destes novos critérios, por todos os indivíduos, nada mais resultaria do que numa fusão de culturas, homogeneizando a diversidade. Como podemos

²³ TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo (Examinando a Política de Reconhecimento)*. Op. Cit., p.83.

²⁴ TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo (Examinando a política de reconhecimento)*. Op. Cit., p. 84.

saber se esta ou aquela cultura tem algo a nos ensinar, algo a ser preservado e digna de sobrevivência se a julgamos sob os nossos juízos de valor, que são tão particulares e, em muitos casos, tão divergentes? Não estaríamos, desta forma, ignorando a importância que há no reconhecimento da diferença e da preservação dela? Mas, por outro lado, como podemos saber se ao absorvermos outros valores trazidos por outras culturas e, através disso, transformando os nossos critérios e juízos de valor conforme este procedimento, nós não estaríamos justamente nos transformando em uma cultura única, universalmente aceita, por se basear nos mesmos valores e, com isso, eliminando as diferenças? Parece que a tentativa de solucionar este problema, para Taylor estaria na possibilidade de admitirmos que

(...) é sensato supor que as culturas que concedem 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 articulam 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.²⁵

Taylor não nos diz exatamente a posição que toma nesta última discussão, concorda em parte com aqueles que dizem que atribuir valor a uma determinada cultura sem compreendermos à fundo seus símbolos e significados reais, mais se parece com uma forma solidária de agir, uma benevolência com os que já se sentem inferiorizados ou “excluídos”. Ao mesmo tempo, concorda em parte com os que dizem que as categorias que já possuímos para julgar servem apenas para reconhecer aquilo que as outras culturas trazem de igualdade em relação à nossa, ou seja, damos validade e legitimidade àquilo que se parece conosco. Nestes dois casos extremos não haveria a possibilidades de se resolver a questão do reconhecimento. O que poderíamos tentar buscar, isto sim, seria uma “fusão de horizontes”²⁶, através do desenvolvimento de um vocabulário novo podendo ser ampliado e utilizado para a comparação entre culturas distintas com o objetivo de formar um suporte capaz de dar legitimidade ao pressuposto do igual valor que há em cada cultura. Ampliar os nossos critérios com o intuito de alargar o horizonte e não torná-los homogêneos. Porém, na sua política de reconhecimento ele afirma e acredita que o pressuposto ainda pode ser o do valor igual,

²⁵ TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo (Examinando a política de reconhecimento)*. Op. Cit., p.93.

²⁶ Sobre este conceito ver citação que Taylor faz sobre Gadamer. In: TAYLOR, Charles. *Idem*, p.88 e 89.

Mas o que o pressuposto exige de nós não são juízos de valor peremptórios e falsos, mas uma disposição para nos abirmos ao estudo comparativo das culturas do tipo de nos obrigar a deslocar os nossos horizontes nas fusões resultantes. Acima de tudo, exige que admitamos estarmos muito aquém desse último horizonte que poderá tornar evidente o valor relativo das diferentes culturas. Tal significaria desfazer uma ilusão que ainda domina muitos “multiculturalistas” – assim como os seus mais acérrimos opositores²⁷.

Ao considerarmos os argumentos de Taylor de que a formação da identidade não pode ser desvinculada de um contexto cultural seguro e, ainda, que o Estado não pode ser neutro em relação às visões substantivas de bem, por ele próprio ser um meio de reprodução e de suporte à sobrevivência das culturas. Poderíamos arriscar a segunda resposta comunitarista às objeções liberais, qual seja: Para Taylor a política de reconhecimento baseada no pressuposto do valor igual pode, não apenas, nos conduzir na tarefa de (através da autonomia pública que se guia pelo diálogo) determinarmos quais culturas têm legitimidade para serem reconhecidas, como também, trazer a possibilidade de agregarmos estas culturas (através da cidadania cívica, da participação virtuosa do cidadão baseada naquele ideal considerado pelos “antigos”) dentro de um Estado democrático multicultural de forma mais equilibrada.

4. Tolerância ou Reconhecimento ?

As idéias centrais da visão comunitarista são tratadas tanto por Walzer quanto por Taylor, porém percebemos que Taylor, ao contrário de Walzer, consegue formular uma teoria para explicar sobre as implicações que decorrem da falta de reconhecimento público das diferenças. Sua política de reconhecimento, portanto, se baseia na ampla defesa da sobrevivência de comunidades culturais num universo multicultural e, ainda, tenta propor uma forma de lidarmos com a tensão existente entre os interesse individuais e as reivindicações de grupos específicos. Já Walzer parece apenas descrever e localizar regimes de tolerância, melhor dizendo, nos aponta como ocorrem, de que maneira se mantêm, as diferentes formas que assumem e onde podemos percebê-los.

²⁷ TAYLOR, Charles. Idem, p.94.

As questões que envolvem a necessidade de reconhecimento colocam-se num sentido mais amplo do que da simples tolerância. O equilíbrio entre o sujeito e a sociedade, bem como entre grupos distintos para Walzer, se dá pelo simples fato da constatação do pluralismo e do acordo de tolerância entre os lados. Walzer sugere, então, que o pluralismo cultural e cidadania podem caminhar juntos, numa democracia forte e igualitária.

Mas para Taylor não basta tolerar, se a formação das identidades individuais só se concretizam com o diálogo estabelecido e compartilhado numa comunidade específica é necessário que esta comunidade, assim como as outras, possam ter o seu valor reconhecido, a sua importância real considerada. O respeito à diversidade está muito além da condescendência ou da concessão, assim, falar em termos de uma política de reconhecimento é mais adequado do que falar de tolerância. O regime democrático tem maior efetividade se tiver como factível a importância da contribuição de cada cultura e da interação estabelecida entre as varias visões de bem trazidas por elas. Não deve haver tolerância sem que exista simultaneamente (e com convicção) a certeza da importância do reconhecimento. As políticas públicas devem ter um caráter compensatório e devem ser estabelecidas através de um diálogo público e democrático que possa levar em conta os argumentos éticos substantivos, baseados, então, em discursos sobre o bem e não, tão somente, em discursos sobre o justo como pensam os liberais. Em outras palavras, os cidadãos devem ser responsáveis pela auto-organização da sociedade, devem levar em conta também os fins coletivos e não apenas as necessidades particulares e, por fim, os direitos de cidadania devem ser estabelecidos comunicativamente através de um diálogo amplamente compartilhado.

CAPÍTULO 4

1. Em busca de alternativas às respostas liberais e comunitaristas para a (re)construção da cidadania.

No início deste trabalho nos propusemos a pensar sobre algumas questões importantes que envolvem o universo do conceito de cidadania, poderíamos, grosso modo, resumi-las desta forma: Se os indivíduos pertencem à comunidades particulares e, por isso, suas demandas são específicas e diferenciadas, como pode a cidadania dar conta de representá-los se este conceito pressupõe o princípio de igualdade? Como os direitos comuns de cidadania podem representar as diferenças existentes entre os cidadãos? Se a sociedade é formada por indivíduos iguais perante a lei, mas desiguais e diferentes nos aspectos sociais, econômicos, religiosos, éticos, sexuais, culturais e étnicos, como conciliar a participação de tais indivíduos e reconhecê-los como cidadãos? Quem é cidadão afinal? Há uma forma de considerá-los levando em conta também as suas diferenças? O conceito de cidadania deve ser estabelecido através do princípio de igualdade ou pode ser (re)construído levando em consideração o princípio da identidade e, portanto, da diferença? Em outras palavras, como podemos construir a cidadania num Estado multicultural onde os indivíduos se encontram dissociados entre si, pertencendo a comunidades políticas distintas e, ainda, considerando que esta pertença possa estar, para alguns, baseada na pertença individual (liberais) e, para outros, baseada na pertença comunitária (comunitaristas) ?

Após analisarmos boa parte das respostas a estas perguntas através das concepções de alguns teóricos liberais e comunitaristas, pretendemos avaliar a contribuição de Habermas à este debate. Nosso propósito é ver se a concepção de cidadania, desenvolvida por Habermas, pode ser considerada como uma tentativa mais apropriada de resolução da tensão existente entre a autonomia pessoal, que se manifesta nas concepções de vida digna e nos interesses individuais, e a reivindicação de pertença comunitária, que se expressa nas lutas por reconhecimento público e exigências de direitos das comunidades particulares.

