



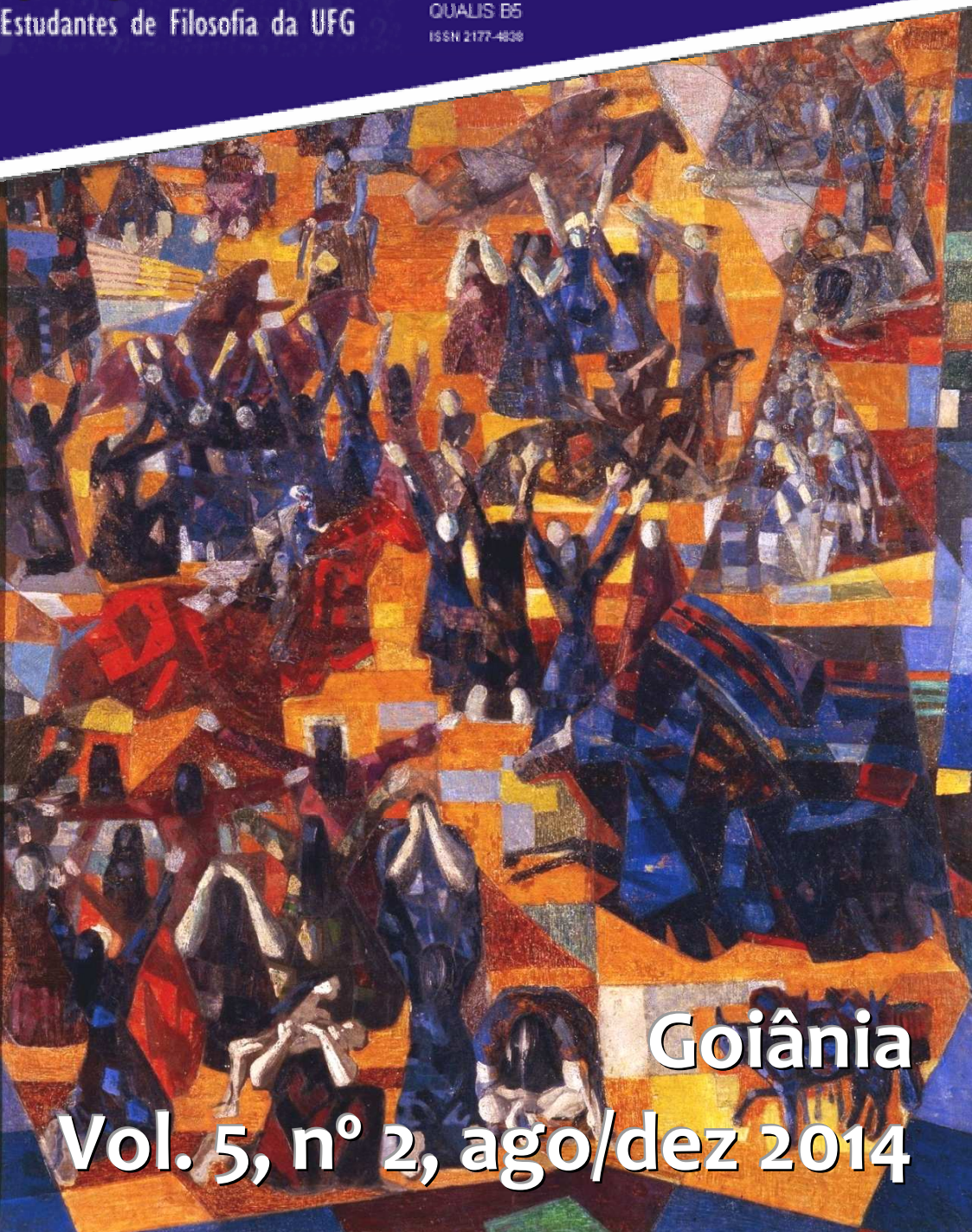
inquiétude

Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG



UFG

QUALIS B5
ISSN 2177-4838



Goiânia
Vol. 5, nº 2, ago/dez 2014

EXPEDIENTE

***Inquietude* - Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG (v. 5, n. 2)**

Publicação semestral do corpo discente da Faculdade de Filosofia da UFG
e do Curso de Filosofia do Campus Cidade de Goiás - UFG
Goiânia, ago/dez 2014 - ISSN: 2177-4838

Classificação Qualis-Capes – B5

Universidade Federal de Goiás

Reitor: Orlando Afonso Valle do Amaral

Vice-Reitor: Manoel Rodrigues Chaves

Pró-Reitoria de Extensão e Cultura

Pró-Reitora: Giselle Ferreira Ottoni Candido

Faculdade de Filosofia (FAFIL)

