

# CONSIDERAÇÕES ACERCA DA POLÍTICA DE DIREITOS HUMANOS EM UM CENÁRIO DE CONFLITOS CULTURAIS

CHAVES, Luana Hordones<sup>1</sup>.

## Resumo

Tendo em vista que os conflitos culturais intensificam-se no cenário mundial, o presente artigo propõe-se a pensar que comunidades podem ser criadas com justiça e conservadas independentes da diversidade humana. O fundamentalismo religioso é uma dentre as problemáticas que não só delineiam muitos dos conflitos culturais do Oriente com o Ocidente, como requerem dos Estados nacionais e das organizações internacionais ocidentais ações políticas próprias. Nesse sentido, abordar questões que perpassam o pluralismo cultural exige, dentre outras, uma análise tanto da política de reconhecimento defendida por Taylor e Honneth, como da teoria da ação comunicativa proposta por Habermas. Este trabalho tem como objetivo geral, portanto, tratar dos desafios políticos apresentados aos Direitos Humanos a partir da referida base teórica.

**Palavras-chave:** Pluralismo Cultural; Direitos Humanos; Teoria Crítica; Política de Reconhecimento; Ação Comunicativa.

---

<sup>1</sup> Bacharel em Relações Internacionais e mestranda em Ciências Sociais pela Unesp - campus de Marília. Bolsista Fapesp. E-mail: [luanahordones@hotmail.com](mailto:luanahordones@hotmail.com)

**E**m um cenário multicultural, em que se busca o reconhecimento das diversas culturas e se pretende construir relações pacíficas entre diferentes sociedades, a tolerância religiosa faz-se um precursor do Estado constitucional democrático, assim como do sistema internacional de Direitos Humanos na análise de Habermas. Para este autor, “Sentimos como desafio [...] os conflitos culturais que se delineiam entre o Ocidente mais secularizado e, por outro lado, o mundo islâmico movimentado pelo fundamentalismo [...]” (HABERMAS, 2001, p. 76).

O caso do autor de ‘Os Versos Satânicos’ (publicado em 1989), SALMAN RUSHDIE, marca as análises e debates acerca do fundamentalismo islâmico, dada a dimensão política em que um decreto religioso se firmou, e ainda, a repercussão no cenário internacional que a condenação baseada em preceitos religiosos causou. Este caso não é único dentre as práticas fundamentalistas do governo de Khomeini – presidente do Irã por dez anos a partir do fim da Revolução Islâmica por ele liderada em 1979 – mas certamente é o mais conhecido, e o mais emblemático quando se discute o Islã como desafio para a Europa.

Atualmente, o grande número de imigrantes muçulmanos nos estados europeus constitui um desafio tanto político, quanto

cultural para o mundo ocidental. Por outro lado, o maior contato com a cultura ocidental faz com que os próprios imigrantes questionem certas práticas culturais de seus países e, com isso, ocorrem discussões sobre a ética islâmica; conseqüentemente, o debate em torno da defesa dos Direitos Humanos ganha força interna em territórios islâmicos. ANTES (2003) afirma que ainda há, todavia, principalmente na Europa e na América, uma falta de informação sobre o que o Islã como realidade multifacetada representa.

Uma vez que fundamentalismo designa toda aspiração à verdade imposta por meio da força e da violência, legitimações religiosas ou segundo determinadas visões de mundo desse gênero tornam-se incompatíveis com a inclusão igualitária de adeptos de outros credos. Nesse sentido, ao tratar da coexistência de formas de vida com direitos iguais nas sociedades multiculturais, Habermas chama a atenção para o caso de Rushdie. Nas palavras do autor: “[...] um fundamentalismo que conduz à prática da intolerância é incompatível com o estado democrático constitucional.” (HABERMAS, 2000, p. 150). Para ele, a desconexão entre política e autoridade divina faz-se uma necessária prerrogativa à adesão aos Direitos Humanos, uma vez que

esses contam com um sistema de direito secularizado.

A forma em que o caso Rushdie se manifestou no cenário internacional e as tomadas de posições dos governos envolvidos exigem considerar um contexto político-econômico conturbado entre Ocidente e Oriente – tendo em vista as crises do petróleo e Revolução Islâmica na década de 70 e a guerra entre Irã e Iraque nos anos 80 -, assim como colocam em questão o direito ocidental de liberdade de expressão por um lado e, por outro, ações políticas fundamentadas no Islã. O autor do romance “Os Versos Satânicos”, publicado em 1989 e considerado uma blasfêmia contra o Islã, foi jurado de morte por meio de uma fatwa - edito religioso - impetrada pelo então presidente do Irã, o aiatolá Khomeini.