2. Jürgen Habermas: uma concepção intersubjetiva da cidadania.

Ainda que não haja explicitamente uma teoria da cidadania em Habermas, pode-se seguramente dizer que em seus textos pode ser encontrada uma concepção de cidadania cujas dimensões principais (social, política e cultural) e justificação normativa encontram-se ancoradas nas próprias estruturas intersubjetivas da ação comunicativa configuradora do mundo da vida¹ e responsável pela reprodução simbólica da sociedade. A concepção habermasiana de cidadania, numa primeira definição ainda aproximativa, consiste num conjunto de direitos intimamente ligados às possibilidades de uma interação social simbolicamente mediada, isto é, com as bases do reconhecimento recíproco da ação comunicativa voltada ao alcance de um acordo racional mutuamente aceito pelos indivíduos e grupos participantes da interação social. No plano da filosofia moral, essa concepção de cidadania vê-se justificada pela chamada ética do discurso, a qual visa possibilitar e, quando seus procedimentos estiverem institucionalizados nas práticas e instituições políticas e jurídicas, assegurar que os conflitos prático-morais entre interesses e concepções de vida digna divergentes possam ser resolvidos a partir de acordos racionalmente justificados. Assim, a concepção habermasiana de cidadania, justificada pela ética discursiva, apresenta, de certo modo, as condições imparciais mínimas para assegurar uma prática intersubjetiva e dialógica de autodeterminação dos cidadãos, de modo que a convivência e a resolução dos conflitos possam ser coordenados por acordos racionais pautados simultaneamente nos interesses dos indivíduos e nos valores éticos, culturais, filosóficos e morais abrangentes. A concepção intersubjetiva de cidadania implica o reconhecimento tanto da multiplicidade de concepções individuais de bem e, por sua vez, da busca de realização dos interesses dos indivíduos, quanto da multiplicidade de concepções trazidas pelas identidades sociais, que se encontram baseadas em valores morais compartilhados. Deste modo, a partir de uma concepção de cidadania ancorada nas redes intersubjetivas, que se pretende permitir tanto a autonomia pessoal quanto a pertença comunitária, pode-se dizer que Habermas defende um tipo de pluralismo que é diferente tanto daquele defendido por liberais quanto por comunitaristas, como veremos mais adiante. O pluralismo habermasiano tem, então, a pretensão de manter vinculadas duas dimensões distintas da moralidade moderna, a autodeterminação moral e a autorealização

¹ A expressão “mundo da vida” de Habermas se compõe de três dimensões, quais sejam: a cultura, a sociedade e a personalidade. É onde ocorre a reprodução cultural, a integração social e a socialização tanto dos indivíduos quanto de grupos, ou seja, é onde se dá a transmissão de tradições e de conhecimentos, onde

ética Habermas acredita que esta é a forma mais apropriada de lidar com os dilemas normativos nas sociedades modernas. Isso pode ser visto nas considerações que faz sobre o que ele chama de moralidade pós-convencional.

A cultura moderna, para Habermas, caracteriza-se por

uma nova mentalidade, a qual é cunhada através de uma nova consciência do tempo, de um novo conceito de prática política e de uma nova idéia de legitimidade. São especificamente modernas: a consciência histórica que rompe com o tradicionalismo de continuidades tidas como naturais; a compreensão da prática política que se coloca à luz da autodeterminação e da autorealização; e a confiança no discurso racional, pelo que passa a legitimação de todo poder político. Sob estes três aspectos, um conceito pós-metafísico de política, radicalmente intramundana, forma a consciência da população que agora se tornou móvel².

Essa cultura moderna, na qual está inserida a moral pós-convencional, nos aponta que os procedimentos, até então, comuns e inquestionáveis justificados por valores religiosos ou metafísicos, se separaram de sua validade social. Esta é a face do mundo “desencantado”. Habermas acredita que a nova moralidade da sociedade moderna impôs às concepções dos indivíduos e aos valores compartilhados por grupos a mesma exigência fundamental, qual seja: “estão obrigados a apresentar razões que sustentem a sua validade social, na medida em que não podem ser, como no passado, justificadas apenas por si próprios”³. Por conta desta exigência ele não acredita que possamos optar por apenas uma das dimensões do pluralismo. As duas compõem a realidade das sociedades multiculturais contemporâneas e devem ser, por isso, simultaneamente consideradas por nós. A tensão entre indivíduos e sociedade não pode ser resolvida por meio de uma escolha de um dos lados. O que tem de ser pensado é o modo como essa tensão entre autonomia pessoal e identidade coletiva é mediada culturalmente e toma forma nas práticas sociais e nas instituições políticas. Ela pode ser amenizada somente se conseguirmos compor os universos que os cercam.

as normas são estabelecidas intersubjetivamente e, ainda, onde as identidades coletiva e individuais se formam e criam o senso de responsabilidade e solidariedade.

² HABERMAS, Jürgen. Soberania do povo como processo. In: Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia entre facticidade e validade II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p.253.

³ CITTADINO, Gisele. *Pluralismo. Direito e Justiça Distributiva. Elementos da Filosofia Constitucional Contemporânea*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 1999, p.90.

As sociedades tradicionais tinham o universo delimitado por crenças religiosas e metafísicas que estavam encarregadas de apaziguar as principais fontes de conflito social. Com o desenvolvimento das sociedades modernas, as regras que regiam a sociedade pré-moderna foram sendo, aos poucos, abandonadas e substituídas por conta primeiro, das mudanças nos valores morais e segundo, pelas exigências feitas pelas novas práticas sociais. As normas para a organização da convivência em sociedade (organização da convivência entre indivíduos e grupos) foram se estabelecendo de forma cada vez mais complexa e, estas, acabaram por se tornar reflexivas. Para Habermas foi esta reflexividade, surgida nas sociedades modernas, que criou as condições para os indivíduos buscarem a realização de seus projetos de vida e que, ao mesmo tempo, promoveu o pluralismo de formas de vida coletiva. Da mesma forma que transcorreram algumas mudanças na ordem moral, surgiu a necessidade de novas justificações que pudessem dar suporte (legitimidade) às deliberações públicas, dar validade às novas práticas sociais. Porém, à validade das novas normas exigiu-se uma justificação racional e não subjetiva, ou seja, as normas não podiam mais ter a sua validade estabelecida nem através de uma ética subjetiva (egocêntrica) nem de uma ética intra-subjetiva (etnocêntrica).

Nesse contexto de uma nova mentalidade histórica, Habermas considera que a identidade individual (subjetividade) e a identidade coletiva (intrasubjetividade) se constituem de forma cada vez mais reflexiva por meio de redes intersubjetivas de interação, através da convivência social. A linguagem, os valores, os costumes, os papéis sociais, as práticas tradicionais compartilhadas e o reconhecimento recíproco criam uma rede de entendimento, aberta tanto à formação de acordos racionais quanto à reflexão crítica contínua. A relação entre os indivíduos se dá pelo uso da linguagem e, ao se utilizarem de uma linguagem para coordenarem seus planos de ação individuais e coletivos, estabelecem relações de reconhecimento e entendimento mútuo. Desta forma, linguagem e entendimento não apenas se interligam como também se tornam inseparáveis. Por isso,

No uso da linguagem orientada pelo entendimento, ao qual o agir comunicativo está referido, os participantes unem-se em torno da pretensa validade de suas ações de fala, ou constataam dissensos, os quais eles, de comum acordo, levarão em conta no decorrer da ação. Em qualquer ação de

fala são levantadas pretensões de validade criticáveis, que apontam para o reconhecimento intersubjetivo⁴.

A ética discursiva Habermasiana está fundamentada nesta intersubjetividade, apoiada em pretensões de validade: a verdade para os enunciados empíricos e regras técnicas; a justiça de normas e valores de conteúdo social obrigatório; a sinceridade das expressões e sentimentos. Deste modo, no caso das questões prático-morais, dentro das quais se inclui a tensão normativa do conceito de cidadania, sua solução para ser legítima e racionalmente fundamentada não deve ser buscada nem apenas na aceitação de alguma das concepções individuais de bem e nem nos valores plurais concebidos e compartilhados pelas comunidades culturais, mas sim se afirma através de um ponto de vista moral imparcial equidistante das duas dimensões. Por esta razão falamos da constatação feita por Habermas da necessidade que há na consideração das duas visões de pluralismo com simultaneidade. O indivíduo considerado por ele é aquele que age através de uma consciência crítica formada pela linguagem compartilhada e esta linguagem, por sua vez, é aquela que cria a base para a auto-reflexão. O entendimento, da mesma forma, surge a partir do diálogo. Da conjugação da auto-reflexão com o diálogo surge a formação racional da vontade.

A hermenêutica, em Habermas, designa precisamente o espaço da auto-reflexão e da crítica, enquanto que a pragmática inclui o território discursivo cujo núcleo central é o entendimento. É através da conjugação da hermenêutica e da pragmática, isto é, do processo de auto-reflexão que se processa no âmbito da interação comunicativa (...) que se constitui a formação racional da vontade. (...) A formação racional da vontade pressupõe um exercício público de discussão comunicativa, em que todos os participantes fixam a moralidade de uma norma a partir de um acordo racionalmente motivado. Este acordo racionalmente motivado, enquanto procedimento discursivo, supõe um princípio de universalização, designado por princípio (U), segundo o qual *“toda norma válida deve satisfazer a condição de que os efeitos laterais de seu cumprimento geral para a satisfação dos interesses de cada indivíduo possam ser aceitos sem coação por todos os afetados”*⁵.