Diretor: Adriano Correia Silva

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador: Márcia Zebina

Curso de Filosofia do Campus da Cidade de Goiás

Coordenador: Fábio Matos Amorim

Imagens da Capa

Painéis *Guerra e Paz* de Cândido Portinari

Editora-chefe

Adriana Delbó

Editor Executivo

Heitor Pagliaro

Conselho Editorial

Adriano Correia Silva, UFG

Araceli Rosich Soares Velloso, UFG

Carmelita Brito de Freitas Felício, UFG

Claudia Drucker, UFSC

Desidério Murcho, UFOP

Ernani Pinheiro Chaves, UFPA

Gerson Brea, UnB

Hans Christian Klotz, UFG

Helena Esser dos Reis, UFG

Hilan Bensusan, UnB

José Gonzalo Armijos Palacios, UFG

José Ternes, PUC-Goiás

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sah, UFU

Miroslav Milovic, UnB

Odílio Aguiar, UFC

Oswaldo Giacoia Júnior, Unicamp

Equipe Editorial

Caius César de Castro Brandão

Eder David de Freitas Melo

Felipe Assunção Martins

Gabriela Carvalho Carneiro

Heitor Pagliaro

João Lourenço

Marcelo Rodrigues

Regis Lopes Silva

Renato Mendes Rocha

Renato Moscateli

Samarone de Oliveira Lopes

Thaís Rodrigues de Souza

Arte e diagramação

Renato Moscateli

Suporte técnico

Renato Mendes Rocha

Colaboração/Revisão

Caius César de Castro Brandão

Eveline Almeida

Gabriela Carvalho Carneiro

Wesley Nascimento dos Santos

Contatos

www.inquietude.org

revista.inquietude@gmail.com

inquietude
Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG

ÍNDICE**EDITORIAL - 6**

ADRIANA DELBÓ

DOSSIÊ DIREITOS HUMANOS E MULTICULTURALISMO**APRESENTAÇÃO - 11**

JANYNE SATTLER

ENSAIO SOBRE A NATUREZA HUMANA: UMA REFLEXÃO A PARTIR DE ABRAHAM MASLOW - 16

JONAS MURIEL BACKENDORF

O DEBATE ENTRE COSMOPOLITISMO, PATRIOTISMO E NACIONALISMO: UMA INTRODUÇÃO GERAL AO TEMA - 50

MARIANE GEHLEN PERIN

A SOCIEDADE DOS POVOS COMO SOLUÇÃO DOS CONFLITOS INTERNACIONAIS - 85

GUILHERME PINTO RAVAZI

DIREITOS HUMANOS E A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE NO ATUAL PARADIGMA CULTURAL - 101

JOSÉ VICENTE BATISTA WOCIECHOSKI

O MULTICULTURALISMO E AS DIVERGÊNCIAS TEÓRICAS NO DEBATE MULTICULTURAL - 124

WILLIAN MARTINI



EDITORIAL

A Revista *Inquietude* nasceu de modo inesquecível a todos aqueles que lhe deu vida – estudantes dos cursos de graduação e pós-graduação em Filosofia. Em 2010, o projeto ganha corpo a partir dos empenhos (imensos) daqueles jovens. Ora, mas por que estudantes de Filosofia haveriam de se envolver com a trabalhosa tarefa de produzir uma revista filosófica? Talvez porque as revistas acadêmicas já existentes não comportem textos de estudantes cujos currículos ainda não estejam recheados de pontuações? O que sabemos é que o nome da revista diz muito das mobilizações originárias: trata-se da *Inquietude* dos estudantes extrapolando, extravasando, construindo espaços. Trata-se de uma guerra travada por eles. Guerra que não foi contra qualquer alguém. Guerra contra a inércia; contra a limitação do lugar de reclamantes, contra a ausência de lugar para serem e se fazerem autores de textos. E eis que ganharam a guerra. Encontraram a paz? Talvez. Depois da guerra vem a paz? Vemos que veio a contemplação das feitura, das vitórias, das conquistas. Por isso, neste número, a grandiosa obra *Guerra e Paz* de Cândido Portinari está conosco. Contudo, a guerra segue contra e a favor de nós mesmos buscando o que precisamos, o que queremos e o que nos faz. Mas o inimigo mesmo não existe. À *Inquietude* todos são bem-vindos para que mais grandezas possam ser elaboradas e exibidas.

E por que a escrita e a exibição de textos? Ora, todos sabem: é na elaboração que aprendemos. Ouvir, ler, reler, ouvir, perguntar. Nada disso pode ser dispensado. No entanto, se nos perguntarmos diante de tudo isso, “o que conseguimos?” é a escrita que responderá. Antes o ensaio, os rascunhos, a

inquietude e tudo o que faz parte do ateliê. A exibição da escrita é algo de fato bem mais complicado. Faz-se necessário o palco.

No *Livro das perguntas*, Pablo Neruda indaga: “Posso perguntar ao meu livro se é verdade que o escrevi?” (NERUDA, *Livros das perguntas*, XXI). É a assinatura que diz da autoria e não a própria escrita. Ela não segue sendo o que passamos a pensar. Depois de concluída, ainda que apenas momentaneamente concluída, a escrita se torna independente de quem a fez. Ao tratar de ideias, dúvidas, sabedorias, ou até mesmo de erros, enganos, mentiras, interpretações (por vezes retoricamente insistindo em ganhar algum grau de significação, ou até mesmo de verdade), a escrita já não é mais uma parte do autor. Onde ficará? Ela mal configura alguns pensamentos e já faz nascer outros. Rigidez e flexibilidade imiscuindo-se. Com ela os pensamentos ganham vida própria. E se até o autor posteriormente pode ter dúvidas a respeito do quanto a escrita é mesmo sua – afinal, talvez ele mesmo já não se reconheça nela – o que já elaborou pode aparecer, foi registrado, pode ser visto, lido, pensado. É possível sentir orgulho, arrependimento, vontade de mudar toda a escrita. Contudo, o ato já foi feito. As palavras, configuradoras de abstrações, estão ali e formaram um texto. A reescrita é possível. Entretanto, uma vez feita, ela sai do nosso corpo, concretiza o que estava gritando, sofrendo, festejando, acumulando-se lá dentro. Ao escrever, o autor se mexe mobilizado pelo que internamente nele mexia-se. E posteriormente leitores podem ser mexidos. Senão, a escrita já buliu o autor. Quem sabe seja a escrita a paz posterior à guerra travada entre o autor, ele mesmo e os pensadores com os quais pensam.