Nesse aspecto, a análise de PACE (2005) enfatiza que a relação entre Islã e Direitos Humanos remete, por sua vez, à relação entre o Islã e a democratização de países em que há um nexos entre religião e política, como é o caso do Irã. De acordo com a abordagem do autor, se os Direitos Humanos entram em choque com a Lei corânica (shari’a), esta última deve prevalecer. Este é o principal obstáculo a uma completa adesão do Islã à moderna cultura dos direitos humanos, segundo PACE (2005). Ao tratar da relação entre o Islã e os direitos humanos, afirma que “[...] a dificuldade maior que o Islã encontra na recepção

cabal do paradigma dos direitos humanos, da maneira como se consolidaram no seio da ONU, é estrutural porque se refere ao problema não resolvido da falta do princípio de legitimação da autoridade.” (PACE, 2005, p. 323)

O pretensão caráter absoluto da Lei corânica é posto em discussão por movimentos e grupos de opinião ativos no mundo muçulmano. Entre a necessidade de democracia e a pretensão de se restabelecer um modelo de Estado islâmico, o desafio dos direitos humanos passa, portanto, pelo campo político e pelo campo teológico. TAYLOR (2000) vai ao encontro da análise de PACE (2005) chamando a atenção para o fato de que nas sociedades islâmicas, em sua maioria, a política e a religião não se separam como para a sociedade liberal do Ocidente. Afirma, ainda, que o caso Rushdie ilustra bem a discussão da política do multiculturalismo, a qual visa a coexistência pacífica entre grupos étnico e culturalmente diferentes.

TAYLOR (2000) fundamenta sua análise a favor do reconhecimento público a partir da exigência de duas formas de direitos: primeiro, do respeito pelas identidades individuais únicas e segundo, pelas identidades culturais de cada indivíduo ou grupo. Para ele, a democracia liberal falha ao tratar de uma política de igual dignidade em detrimento da política de diferença. Segundo o autor, para o liberalismo que ignora a

diferença' é possível que a política em questão proporcione um terreno neutro que permita a coexistência de todas as culturas; o que advém, por sua vez, de distinções liberais entre o que é público e o que é privado, ou ainda, do que é política e o que é religião. Acrescenta:

Mas uma polêmica como a que envolve a obra de Salman Rushdie, *Versículos Satânicos*, revela até que ponto esta perspectiva está errada. [...] Para o Islamismo dominante, não se trata de separar a política da religião, como se espera na sociedade liberal do Ocidente (TAYLOR, 2000, p. 82).

De acordo com sua análise, quando se trata de multiculturalismo é preciso levantar algumas considerações acerca de questões como estas: práticas de intolerância e fundamentalismos religiosos.

Todas as sociedades estão a tornar-se cada vez mais multiculturais e, ao mesmo tempo, mais permeáveis. Na verdade, são duas tendências que se desenvolvem em conjunto. A permeabilidade significa que as sociedades estão mais receptivas à migração multinacional: são mais os membros cujo centro se situa noutra parte qualquer, que passam a conhecer uma vida de diáspora. Nestas

circunstâncias, há qualquer coisa de estranho, quando se responde simplesmente que 'é assim que fazemos as coisas aqui'. É uma resposta que deve ser dada em casos semelhantes ao da polêmica de Rushdie, em que a 'maneira de fazer as coisas' cobre aspectos como o direito à vida e à liberdade de expressão. [...] O desafio consiste em lidar com o seu sentido de marginalização sem comprometer os nossos princípios políticos básicos (TAYLOR, 2000, p. 83).

Diante disso, faz-se relevante abordar a contribuição da Teoria Crítica acerca de questões multiculturais que vão ao encontro da problemática citada – o fundamentalismo religioso. Sendo assim, o presente artigo busca delinear o debate travado por Charles Taylor e Axel Honneth acerca da luta por reconhecimento, apresentar as considerações feitas por Habermas e, em seguida, expor o projeto habermasiano de teoria crítica – a saber, a ação comunicativa como possibilidade de emancipação.

A noção de reconhecimento tem sido ponto-chave de debates político-filosóficos que tratam de questões multiculturais. O conceito tratado por TAYLOR (2000) e HONNETH (2003) tem como base considerações de Hegel acerca da importância do reconhecimento intersubjetivo na auto-realização de

sujeitos e na construção de uma sociedade justa. Taylor adota a linha de oposição entre uma política de universalização dos direitos individuais e uma política de consideração pelas diferenças culturais. Honneth, por sua vez, alega adotar uma visão de reconhecimento que não se restringe à dimensão cultural da justiça, mas trata, sobretudo, de uma luta moral - uma vez que a organização da sociedade é pautada por obrigações intersubjetivas. As idéias de Honneth e Taylor desencadearam um grande debate acerca da noção de reconhecimento, tornando claro seu potencial para a compreensão de conflitos sociais e para uma renovação da teoria crítica.