⁴ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia entre facticidade e validade I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p.36.

⁵ CITTADINO, Gisele. *Pluralismo. Direto e Justiça Distributiva. Elementos da Filosofia Constitucional*. Op. Cit., p.93 e 94. Em itálico: HABERMAS, Jürgen. En que Consiste la Racionalidad de una Forma de Vida? In: *Escritos sobre Moralidad e Eticida*, tradução de Manuel Jiménez Redondo, Barcelona, Paidós, 1991, pág. 68.

Os conflitos entre as duas dimensões podem ser imparcialmente solucionados se os discursos morais forem guiados na prática pelo princípio de universalização, e não através das tradicionais concepções religiosas ou mesmo metafísicas. Esta pretensão de imparcialidade demonstra o caráter universalista da ética discursiva Habermasiana. E, se a formação racional da vontade está vinculada ao exercício público de discussão comunicativa dizemos que sua ética é também formativa. Os sujeitos livres e iguais que participam das argumentações buscam racionalmente estabelecer, de maneira cooperativa, a validade normativa de diferentes reivindicações (éticas, morais e pragmáticas) através dos melhores argumentos. Desta forma, eles são levados a reconhecer que possuem condições de determinar as razões que os levam a agir, ou ainda, as razões que coordenam a ação e, a partir daí, passam a buscar uma validade para esta ação.

A oferta de um ato de fala adquire eficácia para a coordenação, porque o falante, com sua pretensão de validade, assume *uno actu* uma garantia suficiente e digna de fé, de que a pretensão levantada poderá eventualmente ser resgatada através de razões adequadas⁶.

O exercício público da discussão, que leva à formação racional da vontade, faz com que os sujeitos debatam sobre as suas próprias convicções, sobre as normas que os regem e podendo levá-las à modificar-se frente ao melhor argumento. É certo que os julgamentos individuais estão vinculados à uma forma de ser particular do sujeito, Habermas não nega isto, porém acredita que o princípio de universalização possa ser o meio de estabelecimento de um ponto de encontro moral imparcial entre os interesses individuais e os coletivos.

A imparcialidade que caracteriza o ponto de vista moral é o recurso admitido por Habermas para uma normatização capaz de dar lugar à diversidade. A sua teoria moral não se relaciona, portanto, nem com a autodeterminação do sujeito que escolhe a sua concepção sobre a vida digna, pois isso significaria reduzir a moralidade a uma dimensão individual, nem tampouco se fundamenta no consenso substantivo compartilhado em formas de vida específicas, o que significaria reduzir a moralidade ao terreno fático da eticidade. No entanto, enquanto ética procedimental universalista, a ética discursiva pode incluir as duas dimensões do pluralismo, seja as concepções individuais sobre a vida digna – adotada pelo liberalismo –, seja a

⁶ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia entre facticidade e validade I*. Op. Cit., p.37.

diversidade de valores que integram mundos plurais, privilegiada pelos comunitários.⁷

Mas é preciso lembrar que a imparcialidade defendida por Habermas se diferencia um pouco da imparcialidade do liberalismo político de Rawls. Pois a racionalidade prática, isto é, o modo como respondemos à questão: “como devemos agir?”, considerada por Rawls, capaz de dar aos indivíduos condições de estabelecer e buscar realizar seus projetos de vida sem que o Estado necessite ancorar suas instituições e políticas numa concepção abrangente do bem, ainda estaria, segundo Habermas, baseada numa idéia da razão prática do direito racional e ainda um tanto centrada no indivíduo, enquanto que para Habermas a razão prática é substituída pela razão comunicativa. Há muitas implicações teóricas e filosóficas nessa passagem da razão prática centrada no sujeito para a razão comunicativa, as quais não temos, por ora, pretensões de analisar. O que nos importa ressaltar é que a razão comunicativa, ao contrário da razão prática tradicional, não está encarnada em nenhum ator singular ou macrosujeito político, mas se configura no mundo, encarnada, mediada culturalmente e enlaçada com práticas sociais, discussões políticas, instituições, princípios e procedimentos do Estado de direito democrático.

O que torna a razão comunicativa possível é o *medium* lingüístico, através do qual as interações se interligam e as formas de vida se estruturam. Tal racionalidade está inscrita no telos lingüístico do entendimento, formando um *ensemble* de condições possibilitadoras e, ao mesmo tempo, limitadoras. (...)A razão comunicativa possibilita, pois, uma orientação na base de pretensões de validade; no entanto, ela mesma não fornece nenhum tipo de indicação concreta para o desempenho de tarefas práticas, pois não é informativa, nem imediatamente prática.⁸

A razão comunicativa pressupõe a reflexividade. É uma razão construída pela via da intersubjetividade, ou seja, é através de conhecimentos e práticas compartilhadas numa comunidade (mundo da vida) que o indivíduo define certos valores. Pela prática constante do diálogo estes indivíduos são capazes de estabelecer atitudes críticas frente aos seus padrões de valor, tais atitudes críticas demonstram estar vinculadas, então, a uma racionalidade reflexiva e não vinculadas a uma racionalidade subjetiva. Para Habermas, o

⁷ CITTADINO, Gisele. *Pluralismo. Direito e Justiça Distributiva. Elementos da Filosofia Constitucional Contemporânea*. Op. Cit., p.96.

⁸ HABERMAS, Jürgen. I. O Direito Como Categoria Da Mediação Social Entre Facticidade e Validade. In: Habermas, J. *Direito e Democracia entre facticidade e validade I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p.20 e 21.

que existe é uma racionalidade pautada pela argumentação e não, tão somente, pelas capacidades racionais individuais do liberalismo político.

É no âmbito do processo argumentativo, do discurso, que as diversas afirmações dos sujeitos capazes de linguagem e ação podem ser problematizadas e submetidas a uma avaliação crítica. Todos os atos comunicativos – teóricos, prático-morais ou estéticos – estão, no âmbito do discurso, submetidos a pretensões de validade – verdade, justiça, ou autenticidade. Estas pretensões de validade não pertencem a um mundo da vida específico, mas integram qualquer forma de vida, e, neste sentido, são incondicionais. Quando pela via da reflexão e crítica os sujeitos rompem com a validade intuitiva de seus valores, o processo de interação comunicativa só pode ser alcançado através de um acordo ancorado nas razões apresentadas na discussão. Neste sentido, as afirmações decorrentes do discurso teórico impõe compromissos de fundamentação, enquanto que as relativas ao discurso prático exigem um compromisso de justificação⁹.

Poderíamos pensar, por conta destas considerações de Habermas – e lembrando a própria crítica dos comunitaristas ao liberalismo, que a teoria da justiça de Rawls não soluciona o conflito entre os interesse dos indivíduos e as pretensões de reconhecimento das comunidades, em outras palavras, não consegue estabelecer um ponto moral imparcial em relação aos interesses contrastantes. Mas pode, isso sim, reafirmá-los já que há um conflito normativo que não pode ser solucionado nem pela tentativa de fundamentação das normas por uma justiça compartilhada, por ela estar baseada em princípios abstratos, e nem pela justificação destas mesma normas através da razão prática centrada no indivíduo, por não incluir a dimensão dialógica, fundamental para a realização de uma argumentação real, não hipotética.

Além disso, ao formular sua concepção de justiça, que orienta a configuração do conceito de cidadania, em bases predominantemente individualista, Rawls acaba por sustentar uma idéia de neutralidade e imparcialidade que confere pouca importância pública às questões éticas. Isso dificulta a aplicabilidade de tal noção de imparcialidade, por demais abstrata, na interpretação de Habermas, na resolução da tensão no conceito de cidadania. A imparcialidade formulada por Habermas não pretende perder o contato com a realidade social, toma como ponto de partida os pressupostos comunicativos e a força

⁹ CITTADINO, Gisele. *Pluralismo. Direito e Justiça Distributiva. Elementos da filosofia Constitucional Contemporânea*. Op. Cit. p.109 e 110.

social integradora presentes em processos de entendimento não violentos, racionalmente motivadores, capazes de salvaguardar distâncias e diferenças reconhecidas racionalmente.

Com isso, Habermas acredita poder articular um conceito intersubjetivo de cidadania que permita pensar temas como a legislação racional, legitimidade democrática, política participativa e autodeterminação dos cidadãos livres e iguais, sem que estes temas impliquem necessariamente indiferença em relação a questões que jamais emudecem no mundo da vida. Temos assim um conceito de cidadania que se mantém aberto aos problemas e dilemas da vida cotidiana dos cidadãos. Para Habermas, isto é fundamental para que os indivíduos não limitem as discussões sobre o bem e o justo a um universo privado. A neutralidade filosófica de Rawls pode evidenciar que a capacidade do indivíduo de buscar racionalmente aquilo que considera como sendo uma vida digna de ser vivida se dá, na verdade, através de um monólogo que cada um estabelece consigo mesmo. Portanto, com esta visão restrita de imparcialidade torna-se difícil entender como a concepção de justiça compartilhada poderia ser realmente efetiva, isto é, encontrar sua validade e de fato orientar as discussões em situações concretas. E Habermas diz: “ Ora, essas condições abstratas, que tornam possível o *juízo* imparcial de questões práticas, não coincidem com as condições sob as quais nós estamos dispostos a *agir* moralmente”¹⁰.