No momento da escrita atestamos para nós mesmos o que sabemos, o que ainda não sabemos e o que estamos descortinando. É a escrita que faz aparecer o que estávamos por descobrir, por aprender. Enquanto nos faz e é feita por nós, ela se retira do lugar antes ainda inexistente e, ganhando forma e estruturação,

aparece. Se ela sistematiza pensamentos? Ela é inseparável deles. Faz o pensamento; desencadeia movimentos do pensamento e no pensamento. Ao escrever nos perguntamos (ainda que silenciosamente, imperceptivelmente): “O que estou escrevendo?”, “O que preciso escrever?”, “Como estou escrevendo?”, “Será que conseguirei escrever isso que quero escrever?”. Não há satisfação imediata. A escrita é companheira inseparável da inquietude. Rabiscamos. Apagamos. O processo de escrita ocorre sempre em um laboratório; é um ensaio, uma circunstância constrangedora de intimidade que exige muita coragem para a exposição inevitável de uma nudez que não consegue se esconder, revestida de ideias revolutas, entretidas, convencidas, mas já seduzidas. A capacidade de comunicação com o(s) outro(s) entra em suspensão. Mas, nos rebuliços próprios à escrita, é fervorosa a comunicação do autor consigo e, por vezes, cruel. Escrever é pensar a respeito do que se pensa saber para, finalmente, aprender algo (ainda que algo inacabado). O aprendizado não se dá antes da escrita, como se esta fosse meramente demonstração, expressão, comunicação, comprovação do que já está pensado e sabido. A escrita é a dor necessária ao corpo a fim de dar corpo aos pensamentos do corpo. Escrever é o “pensar dos pensamentos” (NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, aforismo 188). A escrita pronta (porque momentaneamente acabada) é simultaneamente nascimento e morte, querendo ser pensada, porque por ora se esgotou, quis aparecer, mas já quer desaparecer e ser outra. Sua feitura foi a experiência de buscar aprender, entender, pensar, compartilhar. As ideias se precipitam, talvez porque, como Nietzsche compreendeu, elas não conseguem andar sozinhas (NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, aforismo 186). A possibilidade de “aprender a pensar” (em todas as áreas do conhecimento) ocorre mesmo através do ato de registrar, compartilhar, exhibir, enfrentar os pensamentos. Nas palavras de Nietzsche: “escrever significa pensar melhor; encontrar sempre coisas mais

dignas de serem transmitidas e realmente poder transmiti-las (...) escrever bem e ler bem – as duas virtudes crescem juntas e decrescem juntas” (NIETZSCHE, *O andarilho e sua sombra*, aforismo 87). Rabiscos, palavras, frases, parágrafos, fios condutores, dúvidas, suposições, conclusões momentâneas, desenvolvimentos, outras conclusões, introdução; finalmente: texto. Podemos supor uma escrita sem dar-se conta das dúvidas, das ideias, das confusões e organizações? Sem tentar colocar em frases, ideias imensas ou muito curtas (sempre demandas), sem escolher palavras, sem rascunhar, escrever e reescrever, ler, reler, alterar, ensaiar? A escrita é um movimento difícil, prazeroso, desejado, amedrontador, sem ritmo previsto, contudo, exigente de envolvimento, nem sempre correspondido. Trata-se da desorganização dos pensamentos tentando ganhar formas, perdendo formas, se refazendo. Apenas aparentemente o corpo está parado; entretanto ele está se dando, se expondo, se perdendo. Muitos riscos. “Um bom escritor não tem apenas o seu próprio espírito, mas também o espírito de seus amigos. A escrita é algo próprio do espírito coletivo” (NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, aforismo 180). Pois bem! A *Revista Inquietude* tem cada vez mais se tornado o palco para os textos prontos, bem elaborados, que digam do envolvimento do autor com ele, o texto. Trata-se do lugar para a exibição do melhor resultado até então possível. O autor se transformará. Trata-se de um estudante. Mas a obra foi feita.

Se os autores um dia ouvirem suas próprias vozes repetindo a pergunta de Pablo Neruda e fazerem a seus textos: “Eu o escrevi?”, a publicação lhe responderá que sim. Os autores perdem a posse de seus textos. Ganham ouvintes, leitores, avaliadores; testemunhas confiáveis, porque todas muito imersas no processo de envolver-se com o pensamento, a escrita, o repensar, a reescrita, os esboços, as obras exibindo-se. E os pensamentos ainda não pararam. A publicação diz de um momento da vida dos estudantes, mas dizem a outros. As

escutas podem ter distintos graus de qualidades: podem ser silenciosas, desprezadoras, atormentadas, atenciosas, contumazes, resistentes... Todas, não obstante, férteis de pensamentos provocados pela ebulição do pensar nos escritores, tão jovens, mas já tão autores.

A Revista *Inquietude* segue cada vez mais viva e com mais vidas envolvidas. Neste volume trazemos pela segunda vez mais artigos provenientes de elaborações dos estudantes em disciplinas cursadas. Desta vez, estudantes sob a orientação da Profª Janyne Sattler, da Universidade Federal de Santa Maria, nos presenteiam com o que construíram a partir do envolvimento nos estudos a respeito dos direitos humanos e do multiculturalismo. Assim, a *Inquietude* segue renovando seu nascimento. Que a revista siga inquietante, inquietando leitores e podendo exhibir as riquezas das elaborações posteriores às inquietações.