O objetivo deste artigo é, pois, esboçar os principais pontos dessa discussão, buscando expor a contribuição de Habermas para o debate. Este autor trata, por sua vez, da construção intersubjetiva da política e da moral e dos processos dialógicos através dos quais os sujeitos configuram identidades, padrões culturais de interpretação e regras institucionalizadas de interação - o que vem a ser um pano de fundo para a política de reconhecimento.

Ao tratar das lutas pelo reconhecimento, HABERMAS (2000) discute a noção de direitos individuais legais nas constituições modernas, e de relações sancionadas pelo estado de reconhecimento intersubjetivo – ponto de vista que vai de encontro com a política de

reconhecimento defendida por Taylor. Na abordagem de Habermas, a questão levantada inicialmente pelo multiculturalismo é justamente da neutralidade ética da lei e da política; o que norteia o Estado democrático constitucional. Nesse sentido, entre a liberdade religiosa e a democracia existe umnexo conceitual, assim como há – para o autor - conexão entre democracia e Direitos Humanos. Diante disso, as contradições entre as imagens de mundo concorrentes que perduram na dimensão cognitiva só podem ser neutralizadas na dimensão social da igualdade de direitos, segundo o autor.

Em um contexto de pluralismo cultural a questão essencial é saber que comunidades podem ser criadas com justiça e conservadas independentes da diversidade humana. TAYLOR (2000) fundamenta-se na crítica à política de reconhecimento público defendida por Rousseau, em que a igualdade humana é transformada em identidade. Nesse sentido, faz uma crítica à democracia liberal, a qual trata de uma política de igual dignidade em detrimento da política de diferença. Na análise de Taylor, a identidade humana é construída dialogicamente; por isso a reivindicação de reconhecimento público da especificidade de cada indivíduo é uma problemática precisa.

TAYLOR (2000) aponta para duas direções quando trata a necessidade de reconhecimento

juntamente com a noção de dignidade humana: tanto a proteção dos direitos fundamentais dos indivíduos, quanto o reconhecimento de que esses são membros de grupos culturais específicos são levados em conta pelo autor. Ao considerar que o discurso da identidade e do reconhecimento passou a fazer parte das sociedades atuais, ele levanta a necessidade e, por vezes, a exigência de reconhecimento no âmbito da política. A doutrina multiculturalista avança, pois, na idéia de que as culturas minoritárias são discriminadas. Nesse contexto, para que as singularidades culturais se consolidem elas devem ter reconhecimento público, ou seja, devem ser amparadas pela lei. Diante disso, ele defende a ‘política de reconhecimento’ baseada em direitos coletivos aos grupos minoritários. Segundo sua análise, as singularidades têm sido ignoradas e assimiladas por uma identidade dominante. O autor constrói uma distinção entre os modelos de liberalismo em sua abordagem. O primeiro se refere à política de igualdade criticada pelo autor, e o segundo diz respeito aos direitos coletivos. Ao denunciar o primeiro modelo de liberalismo inóspito às diferenças culturais por ter uma aplicação uniformizadora das normas sociais, o autor coloca em suspeita as demandas por respeito a todas as culturas.

HABERMAS (2000) refuta algumas considerações feitas por

TAYLOR (2000) considerando que este, ao contrastar o liberalismo 1 com um modelo que introduz a noção de direitos coletivos, “[...] interpreta mal o universalismo dos direitos básicos como um nivelamento abstrato das distinções, um nivelamento das diferenças culturais e sociais.” (HABERMAS, 2000, p. 134). O autor se refere aos dois tipos de liberalismo distinguidos por Taylor, advertindo que não se trata de uma correção da política de igual dignidade pela política da diferença, mas de um ataque ao núcleo individualista da concepção moderna de liberdade. Taylor distingue os ideais de dignidade e de autenticidade em torno dos quais se forjou a identidade moderna – de um lado, o princípio da universalidade de igual cidadania; de outro, o princípio da universalidade da alteridade de cada indivíduo e grupo. (ARAÚJO, 2007). Habermas contesta, portanto, a crítica de Taylor à tendência homogeneizante do primeiro liberalismo, uma vez que para ele, o liberalismo 1 abordado por Taylor falha em reconhecer que as autonomias privada e pública são equiprimordiais.