Podemos dizer que a ética discursiva de Habermas pressupõe, da mesma forma como o modelo de tolerância de Walzer, o uso constante do diálogo como uma atividade permanente para o estabelecimento da política democrática. Porém, Habermas se afasta também da visão de Walzer no que diz respeito à consideração da imparcialidade. Para Walzer, como vimos no capítulo anterior, não há como atingir um ponto moral imparcial pois ao argumentarmos sobre a validade ou não de uma norma, no diálogo público, o fazemos a partir de princípios morais já constituídos através das experiências de vida compartilhadas em uma comunidade específica. Da mesma forma, isso ocorre na esfera pública política onde as deliberações não estão livres de se pautarem apenas por princípios morais de uma cultura particular majoritária. Tanto assim, que a visão comunitarista acredita que o Estado não consegue se manter numa posição neutra pelo fato dele próprio representar algumas culturas majoritárias. É por isso que defendem a posição de que o Estado não deve ser imparcial, em muitos casos, instituindo políticas públicas específicas beneficiando ou corrigindo problemas advindos das diferenças.

¹⁰HABERMAS, J. *Direito e Democracia entre facticidade e validade I*. Op. Cit., p.32.

A definição do princípio de universalização capaz de estabelecer um ponto moral imparcial entre uma visão subjetiva dos direitos e os interesses coletivos e pelo fato da existência da reflexividade faz com que Habermas não acredite que se possa dizer teoricamente se o Estado deve adotar esta ou aquela concepção do bem comum, ou se o Estado deva tratar de forma diferenciada esta ou aquela comunidade. Para ele, o acordo público entre os cidadãos, ancorado pelo diálogo e fundamentado pela razão comunicativa, é que deve estabelecer os procedimentos para o tratamento de igualdades e diferenças de acordo com as justificações de validade deste ou daquele caso de igualdade e diferença. O Estado deve limitar-se a estabelecer as formas de procedimento, e, assim, agir de acordo com o contexto do diálogo público.

Um outro objetivo de Habermas que nos interessa especialmente é o objetivo de demonstrar que a concepção intersubjetiva de cidadania deve pressupor a co-originalidade entre a autonomia privada e a autonomia pública. A idéia que está por trás desta ligação interna entre os dois tipos de autonomia é a de que os indivíduos aos quais os direitos se destinam são ao mesmo tempo autores destes direitos. Desta forma, Habermas quer demonstrar que o possível equívoco da visão de Taylor esteja no fato de não considerar que a elaboração do direito legal apenas pode ser feita através da participação conjunta de cidadãos livres e iguais neste processo democrático. Assim, não há sentido na afirmação que Taylor faz sobre a necessidade de haver uma supremacia da autonomia pública em relação a autonomia privada, para que os direitos pautados pelo princípio da diferença possam ser reconhecidos. Nas palavras de Habermas:

Taylor compreende o liberalismo 1¹¹ como a teoria segundo a qual se garante a todos os membros legais liberdades individuais iguais de escolha e ação na forma de direitos básicos. Em caso de conflito, o tribunal decide a quem pertencem determinados direitos; deste modo, o princípio do respeito igual para todas as pessoas é válido apenas na forma de uma autonomia legalmente protegida que todas as pessoas podem usar para realizarem o seu projeto de vida pessoal. Esta interpretação do sistema de direitos é paternalista no sentido em que ignora metade do conceito de autonomia. Não considera o

¹¹ Ao analisar e comentar sobre as duas formas de liberalismo descritas por Taylor (no texto "A política de Reconhecimento"), uma representando a visão liberal e a outra representando a visão comunitarista, Walzer designa os termos liberalismo 1 e liberalismo 2, respectivamente. Faz isso como forma de facilitar a exposição das idéias do que cada um deles representa. Desta forma, Walzer introduz estes termos que é hoje utilizado por diversos autores, inclusive Habermas. Sobre esta designação, liberalismo1 e liberalismo2 e sobre os comentários que Walzer faz à respeito do texto de Taylor ver: WALZER, M. Comentário. In:

fato de aqueles a quem a lei se dirige poderem adquirir autonomia (no sentido kantiano) apenas na medida em que se podem compreender a si próprios como autores das leis perante as quais são sujeitos enquanto pessoas legais privadas. O Liberalismo 1 falha em reconhecer que as autonomias privada e pública são equiprimordiais. Não é uma questão da autonomia pública suplementar permanecer externa à autonomia privada, mas, em vez disso, de natureza interna, isto é, de uma ligação necessária conceitualmente entre elas. Pois, na análise final, as pessoas legais privadas não podem sequer alcançar o prazer das liberdades individuais iguais a não ser que elas próprias, ao exercerem conjuntamente a sua autonomia enquanto cidadãos, cheguem a um claro entendimento sobre quais os interesses e critérios justificados e de que maneira as coisas iguais serão tratadas igualmente e as coisas desiguais serão tratadas desigualmente em qualquer caso particular.¹²

Para Habermas só o sistema de direitos que leva em conta a interligação que há entre autonomia pública e privada é capaz de considerar e buscar solucionar os problemas tanto da existência das condições sociais desiguais quanto das questões referentes às diferenças culturais. O que implica dizer, que as discussões acerca dos direitos é um exercício feito por indivíduos que se reconhecem mutuamente como livres e iguais e, também, como autores e receptores de direitos, que podem, desta forma, estabelecer justificações que sejam capazes de dar validade tanto aos direitos de igualdade quanto de diferença. O que existe, para Habermas, é uma autonomia política, que deve ser preservada e salvaguardada pela ligação interna que há entre autonomia pública e privada. A autonomia política deve ter como referência um ponto moral imparcial que pode ser universalizado e não apenas, como acreditam os comunitaristas, ter uma referência através de um consenso ético.

Não estamos negando, no entanto, o fato de haver a possibilidade dos indivíduos pretenderem deliberar sobre as normas que fazem parte do contexto cultural (mundo da vida) onde estão inseridos, mas esta forma de deliberação não pode ser universalizada pois em alguns casos, as normas estabelecidas no interior de uma comunidade cultural específica podem limitar os direitos humanos. Os direitos que garantem a sobrevivência de grupos específicos não devem ferir os direitos fundamentais dos cidadãos.

Multiculturalismo (Examinando a Política de Reconhecimento de Taylor). Lisboa: Instituto Piaget, 1998, pp.117 – 121.

¹²HABERMAS, J. Lutas Pelo Reconhecimento No Estado Democrático Constitucional. A “Política de reconhecimento” de Taylor. In: *Multiculturalismo (Examinando a Política de Reconhecimento)*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p.130 e 131.

Segundo Habermas, é por interpretar equivocadamente o universalismo dos direitos humanos como abstração das diferenças que Taylor opta pelo liberalismo 2. A coexistência igualitária de diversos grupos em sociedades multiculturais não deve ser assegurada, de acordo com Habermas, por direitos coletivos que excedam os limites dos direitos fundamentais, cuja referência são os cidadãos individuais. Contestando Taylor ao afirmar que não se pode aplicar às culturas o mesmo tratamento dispensado pela ecologia à preservação das espécies, Habermas afirma que mundos culturais sobrevivem apenas quando os indivíduos que os compartilham, ainda que obrigados a confrontarem-se com culturas distintas, optam por regenerar a força de suas identidades culturais. Neste sentido, nem os legados culturais podem ser impostos, nem protegidos de avaliações críticas. Nas sociedades contemporâneas, a relação com o estranho é inevitável.¹³

Habermas acredita que a concepção comunitarista de Taylor resgata a dignidade da política enquanto uma prática dialógica que faz surgir a solidariedade como uma terceira forma de integração social, situada ao lado do mercado e da administração pública. No entanto, faz uma crítica à ele por achar que os pressupostos que sustentam essa concepção implicam uma sobrecarga ética aos cidadãos. É demasiado normativa, exigindo uma educação cívica e a formação de cidadãos virtuosos, conscientes e sempre voltados ao bem comum. Há uma excessiva eticidade e corre-se o risco de cair no particularismo culturalista¹⁴.

Habermas não deseja promover a vinculação incondicional das pessoas às práticas que se quer defender ou preservar. A reflexão política, entendida como um processo de argumentação pública, é necessária como forma de as pessoas evitarem aceitar as práticas existentes em caráter definitivo, acriticamente, perpetuando necessidades que tenham se tornado, na perspectiva de um determinado grupo sociocultural, anacrônicas.¹⁵

Por conta da reflexividade as avaliações críticas são capazes de determinar quais as igualdades e diferenças podem ter sua validade fundamentada e incluída no sistema de

¹³CITTADINO, Gisele. *Pluralismo. Direito e Justiça Distributiva. Elementos da Filosofia Moral Contemporânea*. Op. Cit., p.137.