Profª Adriana Delbó



DOSSIÊ

DIREITOS HUMANOS E MULTICULTURALISMO

APRESENTAÇÃO

Os textos que compõem este dossiê foram elaborados durante o segundo semestre de 2013, no contexto da disciplina Pesquisa Orientada em Filosofia IV do curso de Bacharelado em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria. As características desta disciplina permitem aos alunos desenvolver uma pesquisa autônoma e aprofundada sob a orientação temática estabelecida pelo professor no início do semestre. Para este momento, no quadro de uma disciplina de caráter prático, foram propostas as questões pertinentes à ética global em suas possíveis nuances, tomando como pano de fundo as necessidades criadas pela contemporaneidade, cujos elementos supõem, entre outras coisas, um intenso intercâmbio cultural, uma globalização cultural, social e econômica, e uma responsabilização ético-política além-fronteiras. A questão norteadora das pesquisas estava inicialmente voltada às propostas cosmopolitas de uma ética global: sua necessidade, possibilidade e efetividade, sendo este o eixo central dos debates estabelecidos pela necessidade (ou não) de uma “ética global” ela mesma. Gravitando em torno desta proposta estavam ainda, inevitavelmente, os temas e problemas que aí aparecem concomitante ou concorrentemente: a problemática do multiculturalismo, a necessidade de uma justiça global, a necessidade de uma ética de assistência, as lutas por reconhecimento, o reconhecimento da igualdade e da diferença, a manutenção dos direitos humanos

apesar da manutenção das diferenças culturais, a questão do patriotismo e da universalidade, e questões de base ligadas às noções de “cidadania”, “humanidade” e “dignidade”.

Diante da complexidade do tema, estava claro que o traçado de um amplo e exaustivo panorama seria irrealizável. Com o que, alguns pontos da questão seriam priorizados sobre outros, cabendo a cada um investigar um de seus aspectos em particular, de acordo com uma escolha bastante pessoal – embora sempre justificada.

Assim, tomando como ponto de partida uma posição prévia a todo debate prático, a nível moral e político, o texto *Ensaio sobre a natureza humana: uma reflexão a partir de Abraham Maslow*, de Jonas Muriel Backendorf, propõe uma investigação acerca da natureza humana a partir dos estudos psicológicos de Abraham Maslow, em vista de um aprimoramento moral da humanidade que pudesse prescindir, ao fim e ao cabo, de soluções regulamentadas e institucionalizadas para uma “convivência pacífica entre pessoas e povos”; alcançando uma maturidade psicológica que pudesse coexistir harmoniosamente com uma sociedade também mais madura, o indivíduo educado a realizar plenamente os seus potenciais, seus valores e sua integridade é o exemplo por excelência daquilo de que é capaz a natureza humana quando os seus interesses convergem com os interesses de todos – uma leitura contemporânea, mais próxima da psicologia do que propriamente da filosofia, de alguns pressupostos aristotélicos relativos ao cumprimento racional do caráter excelente, que não o pode ser em detrimento de sua função heurística e política.

Para além de uma proposta otimista e para além de uma tarefa de base relativamente àquilo que nos constituiria humanamente, ainda que potencialmente, pela paz, o diagnóstico do conflito é patente e inescapável, em todos os níveis. Mariane Gehlen Perin inquieta-se em compreender a gênese das

diferentes posições defendidas contemporaneamente no escopo da própria ética global. Em seu texto *A disputa entre cosmopolitismo, patriotismo e nacionalismo: uma introdução geral ao tema* trata de compreender estas noções em específico, num contexto histórico e filosófico, em prol de um entendimento alargado das pretensões de cada perspectiva nos debates de autores contemporâneos tais como Habermas, Benhabib, Nussbaum, Rorty e Taylor, entre outros. O desenvolvimento do conceito de “cosmopolitismo”, desde as suas origens cínicas e estoicas, parece responder a uma preocupação de ordem moral mais do que política, mas que não deixa de influenciar as propostas teóricas e práticas, sobretudo para aqueles autores preocupados com o papel da educação na construção do significado de uma “humanidade compartilhada” (Nussbaum, principalmente). Como contraponto a esta perspectiva, Mariane traça um detalhado panorama acerca do desenvolvimento dos termos de “patriotismo” e “nacionalismo” e os riscos aí representados pela radicalidade do totalitarismo e do chauvinismo – um panorama que é de extrema relevância quando se trata de compreender as dificuldades enfrentadas pelo ensejo de uma “ética global”.

O diagnóstico do conflito permeia igualmente o texto de Guilherme Pinto Ravazi, *A Sociedade dos povos como solução dos conflitos internacionais*. Diante do quadro belicoso das relações internacionais e da aparente impossibilidade de paz efetiva e duradoura, a proposta de uma Sociedade dos Povos – tal como pensada por John Rawls em *O Direito dos povos* – é feita a partir de uma perspectiva kantiana. Trata-se, aqui, de investigar o desenvolvimento desta ideia desde o conceito de “federação de paz” tal como ele aparece n’*A Paz Perpétua* de Kant.

A questão norteadora para José Vicente Batista Wociechoski toca o ponto da efetivação e da concretude da justiça social através de uma análise dos direitos humanos – sua trajetória, seu alcance, bem como suas recorrentes violações. O texto *Direitos humanos e a formação da identidade no atual paradigma cultural*,

aborda a conflituosa relação existente entre os direitos humanos universais, legalmente reconhecidos e garantidos desde a sua institucionalização, e a diversidade cultural, e o modo como este conflito incide sobre o reconhecimento da própria individualidade. Para o esclarecimento de tão complexo cenário, o autor investiga algumas questões de gênese nos direitos humanos – com Norberto Bobbio, principalmente – e o estado de coisas de um multiculturalismo enquanto fenômeno e enquanto proposta ético-política. O problema da construção identitária perpassa, assim, o reconhecimento da diversidade cultural frente à necessidade de universalização deste mesmo direito. Dentro desta problemática, o autor sugere como alternativa uma reflexão sobre o elemento transcultural presente em todas as sociedades, elemento que talvez nos auxiliasse a compreender a alteridade e que, assim, nos permitisse um respeito não-legalista aos direitos humanos para cada indivíduo em sua diferença.