HABERMAS (2000) considera que os atores coletivos contestam seus objetivos na arena política, ao tempo em que no âmbito jurídico os direitos individuais são defendidos, uma vez que o indivíduo que é tido como suporte de direito. Na análise de Habermas, Taylor dá uma resposta

complexa a essa questão e coloca o princípio dos direitos iguais em dois tipos de política que vão ao encontro uma da outra: uma que considera as diferenças culturais, e a outra que universaliza os direitos individuais. Diante disso, Taylor acaba por atacar o princípio individualista da concepção moderna de liberdade. Os direitos culturais, exigidos e introduzidos sob o signo de uma ‘política de reconhecimento’, não devem ser entendidos como direitos de coletividades. Trata-se antes de direitos subjetivos, que devem assegurar uma inclusão completa de todas as pessoas. Os direitos devem, ao invés de proteger singularidades culturais, garantir a todos os cidadãos o acesso simétrico a ambientes culturais, relações interpessoais e tradições, à medida que estas são essenciais para a formação e a preservação de sua identidade pessoal. Assim sendo, as diferenças culturais e sociais têm de ser vistas, se o sistema de direitos for atualizado democraticamente, de modo crescentemente contexto-sensitivos. (HABERMAS, 2003).

O processo de universalizar os direitos civis continua a abastecer a diferenciação do sistema legal, que não pode assegurar a integridade dos sujeitos legais sem um tratamento exatamente igual dos contextos da vida que salvaguardam as suas identidades, dirigidos pelos próprios cidadãos.

(HABERMAS, 2000, p. 134).

Fenômenos como o feminismo e o nacionalismo, assim como o fundamentalismo religioso ilustram bem as dificuldades do entendimento intercultural, seja dentro de um estado democrático, seja no âmbito das relações internacionais. Nesse aspecto, HABERMAS (2000) coloca que tais fenômenos demonstram a relação da moralidade da vida ética ou mesmo a ligação interna entre o significado e a validade. Tratando-se de um problema legal, é preciso tratar da concepção da lei moderna, o que nos força a trabalhar com as diretrizes do estado constitucional. Nesse contexto, tem-se a distinção entre normas morais e normas legais. Enquanto as primeiras regulam possíveis interações entre os sujeitos, as segundas, que resultam das decisões de um corpo local de elaboração de leis, regulam uma área delimitada e sua coletividade de membros. As normas legais têm uma esfera de validade definida no âmbito político e não cabe aos objetivos coletivos, portanto, dissolverem a estrutura da lei. Habermas discorre sobre isso colocando ainda:

[...] está inerente na natureza concreta dos assuntos a ser regulados que no meio da lei – oposto à moralidade – o processo de estabelecer regras normativas para

modos de comportamento está aberto a influências através dos objetivos políticos da sociedade. Por esta razão, todo sistema legal é assim a expressão de uma forma de vida específica e não somente a reflexão da satisfação universal dos direitos básicos.” (HABERMAS, 2000, p. 142).

Para o autor, a política deve ser entendida como a elaboração do sistema de direitos, ao tempo em que as decisões legislativas devem ser entendidas como a atualização desse mesmo sistema. Tanto o auto-entendimento de uma coletividade, como a sua forma de vida são postos na admissão legal de tais assuntos. Os discursos ético-políticos nos quais os cidadãos de uma nação - ou os membros de uma coletividade - tentam chegar a um acordo sobre seu próprio-entendimento são, por sua vez, conduzidos pelas formas de vida e contextos culturais, assim como pelas experiências intersubjetivas. Sendo assim, se uma população muda, seu horizonte de sentido também mudará e, conseqüentemente, os discursos e as decisões políticas; têm-se então as decisões legislativas como processo – como o é a democracia na análise de Habermas. Por fim, é válido citar: “O que se destaca [...] não é a

neutralidade ética da ordem legal, mas sim o fato de que toda a comunidade legal e todo o processo democrático para a atualização dos direitos básicos é inevitavelmente permitido pela ética.” (HABERMAS, 2000, p. 143).

Nesse sentido, Habermas defende que a coexistência de diferentes grupos éticos e suas formas de vida pautada na igualdade de direitos não reclama uma ação de salvaguarda através de direitos coletivos, os quais sobrecarregariam a teoria dos direitos individuais. Tal posição é validada tanto para questões tratadas dentro de estados constitucionais, como para o campo das relações internacionais, uma vez que o autor trabalha com a conexão entre democracia e direitos humanos nessa mesma perspectiva.

Ao encontro desse debate, Habermas defende o direito moderno e, por conseqüência, os Direitos Humanos como instrumentos válidos para o processo de democratização. Ao tratar do direito moderno, o autor discute a introdução de liberdades subjetivas nesse conceito, ou seja, comenta a separação entre direito e moral. A partir do momento em que a comunidade jurídica moderna determina tempo e espaço específicos para então reconhecer seus membros como portadores de direitos subjetivos e protegê-los, distingue-se da comunidade moral - de temporalidades próprias e fronteiras indeterminadas, como é o caso das sociedades religiosas – a

qual se estende a todas as pessoas assim como às suas formas e histórias de vida (HABERMAS, 2001). À questão da legitimidade do direito a teoria política o autor acrescentou a relação entre soberania popular e direitos humanos diante dessa discussão. Tendo em vista que o direito positivado deve se legitimar como meio de proteção igualitária das autonomias individuais, esses dois pontos de vista normativos devem servir de orientadores legítimos: soberania popular e direitos humanos<sup>2</sup>.