¹⁴Apesar de não ter podido ler, no original, o livro *A inclusão do outro*, de Jürgen Habermas, me apoiarei no texto de Sérgio Costa e Denilson L. Werle. *Liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil*. In: *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo: Editora Brasileira de Ciências Ltda., novembro de 1997, nº49, que se baseou, em parte, nos comentários à esse assunto feitos por Habermas neste livro.

¹⁵COSTA, Sérgio e WERLE, Denilson L. *Liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil*. Op. Cit., p. 169 e 170.

direitos e, então, a possibilidade de terem a sua sobrevivência garantida dentro de um Estado multicultural. É através de uma teoria dos direitos construída intersubjetivamente, levando em conta a razão comunicativa e salvaguardando a autonomia política que podemos lidar adequadamente com as lutas pelo reconhecimento das diferenças e, ao mesmo tempo, da preservação das igualdades e dos direitos humanos universais.

A teoria do discurso, que associa ao processo democrático conotações normativas mais fortes do que o modelo liberal, porém mais fracas do que o modelo republicano¹⁶, toma elementos de ambos e os articula de uma forma nova e distinta. (...) a teoria do discurso não faz a realização de uma política deliberativa depender de uma cidadania coletivamente capaz de ação, mas sim da institucionalização dos correspondentes procedimentos e pressupostos comunicativos. Essa teoria já não opera com o conceito de um todo social centrado no Estado (...) ela tampouco localiza esse todo em um sistema de normas constitucionais que regulem o equilíbrio de poder e o compromisso de interesses de modo inconsciente e mais ou menos automático, conforme o modelo da troca mercantil. (...) A teoria do discurso, diferentemente, conta com a *intersubjetividade de ordem superior* de processos de entendimento que se realizam na forma institucionalizada das deliberações, nas instituições parlamentares ou na rede de comunicação dos espaços públicos políticos. Essas comunicações desprovidas de sujeito, ou que não cabe atribuir a nenhum sujeito global, constituem âmbitos nos quais pode dar-se uma formação mais ou menos racional da opinião e da vontade acerca de temas relevantes para a sociedade como um todo e acerca das matérias que precisam de regulação.¹⁷

Em resumo, a cidadania para Habermas deve ser compreendida no seunexo interno entre autonomia pública e autonomia privada dos cidadãos, desde o início, duas dimensões co-originárias da prática de autodeterminação dos cidadãos e com igual relevância, em contraposição às tradições comunitaristas e liberal que, como vimos tendem a privilegiar uma em detrimento da outra, compreendendo a cidadania respectivamente ora como autoentendimento ético ora como autonomia moral. Para Habermas, direitos fundamentais e soberania popular asseguram uma cidadania cujo cerne reside na possibilidade de autodeterminação dos cidadãos, que envolve simultaneamente a autonomia política, a

¹⁶ Habermas se utiliza aqui do termo republicano, porém, este termo tem o mesmo significado, neste caso, que o termo comunitarista.

¹⁷ HABERMAS, Jürgen. Três Modelos Normativos de Democracia. In: *Lua Nova. Revista de Cultura e Política*. São Paulo: CEDEC, 1995, nº36, p. 47 e 48.

autonomia moral e a capacidade de uma escolha racional e a autorealização ética de valores compartilhados. Cidadania que ganha realidade efetiva no uso das liberdades comunicativas e no uso privado das liberdades subjetivas. Com a tese da íntima relação entre autonomia privada e autonomia pública, liberdades subjetivas e liberdades comunicativas, direitos subjetivos e soberania popular, Habermas resgata duas dimensões fundantes da política nas democracias constitucionais, quais sejam: a do reconhecimento do outro como um sujeito livre e igual e a da democracia enquanto processo de deliberação pública sobre questões práticas, éticas e morais. Com isso ele procura defender a tese de que o sistema de direitos fundamentais não é cego nem às desigualdades sociais e nem às diferenças culturais. Seu objetivo é buscar algum tipo de universalismo, fundamentado nas estruturas intersubjetivas da racionalidade comunicativa, que possa ser articulado ao particularismo das diferentes formas de vida.

3. Boaventura de Sousa Santos: A política dos direitos humanos como uma política cultural.

Tomamos por necessário, para a proposta de nosso trabalho, ampliar esta discussão acerca das questões de relevância ou afirmação das diferenças culturais para o âmbito global. A finalidade é a de perceber e localizar melhor os argumentos que, de um lado podem contrapor e de outro fundir (em parte) as propostas de liberais e comunitaristas em torno do ideal a ser buscado na organização das relações culturais numa sociedade multicultural. Compreendemos que as questões multiculturais têm tomado parte importante na discussão de uma nova concepção dos conceitos de direitos humanos e cidadania e, por este motivo, não podem ser ignorados nem mesmo nas discussões aparentemente localizadas como a nossa. Para tanto, utilizaremos os argumentos do artigo de Boaventura de Sousa Santos, intitulado: *Por uma concepção multicultural de Direitos Humanos*¹⁸. Abriremos pois, o caminho desta discussão com a seguinte colocação de Boaventura:

A política dos direitos humanos é basicamente uma política cultural. Tanto assim é que poderemos mesmo pensar os direitos humanos como sinal do regresso do cultural, e até mesmo do religioso, em finais de século. Ora, falar de cultura e de religião é falar de diferença, de fronteiras, de particularismos.

¹⁸ SANTOS, Boaventura de Sousa. *Por Uma Concepção Multicultural De Direitos Humanos*. In: *LUA NOVA. Revista de cultura e política*. São Paulo: CEDEC, nº39, 1997.

Como poderão os direitos humanos ser uma política simultaneamente cultural e global?¹⁹

Ao tratar a política dos direitos humanos como sendo uma política simultaneamente cultural e global, necessitamos primeiro esclarecer o que o autor considera por globalização e localização (pois que identifica na globalização um duplo contexto – ocorrendo a fragmentação cultural de um lado e política de identidades de outro) conceitos chave, utilizados muitas vezes em seu texto, para depois compreendermos a sua tentativa de “justificar uma política progressista de direitos humanos com âmbito global e com legitimidade local”.

Boaventura entende a globalização como os conjuntos diferenciados de relações sociais, o que possibilita o surgimento de diferentes fenômenos de globalização, ou seja, considera e privilegia as dimensões sociais, políticas e culturais da globalização e desloca e amplia, portanto, a noção puramente econômica que envolve este conceito. Por enaltecer outras dimensões crê que este conceito deveria ser utilizado de forma plural (globalizações). Ao tomar as globalizações por conjuntos diferenciados de relações sociais nos atenta para o caráter conflitante que está implícito neste conceito, querendo apontar o envolvimento de disputas (vencedores e vencidos) neste processo. Defende esta idéia com

(...) a seguinte definição: a globalização é o processo pelo qual determinada condição ou entidade local consegue estender a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival²⁰.

O autor aponta duas implicações nesta definição: a primeira é a que toda condição global tem na verdade uma raiz local, quer dizer que, uma cultura específica se globaliza pelo fato de sair bem sucedida de uma disputa com outra cultura. A segunda é que a globalização pressupõe a localização, ou seja, enquanto uma cultura se globaliza outra(s) cultura(s) se localiza. Isto ocorre simultaneamente e ajuda a reforçar a própria globalização pois, a “relocalização” que advém deste processo irá definir melhor as diferenças entre as culturas. Nos dá como exemplos a globalização da língua inglesa em contrapartida com a localização da língua francesa que, segundo ele, teriam tido, potencialmente, a mesma chance de ocorrer, mas como a primeira conseguiu (em certo sentido) superar a segunda

¹⁹SANTOS, B.S. Por Uma Conceção Multicultural dos Direitos Humanos. Op. Cit., p.107.

²⁰ SANTOS, B.S. Idem, p.108.

nas relações internacionais, elas se posicionaram bipolarmente, outro exemplo seria a globalização do “fast food” americano em contrapartida com a realocização da culinária típica de cada país. Cita ainda um terceiro exemplo quando diz da necessidade que algumas globalizações têm em manter de forma quase intocável um tipo de localização específica. Como no caso da globalização da cultura da droga que pressupõe, necessariamente, manter os camponeses bolivianos, peruanos e colombianos cultivando a coca em aldeias e montanhas da maneira como sempre o fizeram. Afirma, portanto, que a “competência global requer, por vezes, o acentuar da especificidade local”.

Boaventura especifica quatro formas de globalização a saber: primeira, o “localismo globalizado” que seria, então, a bem sucedida disputa de uma cultura local, mediante outra, levada a globalizar-se, como no exemplo da língua inglesa. Segunda, o “globalismo localizado” que seriam as práticas e os imperativos transnacionais nas condições locais, que também já mencionamos no caso da plantação de coca. O terceiro, o “cosmopolitismo” e o quarto, o “patrimônio comum da humanidade”.