Finalmente, o próprio conceito do “multiculturalismo” é examinado por Willian Martini, no texto *O multiculturalismo e a diversidade no debate multicultural*. Trata-se aqui de investigar as diferentes linhas de discurso e as diferentes propostas morais e políticas que pretendem compreender as dificuldades envolvidas no mundo contemporâneo globalizado. Figuram aqui, como autores de ponta, as análises de Charles Taylor, Will Kymlicka e Peter McLaren, para os enfoques do “multiculturalismo conservador”, “multiculturalismo humanista liberal”, “multiculturalismo liberal de esquerda” e “multiculturalismo crítico”. Do exposto, o autor percebe no multiculturalismo crítico proposto por McLaren a abordagem mais positiva a nível político, já que voltada a um projeto pedagógico em prol de uma vivência harmoniosa com a diferença. Caberia a esta educação em vista de novas relações sociais, uma profunda reflexão sobre a maneira como nós nos vemos como “uns” e “outros”.

Muitos detalhes poderiam ainda ser acrescentados à apresentação de cada um dos textos que compõe este dossiê, e sobre a temática ela mesma, mas deixarei que falem agora por si mesmos. Para alguns destes autores a temática é já objeto de investigação continuada; para todos, no entanto, foi sem dúvida fundamental que o resultado dos seus textos pudesse figurar em uma publicação conjunta. Como ao longo da disciplina, suas perspectivas dialogam e se complementam. Um diálogo do qual a reflexão filosófica não pode prescindir em absoluto.

Janyne Sattler (UFSM)



ENSAIO SOBRE A NATUREZA HUMANA: UMA REFLEXÃO A PARTIR DE ABRAHAM MASLOW

Jonas Muriel Backendorf¹

RESUMO

Este trabalho apresenta algumas reflexões sobre quem somos enquanto espécie humana, tarefa que, aqui, se enquadra nos estudos da psicologia moral, mais especificamente nas vertentes que buscam compreender e definir de um modo mais abrangente o sujeito ou agente moral. A perspectiva aqui adotada é a do pensador norte-americano Abraham Maslow, cuja obra é focada na defesa de uma natureza humana dotada de potenciais elevados e em certo sentido negligenciados por toda a tradição de pensamento ocidental. A abordagem do autor é de difícil enquadramento quanto a sua metodologia, mas de modo geral pode se dizer que tem caráter fenomenológico e é, neste texto, estudada especialmente devido às contribuições que pode oferecer para uma teoria ética realista e focada num entendimento abrangente da vida moral concreta.

Palavras-chave: Personalidade saudável. Valores humanos. Convivência harmoniosa. Necessidades básicas. Transcendência.

ESSAY ON HUMAN NATURE: A REFLECTION FROM ABRAHAM MASLOW

ABSTRACT

This paper presents some thoughts about who we are as humans, a task that fits in the field of moral psychology, specifically in the areas which aims understanding and defining more broadly the moral subject or agent. The perspective adopted here is that of the American Abraham Maslow, whose work is focused on the defense of a human nature endowed with high potential and in a sense neglected by the Western tradition. Regarding its methodology, it is hard to define the author's approach, but in general terms it has a phenomenological aspect.

¹ Aluno de graduação do curso de Bacharelado em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

Nevertheless, it is studied here for its contributions to a realistic ethical theory focused on a comprehensive understanding of our concrete moral life.

Keywords: Healthy personality. Human values. Harmonious coexistence. Basic needs. Transcendence.

A formulação de problemas é muitas vezes mais importante que a sua solução, que pode ser apenas uma questão de habilidade matemática ou experimental. Propor problemas novos, possibilidades novas, e encarar os velhos sob um novo ângulo requer imaginação criadora e é o que promove o progresso da ciência.

Albert Einstein e Leopold Infeld

Quanto à virtude, quem pensa nela? Acreditam implantá-la na alma da criança mediante insípidas lições de moral? Acreditam que bastam discursos para desenvolver a vontade, a coragem, a paciência, a temperança, o domínio sobre si mesmo, qualidades viris por excelência, e também a bondade, a lealdade, a sinceridade, a retidão?

Michel de Montaigne

Se conhecimento e entendimento bastassem, nenhum médico seria fumante.

Autor desconhecido

Introdução

Elizabeth Anscombe, em seu “Filosofia Moral Moderna”, empreende uma contundente crítica a toda a moralidade moderna. O foco de seu ataque são as noções de ‘dever’ e ‘obrigação’, cujo sentido seria ainda uma herança oculta da moral cristã. A proposta de Anscombe (1981) é a de que a ética filosófica cesse suas elucubrações centradas em noções para as quais não pode oferecer uma base ou fundamento concreto. O dever e a obrigação, no sentido em que eram empregados pela filosofia medieval, eram fruto da legislação divina, de modo que não há para eles espaço numa filosofia secular – dado que para que haja uma lei é

preciso que haja também um legislador dotado de alguma espécie de poder superior.