Em uma comunidade democrática o diagnóstico dos conflitos sociais transforma-se em desafios políticos, uma vez que as instituições igualitárias do direito racional podem configurar seu âmbito social e desenvolver a capacidade de ação necessária para a intervenção dentro do Estado nacional. Quando, diante de tais conflitos, ocorre a transferência de competência de níveis nacionais para internacionais depara-se com certo vazio de legitimação. No entanto, inúmeros são os desafios

políticos para além dos Estados nacionais. É nesse contexto que tanto as organizações governamentais internacionais, quanto as organizações não-governamentais atuam; contexto, este, que HABERMAS (2001) trata como ‘constelação pós-nacional’ e no qual se encontra a problemática do caso citado neste artigo. Embora haja muitos defensores de uma ‘democracia cosmopolita’, falta à comunidade pós-nacional a auto-compreensão ético-política dos cidadãos de um determinado Estado - a qual seria necessária para a construção de uma comunidade e da identidade globais - na visão do autor.

Nesse sentido, a Organização das Nações Unidas tenta manter a paz e para isso, impor uma política de direitos humanos. Segundo HABERMAS (2001) “Mas tanto os fundamentos normativos da Declaração dos Direitos do Homem da ONU, como também a concentração nas questões de segurança em um sentido mais amplo denunciam a exigência funcional limitada à qual as Nações Unidas respondem sem possuir um monopólio da violência [...]” (p. 134). Ademais os motivos estruturais, a ONU esbarra também na falta de uma identidade coletiva – a auto-compreensão ético-política – por contar com diferenciadas tradições e orientações valorativas, restando-lhe a consistência normativa a partir da auto-compreensão jurídico-moral

---

<sup>2</sup> Ao princípio de soberania popular, que se expressa nos direitos à comunicação e à participação - as quais asseguram a autonomia pública do cidadão - é acrescentado, por sua vez, a fundamentação legítima advinda dos direitos humanos: estes garantem aos cidadãos âmbitos de ação para planos de vida e liberdade privada (HABERMAS, 2001). Tendo, pois, a liberdade religiosa como precursora da democracia e, por sua vez, o discurso racional pautado no princípio de soberania popular como diretriz do processo de democratização, tem-se o reconhecimento mútuo das culturas e a coexistência dessas em um sistema de tolerância e de igualdade de direitos - no entendimento de Habermas.

somente. Diante disso, Habermas afirma que a solidariedade cosmopolita deve apoiar-se apenas no universalismo moral expresso nos direitos humanos e, sem adentrar na discussão intercultural quanto a esse sistema de direitos.

A fundamentação nacional da solidariedade dos cidadãos é abalada pela exigência de uma política de ‘cidadania multicultural’, uma vez que “[...] nas sociedades multiculturais, torna-se necessária uma ‘política de reconhecimento’, porque a identidade de cada cidadão singular está entretecida com as identidades coletivas e não pode prescindir da estabilização em uma rede de reconhecimentos recíprocos.” (HABERMAS, 2001, p. 94). Nesse aspecto, a igualdade dos direitos culturais é fundamental em sociedades culturalmente diversas para assegurar a integridade jurídica individual. Segundo o mesmo autor, em sociedades complexas, uma forma de solidariedade criada de modo legal e advinda da participação política dos cidadãos pode ser constituída pela formação da vontade e da opinião deliberativa desses - desde que pautada no princípio da soberania do povo e dos direitos humanos.

Habermas admite a limitação do Estado nacional tanto na sua capacidade de ação, quanto no que toca a identidade coletiva, tendo em vista o que ele denomina de ‘impotência graças a globalização’. Seja pela questão das fronteiras cada vez mais permeáveis, seja pelas

interferências das ações, assiste-se hoje uma forma de integração das relações sociais bastante diferenciada.

Segundo HABERMAS (2001) a expansão e o adensamento de mercados e redes de comunicação desencadeiam uma dinâmica de modernização de abertura e de fechamento. A maior intensidade das relações com os “outros” num contexto de pluralismo crescente acaba por transformar formalmente a integração social, uma vez que as relações com a família, com o espaço vital e com as tradições locais dão lugar a experiências intersubjetivas com os mais diversos mundos da vida. Isso leva a condições de estabelecimento de novas ligações sociais, assim como à criação de novas regras da vida coletiva. Mediante o impulso de liberalização vivido, acrescenta o autor: “[...] uma reorganização do mundo da vida deve se realizar nas dimensões da autoconsciência, da autodeterminação e da auto-realização que marcaram a autocompreensão normativa da Modernidade” (HABERMAS, 2001, p. 106).