Por cosmopolitismo Boaventura designa o processo pelo qual alguns grupos sociais, classes e até mesmo Estados-nação (que no âmbito global são considerados como subordinados) se organizam transnacionalmente em torno da defesa de interesses comuns e também pela possibilidade de tornarem útil, para si, esta interação. Esta forma de globalização seria aquela em que haveria a possibilidade de levarmos em consideração um diálogo entre as diferentes culturas em busca de um entendimento, se presume para tanto, neste tipo de processo, alguma reciprocidade entre elas.

As atividades cosmopolitas induzem, entre outras, diálogos e organizações Sul-Sul, organizações mundiais de trabalhadores (a Federação Mundial de Sindicatos e a Confederação Internacional dos Sindicatos Livres), filantropia transnacional Norte-Sul, redes internacionais de assistência jurídica alternativa, organizações transnacionais de direitos humanos, redes mundiais de movimentos feministas, organizações não governamentais (ONGS) transnacionais de militância anticapitalista, redes de movimentos e associações ecológicas e de desenvolvimento alternativo, movimentos literários, artísticos e científicos na periferia do sistema mundial em busca de valores culturais alternativos, não imperialistas, empenhados em estudos sob perspectivas pós-coloniais ou subalternas, etc., etc.²¹

²¹ SANTOS, B.S. Por Uma Concepção Multicultural dos Direitos Humanos. Op. Cit., p.110.

Tais diálogos, que agregariam esta grande diversidade, poderiam tornar possíveis as intensificações das interações globais.

Como “patrimônio comum da humanidade” restaria então o processo de globalização em que ocorreria a possibilidade de um diálogo em torno de temas abrangentes como o da sustentabilidade da vida humana na terra, a exploração do espaço, ou seja, todos os temas que têm em comum os recursos que necessitam ser geridos através do que Boaventura chama de “fideicomissos da comunidade internacional em nome das gerações presentes e futuras”.

Estas formas de globalizações podem ser classificadas, como sugere o autor, por globalizações de-cima-para-baixo, no caso dos localismos-globalizados e dos globalismos-localizados, e de-baixo-para-cima como o cosmopolitismo e patrimônio comum da humanidade. A primeira implicaria em perceber uma globalização hegemônica e a segunda numa globalização contra-hegemônica.

A partir daqui, feitos os devidos esclarecimentos a cerca das globalizações, localizações e suas formas de atuação, podemos voltar ao tema principal proposto por Boaventura sobre os direitos humanos, ou melhor, os direitos humanos multiculturais como guia emancipatório. Assim sendo, tentaremos mostrar de que forma os direitos humanos multiculturais poderão nos fazer pensar sobre as alternativas de solução para a complexa convivência social em sociedades já formadas com grande diversidade cultural, racial, religiosa, etc. Como amenizar a tensão entre autonomia pessoal e pertença comunitária.

Os direitos humanos são tão complexos que, segundo Boaventura eles podem tanto ser tratados e entendidos como localismos globalizados quanto como cosmopolitismo. O que ele nos propõe é justamente uma maneira de identificar as condições culturais em que tais direitos possam ser compreendidos e utilizados na sua forma de globalização contra-hegemônica, portanto, como cosmopolitismo.

A minha tese é que, enquanto forem concebidos como direitos humanos universais, os direitos humanos tenderão a operar como localismo globalizado – uma forma de globalização de-cima-para-baixo. Serão sempre um instrumento do “choque de civilizações” tal como o concebe Samuel Huntington (1993), ou seja, como arma do Ocidente contra o resto do mundo

(“the West against the rest”). A sua abrangência global será obtida à custa da sua legitimidade local.²²

A fim de que os direitos humanos sejam considerados pela forma de cosmopolitismo, há a necessidade de rever o seu conceito e tentar concebê-lo de maneira mais abrangente e menos particularista, em outras palavras, é preciso adotá-lo como globalização contra-hegemônica, permitindo incorporar a ele um sentido multicultural, como nos aponta Boaventura, onde as relações entre a competência global e a legitimidade local sejam equilibradas.

Os direitos Humanos estão, ainda hoje, representando os interesses e a cultura ocidental liberal, o que pressupõe o reconhecimento quase que exclusivo dos direitos individuais e, portanto, o pouco reconhecimento dos direitos coletivos. Aqui podemos comentar o caráter, de fato, ocidental e particularista, pois tal visão de mundo não é compartilhada, por exemplo, pela cultura islâmica, ou pela cultura chinesa, e se quisermos situar melhor a nossa discussão, não é compartilhada também por grupos raciais, localizadamente ocidentais, que sofrem discriminação e não têm condições de reivindicar nenhum tipo de direito, nem individual nem coletivo (os destituídos de cidadania).

Os direitos humanos têm se constituído num assunto em debate, pelo fato de que os interesses de determinada cultura não poderem responder pelas reivindicações de outras culturas que, numa era de globalizações, se tornam mais evidentes e portanto, com maiores chances de se mostrarem conflitantes. Nas últimas décadas pessoas de diversos países tomaram parte nas lutas contra os mais oprimidos pelo sistema capitalista, esta participação “cosmopolita” permitiu o início do que Boaventura denomina por diálogos interculturais de direitos humanos, o que, segundo ele, abre espaço para a transformação dos direitos humanos de um localismo globalizado num projeto cosmopolita. Daqui em diante ele passa a enumerar cinco premissas²³, para tal transformação, e com elas, então, o sentido de reciprocidade que buscamos entender e trazer como uma outra dimensão daquilo que poderia se tornar numa tentativa de melhorar a forma de organização da convivência social.

²² SANTOS, B.S. Por Uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos. Op. Cit., p.111.

²³ As premissas aqui expostas, para um maior esclarecimento, estão tratadas neste mesmo artigo de Boaventura nas páginas 114 e 115.

Primeira premissa: superação do debate sobre universalismo e relativismo cultural. Considera que tal debate não se constitui em um debate verdadeiro, pois que, apesar de sabermos sobre o quão relativas são as culturas, o relativismo cultural enquanto atitude filosófica é incorreto, como também é o universalismo cultural. Crê que para contrapor este universalismo é necessário promover diálogos interculturais sobre as preocupações comuns das diferentes culturas. E, no caso do relativismo, crê que haja a necessidade do desenvolvimento de critérios políticos que possam fazer as distinções corretas que há entre política progressista de política conservadora, capacitação de desarme e emancipação de regulação.

Segunda premissa: identificar preocupações isomórficas entre diferentes culturas. Afirma que apesar de todas as culturas possuírem concepções de dignidade humana elas não os têm, necessariamente, em termos de direitos humanos. Porém não significa que diferentes concepções de mundo não possam se estender ou se identificar com preocupações semelhantes.

Terceira premissa: aumentar a consciência de incompletude cultural até ao seu máximo. Significa que Boaventura concorda com a idéia de que nenhuma cultura é completa e, por isso, a ocorrência da coexistência de uma diversidade de culturas (a partir do momento em que se exacerba esta noção), aumenta a possibilidade da construção de uma concepção multicultural de direitos humanos, pois aqui necessita-se entrar em questões de reconhecimento.

Quarta premissa: todas as culturas têm versões diferentes de dignidade humana. Querendo dizer com isso que, algumas culturas podem ter versões bastante amplas do que venha a ser dignidade humana, outras nem tanto. Uma, para exemplificar o caso ocidental, em sua visão capitalista liberal tende a dar prioridade aos direitos civis e políticos (individuais), a outra, uma visão marxista, tende a priorizar os direitos sociais e econômicos. Portanto, dentro desta diversidade “há que se definir qual delas propõe um círculo de reciprocidade mais amplo”.

Quinta premissa: todas as culturas tendem a distribuir as pessoas e os grupos sociais entre dois princípios competitivos de pertença hierárquica, o princípio da igualdade e o da diferença. Esta premissa é aquela que implicaria discutir, num diálogo cosmopolita, que um princípio não se sobrepõe ao outro.

Todas estas premissas são necessárias, para que o ideal a ser buscado em termos de direitos humanos (que possam vir a gerir as relações sociais, sejam elas locais ou globais, inter-raciais, culturais ou religiosas) se dê numa construção conceitual que leve em conta, em sua composição, a noção mais ampla de reciprocidade que há em cada cultura. Portanto, a que admite o reconhecimento de outras. Assim, poderíamos ver traduzido nos direitos humanos uma verdadeira fusão multicultural do que pode ser a dignidade humana.