A possibilidade de avanço nas discussões da ética estaria atrelada, desse modo, diz Anscombe (op. cit.), ao desenvolvimento de uma “filosofia coerente da psicologia”, campo de estudo que possibilitaria adentrar naquilo que é de fato a área de maior interesse para o desenvolvimento da moralidade: o entendimento das complexidades psicológicas que permeiam a nossa vida moral. Esse estudo abriria a possibilidade de uma compreensão aprofundada “do que é uma ação humana e de como sua descrição em termos de ‘fazer tal coisa’ é afetada por sua motivação e pela intenção ou intenções nela, para o que se exige uma caracterização de tais conceitos” (ANSCOMBE, 1981, p. 27).

O presente trabalho representa um esforço para trazer para o campo da filosofia as abordagens exigidas por Anscombe (op. cit.). Fugindo um pouco do *modus operandi* comum à moralidade, deixamos provisoriamente de lado o debate sobre o certo e o errado e focamos a discussão nos traços que definem o agente moral e que constituem, segundo a concepção aqui adotada, o verdadeiro terreno concreto da moralidade. A ideia de uma natureza humana que tende, em seus impulsos básicos, para a saúde e para a realização harmônica de seus potenciais constitui o fio condutor das linhas que se seguem. Evidentemente, a resposta que apresentamos é só uma dentre uma infindável gama de possibilidades.

A compreensão desses impulsos e capacidades do homem, a partir de suas manifestações práticas – quando desenvolvidos de modo excelente – podem representar um parâmetro verdadeiramente válido para tematizar sobre o que é de fato bom e mau para a vida humana. Nesse sentido, vale novamente a referência a Anscombe:

Resta buscar por normas nas virtudes humanas: assim como o *homem* tem tantos dentes, que por certo não são o número médio de dentes que os homens têm, mas é o número de dentes da espécie, talvez a espécie *homem*, considerada não apenas biologicamente, mas do ponto de vista da atividade de pensamento e escolha nos vários setores da vida – poderes, faculdades e uso das coisas de que precisa -, “tenha” tais e tais virtudes e este “homem” com o conjunto completo de virtudes seja a “norma”, como o “homem” com, e.g., um conjunto completo de dentes é a norma. Nesse sentido, porém, “norma” deixa de ser *grosso modo* equivalente a “lei”. Nesse sentido, a noção de uma “norma” nos aproxima antes de uma concepção aristotélica do que de uma concepção legalista em ética (ANSCOMBE, 1981, p. 46).

A teoria de Maslow representa um esforço do autor para compreender e afirmar a beleza e a riqueza da vida humana. Seus trabalhos ganharam rapidamente notoriedade dentro da psicologia, o que levou o autor a ser considerado um dos teóricos mais importantes da segunda metade do século passado e a ser congratulado com a presidência a APA (Associação Americana de Psicologia). A ideia central do autor, se é que se pode delimitar uma, é a de que a própria natureza humana carrega em si as respostas de que carecemos para resolver boa parte dos nossos problemas morais mais crônicos, como a violência, as guerras, as patologias psicológicas e existenciais, os fanatismos, a intolerância, etc.

Segundo o autor, existe uma pequena parcela de pessoas que atingem um estágio de pleno funcionamento de suas capacidades humanas (ou a plena realização de seus potenciais), e a compreensão do que se passou e do que se passa com essas pessoas têm muito a nos ensinar sobre como chegar a esse estágio, sobre como educar nossas crianças, sobre como formular políticas públicas para a paz, para o desenvolvimento e para a riqueza existencial. Explorar, portanto, os potenciais humanos, de modo a compreender

aprofundadamente não só as nossas patologias e os nossos distúrbios, mas a nossa saúde, a nossa realização, a nossa riqueza inerente são tarefas necessárias para darmos conta das lacunas deixadas pelas teorias políticas, econômicas e pedagógicas de nossa época, teorias que, pautadas no paradigma da pura objetividade, acabam por propor conceitos de “riqueza”, “desenvolvimento”, “paz”, “saúde”, “realização” etc. totalmente frios, superficiais e desumanizados. Exemplos emblemáticos disso são as teorias econômicas pautadas unicamente em parâmetros financeiros, bem como as tendências atuais de medicalização como “solução” para todas as dificuldades existenciais.

Este texto, então, subdivide-se da seguinte forma: o tópico primeiro apresenta a versão humanista de Maslow para a noção de “plenitude psicológica”, que carrega, em certo sentido, semelhanças com a ideia aristotélica de excelência do caráter e a ideia nietzschiana de saúde plena². O segundo tópico trata da teoria do desenvolvimento da personalidade, que apresenta a natureza humana como dotada de potenciais (no sentido aristotélico) que exigem do espaço cultural-social os estímulos adequados (necessários) para o adequado desenvolvimento. Por fim, buscamos, no terceiro tópico, uma interpretação das dificuldades sociais da nossa realidade a partir dos conceitos centrais de Maslow.

² Tanto em Aristóteles como em Nietzsche a essência da moralidade não está em conceitos como o de certo e errado ou de dever e obrigação. Ambos, cada um enfocando um conjunto específico de traços da personalidade, afirmam o agente como modelo a ser cultivado e cujo desenvolvimento excelente constitui a mais alta aspiração da moralidade. Em Aristóteles há uma sobreposição da capacidade racional sobre os instintos e paixões do corpo, de modo que o caráter excelente é o daquele homem que atinge um grau de maestria no uso de suas capacidades racionais e guia sua vida pelos princípios do perfeito equilíbrio e temperança. Em Nietzsche, por outro lado, são os instintos que carregam em si a verdadeira sabedoria, sendo o homem saudável e pleno aquele que afirma corajosamente sua constituição corporal e vê resultar de uma aparente ‘guerra interna’ a plenitude existencial.