Nesse contexto, Habermas levanta a ressalva de que cada ação de fechamento de uma comunidade se deve à sua reserva quanto à igualdade universal de direitos ditada para inclusão do outro. Na análise do autor, esses são desafios do ‘multiculturalismo’ e da ‘individualização’ que, a fim de uma solidariedade universal mais sensível

às diferenças, obrigam os cidadãos dos Estados nacionais a se abrirem para a pluralidade de modos de vida de outras culturas. No que toca essa pressão exercida pela globalização, HABERMAS (2001) coloca ainda: “Só poderemos enfrentar de modo razoável os desafios da globalização se conseguirmos desenvolver na sociedade novas formas de autocondução democrática dentro da constelação pós-nacional” (p. 112).

Ao encontro do que foi posto, a abordagem de HONNETH (2003) advém da perspectiva de que a compreensão da identidade é tida como possibilidade de auto-realização. A teoria do reconhecimento entende os conflitos sociais como buscas interativas pela consideração intersubjetiva de sujeitos e coletividades e, nesse sentido, o reconhecimento é tratado pelo autor como garantia da auto-realização. As proposições de AXEL HONNETH (2003) seguem rumo semelhante às de Taylor. Ao afirmar que através do reconhecimento intersubjetivo os indivíduos podem garantir a realização de suas capacidades, o autor coloca também que os sujeitos só atingirão relações marcadas pela integridade quando forem reconhecidos pelos seus parceiros de interação.

A idéia hegeliana, de que os indivíduos se inserem em diversos embates através dos quais não apenas constroem uma imagem coerente de si mesmos, mas também

possibilitam a instauração de um processo em que as relações éticas da sociedade seriam liberadas de unilateralizações e particularismos, fundamenta a análise de HONNETH (2003). Na visão de Hegel, esses embates se dão nos âmbitos da família, do direito (identificado com a sociedade civil) e da eticidade (representada pelo Estado, que é por ele definido como o espírito do povo). Partindo da idéia de Hegel, Honneth trata o conflito – o que vem a ser uma luta moral - como algo intrínseco à formação da intersubjetividade e dos próprios sujeitos. Por meio da construção de um diálogo entre a análise de Hegel e a psicologia social de Mead, HONNETH (2003) desenvolve seu trabalho. Mead, assim como Hegel, defende a idéia de uma gênese social da identidade do ‘eu’ e trata a luta por reconhecimento como ponto referencial da evolução moral da sociedade.

De acordo com Mead, nas interações sociais ocorrem conflitos entre o ‘eu’, a ‘cultura’ e os ‘outros’ que proporcionam aos indivíduos e às sociedades desenvolverem-se moralmente. O autor investiga a importância das normas morais nas relações humanas baseando-se na dimensão normativa das interações. Para ele, entre os impulsos do indivíduo, os outros e a cultura nele internalizada se dá um diálogo em que a identidade é formada e o processo de socialização é efetuado na forma de uma inteorização de

normas de ação. Nesse processo dialógico e de interação, o autor constrói, por fim, sua tese de reconhecimento sob três tipos de relação: as guiadas pelo amor (auto-respeito), as de ordem jurídica (respeito social) e as da esfera do trabalho (estima social). (HONNETH, 2003).

Na análise de HONNETH (2003) os três princípios de interação social são: as ligações emotivas, a adjudicação de direitos e a orientação por valores. A essas três categorias de formação de reconhecimento o autor associa três formas de desrespeito que impedem a realização do indivíduo em sua integridade e, por conseguinte, sua interação. A saber: as ações que afetam a integridade corporal dos sujeitos e sua autoconfiança, a denegação de direitos que deterioram o auto-respeito e o princípio de igualdade, e as ações que afetam a auto-estima dos sujeitos - muitas vezes dando uma referência negativa ao seu valor e ao de seu grupo. Para o autor, o desrespeito pode tornar-se um impulso motivacional para lutas sociais na medida em que torna evidente que outros atores impedem a realização daquilo que se entende por vida boa. Mas é preciso, ressalva ainda, que haja um ambiente político e cultural propício para que os impulsos para o conflito ocorram e precedam, por sua vez, transformações normativas e de interação de forma positiva para a sociedade.

A partir dessa abordagem, Honneth sistematiza a teoria do reconhecimento afirmando que por meio das lutas moralmente motivadas de grupos sociais é que vem a se realizar transformações normativas nas sociedades. Nessas lutas ocorrem tentativas de se estabelecer tanto institucional, como culturalmente formas de reconhecimento recíproco em uma coletividade, na visão do autor. A eticidade então formada no amor, no direito e na estima social só é possível mediante a interação social. Nesse sentido, os conflitos intersubjetivos vivenciados cotidianamente pelos sujeitos são fundamentais para o desenvolvimento moral da sociedade e dos indivíduos. (HONNETH, 2003).