Este é provavelmente o único meio de integrar na cultura ocidental a noção de direitos coletivos, os direitos da natureza e das futuras gerações, bem como a noção de deveres e responsabilidades para com entidades coletivas, sejam elas a comunidade, o mundo ou mesmo o cosmos. (...) com concepções concorrentes de igualdade e diferença, as pessoas e os grupos sociais têm o direito a ser iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito a ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza.²⁴

Através do resumo que fizemos acerca da proposta de discussão de Boaventura, que visou contribuir para uma melhor organização das relações culturais, raciais e étnicas, com o intuito de superar os problemas já existentes na difícil convivência social, podemos dizer que: ele prevê a possibilidade de um diálogo que venha a construir um sentido multicultural ou cosmopolita para os direitos humanos, assim, poderiam agir de forma a contemplar o maior número de propostas comuns para guiar um novo ideal, em termos normativos, de organização das relações sociais. Tal proposta teria como base contemplar, num mesmo discurso, o que cada cultura pode trazer de mais amplo, em termos de reciprocidade, para a melhor forma de convivermos com a diferença, com a possibilidade de equilíbrio entre autonomia e pertença.

Mas deixamos ainda uma última pergunta, do próprio Boaventura de Souza Santos para nos inquietarmos:

Que possibilidades existem para um diálogo intercultural se uma das culturas em presença foi moldada por massivas e prolongadas violações dos direitos humanos perpetradas em nome da outra cultura?²⁵

²⁴ SANTOS, B.S. Por Uma Concepção Multiculturais de Direitos Humanos. Op. Cit., p.120 e 122.

²⁵ SANTOS, B.S. Idem, p. 122.

CONCLUSÃO

A tensão existente entre a preservação da autonomia do indivíduo e os interesses de comunidades culturais específicas é um conflito antigo e permanente. Frente a esta constatação sociólogos, filósofos e cientistas políticos buscam saber como os conceitos e as práticas que traduzem e explicam a formação e a transformação das sociedades se desdobram ao longo do tempo e pelo mundo. Os direitos referentes à cidadania, através de sua tripla dimensão, são estabelecidos como meio de equilíbrio para a convivência em sociedade, seja entre os indivíduos, entre os indivíduos e as comunidades, seja entre comunidades. Porém, buscou-se saber se o conceito de cidadania é adequado para traduzir e representar simultaneamente os interesses e os direitos comuns e diferentes numa mesma sociedade e, através deles, conciliar e garantir a participação dos indivíduos no processo democrático.

Através de uma breve reconstrução histórica, T.H. Marshall nos mostrou como os direitos de cidadania foram se estabelecendo ao longo do tempo e porque institucionalizaram-se separadamente. Percebemos que há pelo menos três formas de consideração sobre o princípio de autonomia, pelo qual a cidadania pode pautar-se. Quais sejam: Autonomia civil, autonomia cívica e autonomia política. A cada uma delas se aglutinam uma série de princípios distintos que dão origem à defesa de pelo menos três teorias diferentes, são elas: A teoria liberal, a teoria comunitarista e a teoria habermasiana. Apresentamos neste trabalho alguns de seus mais expressivos autores, sendo eles respectivamente: John Rawls e Will Kymlicka, Michael Walzer e Charles Taylor e por fim Jürgen Habermas.

Vimos que apesar dos liberais, comunitaristas e Habermas divergirem sobre como se dá o processo de deliberação democrática e sobre seus limites e alcances, todos eles buscam não somente compreender e explicar, mas também defender aquilo que poderia ser uma sociedade democrática liberal. Nenhuma das propostas colocadas por eles tem o objetivo de defender uma outra forma de regime político, se baseiam tão somente na tentativa de discutir como o princípio de liberdade, regido pelos direitos humanos universais, e o princípio democrático de igualdade, regido pela soberania popular,

articulam-se e equilibram-se no interior das sociedades democráticas multiculturais contemporâneas.

Sabemos que as sociedades liberais têm como substrato tanto a liberdade como a igualdade, nenhuma das visões nega isto, porém o que evidenciamos nesta pesquisa foi que as perspectivas acerca destes dois princípios são diferenciadas. Há entre elas uma discordância em relação à prioridade que dão a uma ou a outra, isto advém da maneira como concebem o pluralismo. Os liberais priorizam o princípio de liberdade por acreditarem que existe um pluralismo de concepções individuais sobre a vida digna a ser buscada, os comunitaristas o de igualdade, por acreditarem que existe um pluralismo de identidades sociais e Habermas não acredita que um deva suplantar o outro, pois do contrário não há como atingir-se um equilíbrio, o pluralismo por ele considerado afirma que as visões de mundo plurais e as identidades sociais plurais coexistem.

Pelo fato de acreditarem na existência das diversas concepções individuais sobre a vida digna, os liberais afirmam que o Estado necessita manter-se neutro, sem interferir, sem se comprometer com uma cultura específica e sem se posicionar em favor de uma visão substantiva do indivíduo em relação ao bem. Deve haver uma prioridade do justo em relação ao bem, qualquer que seja a situação, pois o que existe é o desacordo razoável. Os direitos fundamentais devem reger e assegurar o bem estar e a liberdade de todos os cidadãos indistintamente. Assim sendo a autonomia privada dos cidadãos fica garantida pelo Estado de direito. As visões religiosas, filosóficas e morais abrangentes ficam retidas numa dimensão não-política e o “uso público da razão” só se dá no âmbito da política, através de um consenso sobreposto que viabiliza uma justiça compartilhada.

John Rawls se coloca favorável à defesa do princípio de liberdade, da prioridade do justo em relação ao bem. Já Will Kymlicka alarga um pouco a sua visão liberal e acredita que em alguns casos, onde o princípio de liberdade feriu e alterou as circunstâncias de igualdade, é possível rever esta prioridade e, até mesmo, revertê-la em favor de uma política de igualdade que tenha como objetivo auxiliar na resolução do desequilíbrio causado. Porém, no caso do Estado adotar alguma política favorável à reivindicação de uma visão substantiva de bem, ele não deve infringir o princípio dos direitos fundamentais, ou seja, ainda que o Estado opte por alguma política de igualdade que auxilie na preservação de uma visão substantiva de bem, deve fazê-la sem ferir o princípio de liberdade. Há a prioridade do justo em relação ao bem, para Kymlicka, mas em alguns

casos pode-se dar prioridade ao bem desde que este princípio não seja universalmente injusto.

A visão liberal pode limitar as discussões democráticas pelo fato das concepções de justiça, que orientam a distribuição dos custos e benefícios decorrentes da cooperação e conflitos do mercado e a distribuição dos direitos e deveres entre os cidadãos, ou seja, explicitam os princípios que devem orientar a configuração do conceito de cidadania, se basearem apenas em valores políticos, desprezando ou dando pouca relevância pública às questões éticas, às que dizem respeito à formas de vida coletivas. Assim, o conceito de cidadania fica restrito a uma interpretação individualista da autonomia pessoal e fundamentado num universo de valores liberais restrito à subjetividade.

Os comunitaristas priorizam o princípio de igualdade, acreditam no igual valor das diferentes culturas. Percebem o pluralismo como uma diversidade de identidades sociais, por conta disso, afirmam a prioridade da autonomia pública, entendida como uma prática discursiva de autocompreensão e autodesvelamento dos valores éticos e tradições compartilhadas por uma comunidade político-jurídica, em relação à autonomia privada. Os cidadãos devem pautar-se pela autonomia cívica, onde sua atuação e a participação nos processos democráticos são garantidas. Defendem amplamente a soberania popular, ainda que um tanto restrita às questões éticas e à busca de um bem comum. A própria constatação do pluralismo faz com que os comunitaristas defendam a posição de que o Estado não pode ser neutro em relação às concepções substantivas de bem. O Estado democrático de direito sempre pressupõe uma determinada política do bem comum. Portanto, numa sociedade liberal multicultural não haveria por que restringir o debate público aos valores políticos e fundamentar o sistema de direitos, a cidadania, apenas em bases individualistas. Para os comunitaristas, não haveria nenhuma razão universal para tanto. O que eles propõem é que o Estado possa ele mesmo representar e reproduzir uma ou algumas culturas. A própria diversidade de identidades sociais requer do Estado um tratamento diferenciado, pois é desta forma que se pode incluir as diversas culturas igualmente no diálogo democrático.

Nem todos os direitos e necessidades são universalmente aceitos por todas as culturas, porque em muitas delas não ocorreu a dissociação entre aquilo que é considerado como público e aquilo que é privado. Desta forma, alguns comunitaristas se colocam à favor do questionamento entre igualdades e diferenças e de como lidar com elas. Michael

Walzer ao admitir a pluralidade de identidades sociais, por acreditar que o fator comum entre nós é a diversidade – o que impede a existência de um consenso universal – acredita que só os regimes de tolerância podem dar conta de equilibrar as diferenças entre os cidadãos e ainda, legitimar as reivindicações de políticas públicas que dêem suporte à sobrevivência das culturas. O diálogo público pode determinar os acordos de tolerância entre as muitas nações pois todas têm um objetivo único, qual seja: defenderem-se mutuamente de seus medos. Só a tolerância é capaz de neutralizar o medo.