Vale o alerta inicial ao leitor de que, apesar de a linguagem aqui empregada muitas vezes sugerir um funcionamento mecânico da personalidade psicológica (pelo emprego de conceitos como “saúde”, “funcionamento”, “integração”, etc.), não é, de modo algum, intenção do presente trabalho defender ideias de tal natureza. As necessidades básicas, as capacidades, o pleno funcionamento, a integração interna, etc. do indivíduo humano serão tratados aqui sempre como um complexo sistema dialético que envolve essencialmente a estrutura física natural (os traços potenciais transmitidos geneticamente) do indivíduo e a relação de retroalimentação desta com a realidade social e cultural. A cultura, neste sentido, atua como uma espécie de matéria prima a partir da qual as capacidades naturais do indivíduo se realizam. A cultura é matéria prima porque ela, essencialmente, não cria as capacidades humanas. O homem já nasce com estas, e é dado à cultura potencializar (ou bloquear) o desenvolvimento de tais capacidades.

Desse modo, não há como se falar em natureza humana afastada do convívio social, muito menos de necessidades psicológicas que podem ser satisfeitas por pílulas de laboratório ou capacidades humanas realizáveis por qualquer tipo de aprimoramento artificial. Em que pese o fato das recentes tecnologias serem relevantes para potencializar o nosso desempenho (especialmente em casos de dificuldades intrínsecas), é notório e inegável que nossas capacidades humanas básicas são, e sempre foram, realizáveis a partir das relações estabelecidas dentro dos próprios limites humanos, dados pelas relações sociais concretas e simbólicas, de modo que nada substitui o cultivo da nossa própria natureza interna, a educação focada no desenvolvimento das nossas capacidades intrínsecas, e as políticas sociais pautadas na realização das nossas necessidades básicas.

O conceito de “plenitude psicológica”

Maslow apresenta meios a partir dos quais julga ser possível avaliar, com um certo grau de efetividade, o nível de desenvolvimento ou amadurecimento psicológico dos indivíduos. Esses métodos, dado que estamos tratando de seres humanos, não devem ser concebidos como fórmulas fixas, tampouco podem ser aplicados adequadamente sem que se leve em conta o contexto idiossincrático em que se encontra o indivíduo.

Segundo tal concepção, boa parte dos comportamentos que costumam ser interpretados, genericamente, como doentios precisam ser revistos numa teoria coerente da saúde psicológica. Há muitas correntes teóricas, tanto na filosofia como na psicologia e na psiquiatria, que têm por hábito definir saúde psicológica como o adequado ajustamento ao meio. Isso claramente é um erro, tendo em vista que uma pessoa pode estar ajustada tanto a uma realidade saudável quanto a uma cultura de hábitos deploráveis: Claramente, o que será chamado problemas de personalidade depende de quem lhes dá essa designação. O dono do escravo? O ditador? O pai patriarcal? O marido que quer que a sua esposa permaneça uma criança? (MASLOW, 1968, p. 32).

Vemos, nas entrelinhas dessas palavras, que nem sempre agir, por exemplo, com zelo e carinho é fazer o bem, e que nem sempre agir com hostilidade e agressividade significa praticar o mal. A pessoa que age com violência tende a ser recriminada, aprioristicamente, pela sua atitude. Ocorre que, muitas vezes, a violência é mais do que um ato desmedido que causa danos a terceiros; ela aparece, também, como uma atitude reativa do indivíduo, motivada por seus mecanismos psicológicos, com a finalidade de preservar sua integridade individual. Ou seja, mesmo a pessoa que poderíamos classificar como dotada de uma personalidade madura não deixa, como regra, de ser violenta e fazer o que as teorias do ‘ajustamento’ tratam como maldades:

Na pessoa mais sadia, a cólera é reativa (a uma situação presente), em vez de um reservatório caracterológico do passado. Quer dizer, trata-se de uma resposta realista e efetiva a algo real e presente, por exemplo, à injustiça, ou exploração, ou ataque, em vez de um transbordamento catártico de revide ou vingança mal dirigida e ineficaz contra espectadores inocentes, por pecados que alguma outra pessoa possa ter cometido há muito tempo (MASLOW, 1968, p. 195).

A forma proposta por Maslow para medir a saúde psicológica leva em consideração, acima de tudo, o nível apresentado pelo organismo de funcionamento de suas capacidades, que pressupõem uma adequada satisfação de suas necessidades básicas (que serão tematizadas posteriormente no presente texto). Assim, da mesma forma que um corpo saudável é aquele que tem todos os órgãos funcionando adequadamente, a personalidade saudável é aquela que desenvolve adequadamente suas capacidades (racionais, sentimentais, emotivas, criativas etc.) e aceita, conhece e expressa abertamente suas particularidades. E isso, diz Maslow, esse estágio de “plena harmonia interna”,

não é só sentido subjetivamente, mas pode ser também visto pelo observador. A pessoa já não está desperdiçando os seus esforços, lutando e contendo-se; os músculos deixam de ser músculos combatentes. Na situação normal, parte das nossas capacidades é usada para a ação e parte é desperdiçada para restringir essas mesmas capacidades. Agora não existe tal desperdício; a totalidade das capacidades pode ser usada para a ação. A pessoa torna-se um rio sem represas (MASLOW, 1968, p. 121).