Considera-se neste artigo, por fim, a teoria da ação comunicativa desenvolvida por Habermas. Tal teoria vai ao encontro da discussão até aqui levantada, uma vez que, segundo REPA (2008), a ação comunicativa é um tipo de interação social em que o meio de coordenar os diversos objetivos das pessoas envolvidas é dado na forma de um acordo racional, portanto, do entendimento recíproco. Tal teoria considera a multiplicação de fenômenos patológicos que surgem nas sociedades modernas como a perda de sentido em relação a produções culturais, fenômenos de anomia social e psicopatologias. A isso Habermas atribui a invasão do sistema econômico e do sistema

burocrático a âmbitos externos a eles, o que Habermas conceitua como ‘colonização sistêmica do mundo da vida’.

[...] o sistema econômico chamado por Habermas de sistema de dinheiro, e o sistema estatal-burocrático, chamado de sistema de poder, invadem aquela parte da sociedade denominada “mundo da vida”, isto é, a esfera da família, das relações de amizade e de vizinhança e a esfera pública constituída de instituições e discussões culturais e políticas. Esses dois conceitos fundamentais da teoria social de Habermas são em grande parte antagônicos. Ou seja, há um antagonismo entre o sistema (entendido como combinação dos subsistemas dinheiro e poder) e o mundo da vida (entendido como combinação da esfera da vida privada e da esfera pública). (REPA, 2008, p. 163 e 164)

Dessa maneira, a lógica tanto da economia quanto da política acaba por invadir o mundo da vida com seus códigos. Disso surgem as patologias a que se refere Habermas: a lógica de reprodução do mundo da vida sofre interferências pela lógica de reprodução do sistema. “A lógica de reprodução do mundo da vida moderno é, segundo Habermas, a

lógica do entendimento recíproco entre os diversos sujeitos da interação social, entre os sujeitos envolvidos em ações comunicativas.” (REPA, 2008, p. 165). A racionalidade do entendimento recíproco está, para o autor, ligada a uma vida emancipada - o que insere a teoria habermasiana na problemática do multiculturalismo até então tratada pela política de reconhecimento. Tendo em vista que a teoria da ação comunicativa busca uma sociedade emancipada, o projeto de Habermas é fundamental para a Teoria Crítica que busca, por sua vez, não só negar a realidade, mas apresentar possibilidades de emancipação e justiça. Logo, a ação comunicativa vem a ser um tipo de interação social em que o meio de coordenar os diversos objetivos dos sujeitos envolvidos é dado na forma de um acordo racional, ou seja, do entendimento recíproco.

Com essa teoria HABERMAS (1989) trata da validade da ética do discurso no plano empírico, tendo em vista um princípio da universalização - uma representação das instituições da vida cotidiana, que estão na base da avaliação imparcial de conflitos de ação moral. Habermas introduz tal princípio (U)<sup>3</sup> como regra de argumentação para discursos

<sup>3</sup>(U) Toda norma válida tem que preencher a condição de que as conseqüências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância *universal*, para a satisfação dos interesses de todo indivíduo possam ser aceitas sem coação por todos os concernidos. (HABERMAS, 1989, p. 147)

práticos e, no decorrer de sua abordagem, essa regra é fundamentada a partir dos pressupostos pragmáticos da argumentação, em conexão com a explicitação do sentido de pretensões de validade normativas.

A questão então colocada é como adentrar com o discurso racional para atingir um determinado fim; mesmo que seja o fim da convivência em um contexto de multiculturalismo. Diante disso, HABERMAS (1989) refuta a razão instrumental como meio eficiente da interação social e defende o uso da razão comunicativa - de intersubjetividades - para se operar no plano de pluralismo de valores e interesses. Para o autor, a razão como razão comunicativa é própria da moral intelectual do indivíduo. A prática argumentativa é vista como um processo em que o resultado é sempre provisório, uma vez que o valor não está dado de início, mas é construído pela subjetividade - os juízos morais são válidos como pontos de referência normativos, mas não como universais por si.

Portanto, no processo de interação social não há como comparar valores, mas é possível expressá-los e compreendê-los, de maneira que possam ser incorporados e que as reivindicações por reconhecimento entrem no discurso racional. Habermas pensa a existência de uma sociedade em movimento permanente, onde se podem incorporar as diferenças - e transformar as normas jurídicas -

diante desse processo. O 'outro' é tido, pois, como uma vontade de potência - de reconhecimento - e o discurso, da maneira que propõe o autor, é um meio de criar condições para o desenvolvimento das potências dentro de uma sociedade. Habermas acrescenta que a teoria do discurso se apóia em reconstruções hipotéticas e está aberta a uma confirmação indireta por outras teorias concordantes.