Para Taylor a questão é muito mais complexa do que apenas constatar o pluralismo e estabelecer a tolerância entre as culturas. É necessário que o Estado implemente políticas públicas capazes de assegurar um contexto comum, onde as pessoas possam se reconhecer mutuamente e compartilhar visões substantivas acerca da vida digna. Deve, ainda, assegurar a sobrevivência daquela cultura particular dentro de um universo plural. Não há para ele a condição de formação da personalidade do indivíduo sem que se leve em conta a ligação que este teve e mantém com uma comunidade, seja religiosa, étnica ou cultural. O reconhecimento inadequado é o maior fator de exclusão, seja do indivíduo seja de uma comunidade, portanto, a cidadania deve assegurar os direitos à diferença.

Se as comunidades reconhecem mutuamente o valor que possuem para a formação do indivíduo e para a manutenção da democracia podem, então, defender a existência de um consenso ético que pode ser atingido através do diálogo público. Por isso dizemos que os comunitaristas defendem a autorealização ética. Os valores compartilhados impedem que os indivíduos se isolem em seus mundos subjetivos e se tornem alheios à vida pública. Também, por este mesmo motivo, a prioridade do bem em relação ao justo não significa que os direitos humanos universais sejam violados – a participação ativa dos cidadãos impede que eles se tornem indiferentes às questões públicas. Para Walzer os direitos concedidos às comunidades não deve ferir os direitos universais e para Taylor, os direitos à diferença só podem restringir, de alguma forma, os direitos individuais no caso de serem necessários à sobrevivência de uma cultura que tenha algo de fundamental a ser preservado. Algo que mereça o reconhecimento.

Segundo a visão habermasiana, a falha da discussão entre as duas teorias se localiza na interpretação incompleta que dão aos princípios em que se apoiam. No caso do pluralismo a questão é de constatar que a diversidade de concepções individuais de bem e a diversidade de identidades sociais existem ao mesmo tempo e, por isso, devem ser

simultaneamente consideradas. Os dois tipos de pluralismo se fundem já que não há como desvincular o sujeito do contexto onde ele está inserido. A heterogeneidade e a diferença estão presentes nas sociedades contemporâneas.

Habermas tem por objetivo, então, mostrar que há um equívoco no debate entre liberais e comunitaristas, pois o equilíbrio buscado por eles para amenizar a tensão entre indivíduos e sociedade não se dá pela via da escolha de uma entre as duas dimensões que compõem o mesmo universo. A autonomia pública deve pressupor a autonomia privada e vice-versa pelo simples fato do indivíduo ser autor e receptor de direitos. O que existe para Habermas é uma autonomia política que é formada pela complementaridade das outras duas. Se a autonomia privada e pública são faces diferentes da mesma moeda, direitos humanos e soberania popular também o são. Não há como hierarquizá-los se ambos são fundamentais.

A questão é para Habermas mais profunda, a questão está na revisão ética e moral do direito e da própria democracia nas sociedades modernas contemporâneas, conseqüentemente. Por isso, ele fala da necessidade de considerarmos as mudanças ocorridas no âmbito da moral. Faz isso para que possamos entender o porquê da validade do direito ter sido abalada. O afastamento das justificações religiosas e metafísicas das sociedades pré-modernas fez com que os parâmetros que davam legitimidade à ação dos indivíduos perdessem o sentido. A moral pós-convencional das sociedades modernas, por sua vez, teve que impor novas exigências de justificação que concedessem legitimidade e validade ao direito moderno, onde estão inseridos os direitos de cidadania.

Para Habermas, é o acordo entre os cidadãos que concede ao direito a sua validade. Todo e qualquer interesse que tenha por objetivo sua consolidação na forma de direito (individual ou de grupos) deve passar pelo acordo público, onde o diálogo, pautado pela razão comunicativa e firmado pelo entendimento recíproco, estabelece as justificações que darão ou não validade a estes interesses e, portanto, legitimá-los como sendo direitos democráticos.

Desta forma percebemos que Habermas acredita que os cidadãos através da autonomia política são capazes de determinar as normas que levem em conta tanto as desigualdades das condições sociais de vida quanto as diferenças e através desse

procedimento estabelecê-las como direitos. Direito à igualdade e direito à diferença só poderão ser reconhecidos como direitos de cidadania conforme o acordo público.

Boaventura de Sousa Santos nos mostra que os direitos humanos universais também são direitos culturais. Para ele também o diálogo é que pode construir um sentido multicultural ou cosmopolita para os direitos humanos. Desta forma os direitos humanos poderiam traduzir e contemplar o maior número de propostas comuns para guiarmos no ideal de construir um equilíbrio, em termos normativos, que possa organizar e amenizar a tensão das relações sociais. Tal proposta teria como base contemplar, num mesmo discurso, o que cada cultura pode trazer de mais amplo, em termos de reciprocidade, para a melhor forma de convivermos com a diferença. A possibilidade de equilíbrio entre autonomia e pertença.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- Barbalet, J.M. I – Teoria da Cidadania. In: *A cidadania*. Tradução: M.F. Gonçalves de Azevedo. Lisboa: Estampa, 1989.
- Bendix, Reinhard. *Construção Nacional e Cidadania*. São Paulo: Edusp, 1996 (edição original: 1964).
- Bobbio, Norberto. *Qual Socialismo? Discussão de uma alternativa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 3ª Edição, 1987.
- _____. *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Editora Campus Ltda. 9ª Edição, 1992.
- Cittadino, Gisele. *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva. Elementos da Filosofia Constitucional Contemporânea*. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 1999.
- Constant, Benjamin. Da liberdade dos Antigos comparada à dos modernos. In: *Filosofia Política*. I – arquivo. L&PM Editora.
- Cooper, Wesley. Critical Notice. Will Kymlicka, Liberalism, Community, and Culture. Oxford: Oxford University Press 1989. In: *Canadian Journal Of Philosophy*. Volume 23, Number 3, September 1993, pp.433-452.
- Costa, Sérgio e Werle, Denilson Luís. Liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil. In: *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo: Editora Brasileira de Ciências Ltda. 1997. n° 49.
- Faria, José Eduardo. Prefácio. In: *Pluralismo. Direito e Justiça Distributiva. Elementos da filosofia constitucional contemporânea*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 1999.
- Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia entre facticidade e validade I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- _____. *Direito e Democracia entre facticidade e validade II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- _____. Três Modelos Normativos De Democracia. In: *LUA NOVA. Revista de Cultura e*

- Política*. São Paulo: CEDEC. nº36, 1995.
- _____. En que Consiste la Racionalidad de una Forma de Vida? In: *Escritos sobre Moralidad e Eticidad*. Barcelona: Paidós, 1991.
- _____. Lutas Pelo Reconhecimento No Estado Democrático Constitucional. A “Política de reconhecimento” de Taylor. In: *Multiculturalismo (Examinando a Política de Reconhecimento)*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- Kymlicka, Will. *Liberalism and Communitarianism*. Princeton: Princeton University Press. Canadian Journal of Philosophy. Volume 18, Number 2, June 1988, pp.181-204.
- _____. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Kymlicka, Will e Norman, Wayne. El retorno del ciudadano: una revisión de la producción reciente de la ciudadanía. In: *Cuadernos del CLAEH*, v.20, n.75, 1996.
- Marshall, T.H. *Cidadania, Classe Social e Status*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. Biblioteca de Ciências Sociais, 1967.
- Parsons, Talcott. Cidadania plena para o Negro Americano? Um problema sociológico. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.8, n.22, jun.1993.
- Rawls, John. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Editora Ática, 2000. 2ª edição (Edição original: Columbia University Press, 1993).
- _____. *Uma Teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- Santos, Boaventura de Sousa. Subjetividade, cidadania e emancipação. In: *Pela Mão de Alice: O social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez. 2ed. 1996.
- _____. Por Uma Concepção Multicultural De Direitos Humanos. In: *LUA NOVA. Revista de Cultura e Política*. São Paulo: CEDEC. nº39, 1997.
- Semprini, Andrea. *Multiculturalismo*. Bauru – SP: EDUSC, 1999. Tradução realizada a partir da 1ª edição (1997) Presses Universitaires de France, Paris.
- Taylor, Charles. *As Fontes Do Self. A construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

Taylor, Charles. *Multiculturalismo (Examinando a política de Reconhecimento)*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

Touraine, Alain. *O Que É A Democracia?* Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1996.

Walzer, Michael. *Da Tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. Comentário. In: *Multiculturalismo (Examinando a Política de Reconhecimento de Taylor)*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, pp.117 – 121.

Weinstock, Daniel M. The political theory of strong evaluation. In: *Philosophy in an age of pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge University Press. Edited by James Tully with the assistance of Daniel M. Weinstock. 1994.

White, Stephen. *Razão, Justiça e Modernidade: a obra recente de Jürgen Habermas*.

Tradução: Márcio Pugliesi. São Paulo: Icone, 1995.