A ética do Discurso, de acordo com HABERMAS (1989), contesta o relativismo ético e demarca o domínio do moralmente válido em face do domínio dos conteúdos de valor cultural. Os conteúdos do discurso assumem caráter de saber vinculado a um potencial de razões, pretendendo validade e podendo ser contestado com base em razões. Sendo assim, a possibilidade do diálogo e da universalização faz com que a validade dos juízos morais concorra com a correção normativa e da justiça nas decisões racionais acerca das questões práticas. Nesse sentido, a ética do Discurso não dá nenhuma orientação de conteúdo, mas fornece um procedimento rico de pressupostos que deve garantir a imparcialidade da formação do juízo. O discurso prático é, pois, um processo para o exame da validade das normas consideradas e não para a produção de normas justificadas. Dessa maneira é que o resultado desse processo é sempre provisório: os conteúdos normativos acordados estarão sempre à mercê da prática

argumentativa dada pelos participantes do discurso, uma vez que uma sociedade que visa incorporar as diferenças está em constante movimento. É válido ressaltar que na análise de Habermas o potencial emancipatório da ação comunicativa é uma possibilidade real, um projeto que pode ser construído.

Para Habermas, os potenciais de resistência e emancipação da racionalidade comunicativa não podem ser subestimados, visto que ninguém pode se socializar senão em contextos de ação comunicativa, que nenhuma tradição cultural independe da linguagem, que nenhuma norma pode se impor somente à força, mas depende também de consensos considerados legítimos. (REPA, 2008, p. 175)

Os diversos movimentos sociais - hoje centrados em questões ecológicas, de qualidade de vida, de igualdade de direitos, da auto-realização pessoal e da participação política – precisam, nesse contexto, ser considerados em seus potenciais de emancipação, de resistência e também de regressão. Nas sociedades modernas a ação comunicativa se torna ainda mais estrutural e as interações sociais passam a depender cada vez mais de procedimentos argumentativos; o que marca uma independência cada

vez maior da ciência, da arte e da crítica de arte, da moral e do direito em face às visões religiosas e metafísicas do mundo. Em vista disso, a racionalidade comunicativa vai ao encontro do entendimento recíproco, ao tempo em que a ação comunicativa vem a ser um projeto emancipatório. (REPA, 2008).

Apresentou-se, pois, a posição de Habermas no debate do multiculturalismo abordando sua compreensão democrático-procedimental do reconhecimento e do direito, ou seja, da interação social. Tem-se que, no plano filosófico, o que está em debate muitas vezes é a compreensão intercultural posta em todos os fenômenos relacionados ao multiculturalismo – fenômenos que reintroduzem o tema da racionalidade e sua pretensão de universalidade, visto uma sociedade plural e os conflitos nela gerados.

A sociedade pluralista constituída sob princípios democráticos pode garantir as diferenciações culturais sob a condição da integração política; o que exige, como discutido neste artigo, tanto a integração dos sujeitos, como o reconhecimento recíproco de sua qualidade de membro social no quadro de uma cultura política comum. Sendo assim, o desafio à justiça global perpassa o desafio colocado aos Direitos Humanos, ou seja, à efetividade de um sistema de direitos que, diante de um cenário de conflitos culturais, consiga firmar

um diálogo intercultural para resolução de casos como o de Rushdie. As lutas pela igualdade e pelo reconhecimento das diferenças vêm, portanto, nortear uma questão fundamental para o século XXI: os desafios políticos e culturais postos pela dinâmica do mundo contemporâneo globalizado e multifacetado.

### Referências Bibliográficas:

- ANTES**, P. *O Islã e a política*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- ARAÚJO**, L. *Liberalismo, identidade e reconhecimento em Habermas*. Porto Alegre: Veritas, v. 52, n. 1, Março, 2007, p. 120-136.
- HABERMAS**, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- . *Lutas pelo reconhecimento no Estado Constitucional Democrático*. In: **TAYLOR**, C. (org.). *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- . *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001
- . *Teoria da adaptação*. São Paulo: folha de São Paulo, 2003. Disponível em: <http://atualaula.vilabol.uol.com.br/habermas.htm>. Acesso: 29 ag. 2008.
- HONNETH**, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- PACE**, E. *Sociologia do Islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- REPA**, L. *Jürgen Habermas e o modelo reconstutivo de teoria crítica*. In: **NOBRE**, M. *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008, p. 161-182.
- RUSHDIE**, S. *Os Versos Satânicos*. São Paulo: Cia das Letras, 2008.
- TAYLOR**, C. *A política de reconhecimento*. In: **TAYLOR**, C. (org.). *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.