Um indivíduo, por exemplo, que apresenta níveis altos de insegurança, dependência, medo, ansiedade, agressividade, em situações não condizentes com tais comportamentos é, provavelmente, um indivíduo que enfrenta barreiras ao desenvolvimento pleno. Por outro lado, características como segurança de si, curiosidade, abertura, espontaneidade, autonomia e integração interna são

claramente sinais de uma personalidade satisfatoriamente desenvolvida, na medida em que o indivíduo delas dotado atinge uma harmonia de funcionamento e uma visão consciente e realista em relação às suas ações e à vida (o mundo externo) como um todo. Na visão de Maslow:

Quando chega a ser mais pura e singularmente ela própria, a pessoa está mais apta a fundir-se com o mundo, com o que anteriormente era não-eu. Por exemplo, os amantes aproximam-se mais de formar uma unidade, em vez de duas pessoas, o monismo Eu-Tu torna-se mais possível, o criador torna-se uno com a obra que criou, a mãe sente-se una com o filho, o apreciador torna-se a música (e esta se torna ele), ou o quadro, ou a dança, o astrônomo está “lá fora” com as estrelas (em vez de um isolamento espreitando através do abismo para outro isolamento, através do orifício do telescópio) (MASLOW, 1968, p. 121).

Em uma palavra, essas características poderiam ser definidas como positivas na medida em que representam uma afirmação da própria vida total, da saúde, do crescimento, em sentido semelhante ao que Nietzsche utiliza para descrever o crescimento do homem a partir da afirmação e desenvolvimento de sua “vontade de potência”.

Maslow caracteriza o mais alto *status* de harmonia no funcionamento interno da pessoa como “individuação”, que significa, em outras palavras, a plena expressão de sua individualidade. Esse estado ideal é tomado não como algo a que se pode chegar com facilidade; mas como parâmetro por meio do qual podemos interpretar nosso grau de desenvolvimento pessoal e a partir do qual podemos refletir com mais precisão e concretude sobre políticas educativas e públicas de modo geral. Algumas características da pessoa sadia são elencadas pelo autor, a partir especialmente de suas observações clínicas e de estudos detalhados de biografias de pessoas tidas pelo autor como de notória realização pessoal, da seguinte maneira:

1. Percepção superior da realidade; 2. Aceitação crescente do eu, dos outros e da natureza; 3. Espontaneidade crescente; 4. Aumento de concentração no problema; 5. Crescente distanciamento e desejo de intimidade; 6. Crescente autonomia e resistência à enculturação; 7. Maior originalidade de apreciação e riqueza de reação emocional; 8. Maior frequência de experiências culminantes; 9. Maior identificação com a espécie humana; 10. Relações interpessoais mudadas (o clínico diria, neste caso, melhoradas); 11. Estrutura de caráter mais democrática; 12. Grande aumento de criatividade; 13. Certas mudanças no sistema de valores (MASLOW, 1968, p. 52).

Resumidamente, o que essas características parecem dizer é que:

as pessoas sadias satisfizeram suficientemente as suas necessidades básicas de segurança, filiação, amor, respeito e amor-próprio, de modo que são primordialmente motivadas pelas tendências para a individuação (definida como o processo de realização de potenciais, capacidades e talentos, como realização plena de missão (ou vocação, destino, apelo), como um conhecimento mais completo e a aceitação da própria natureza intrínseca da pessoa, como uma tendência incessante para a unidade, a integração ou sinergia, dentro da própria pessoa) (MASLOW, 1968, p. 52).

A melhor forma de entender a ideia de individuação talvez possa ser obtida pela observação subjetiva dos momentos em que ocorre aquilo que Maslow chama de experiência culminante. A experiência culminante é um breve lampejo de plenitude; aparece em situações de extrema satisfação ou realização frente à vida e expressa o funcionamento harmônico de nossos potenciais. Ocorre em situações tais como uma grande conquista pessoal, uma deleitosa experiência estética, uma profunda troca íntima com outra(s) pessoa(s), uma experiência orgástica, uma transbordante expressão criativa, dentre outras.

Em termos gerais, a experiência culminante tende a aparecer de modo mais claro e forte, segundo Maslow, como sensação resultante da satisfação das nossas necessidades básicas. Desse modo, para aquele indivíduo que se encontra em situação de fome, a “plenitude” é acessada momentaneamente quando vê

garantido o próprio sustento, momento em que novas necessidades aparecem como motivações. Da mesma forma, para o indivíduo com dificuldades de expressão, a sensação de “plenitude” pode aparecer após atingir um feito tal como falar para um grande público com coragem e desenvoltura. O amor romântico talvez seja a mais clara e evidente tradução para o que estamos querendo dizer. Como explicar a sensação de completude atingida, e amplamente testemunhada por todo um universo poético-estético, quando se atinge o estabelecimento de um vínculo concreto ou uma troca mútua com a pessoa amada? Quem quer que tenha vivido tal experiência não ousará negar que naquele momento tudo no mundo se torna mais belo e harmonioso, pelo menos até que esse sentimento seja ofuscado pelo aparecimento de novas necessidades.

Outra demonstração empírica de como nos sentimos em situações semelhantes a do estado culminante (mas que não é concretamente uma experiência culminante) pode ser vista em experiências como a de assistir uma palestra motivacional, diante da qual, momentaneamente, o público parece ter encontrado, a partir da fala contagiante do orador, a solução para seus problemas e a resposta para suas inquietações. O palestrante motivacional sabe captar as aflições internas das pessoas, bem como suas necessidades e ambições (que, num certo sentido, como estamos tentando demonstrar, são mais universais do que parecem), e organiza sua fala a partir desses traços de modo a oferecer respostas para as aflições, e saídas para as necessidades e ambições. Qualquer pessoa que tenha ouvido em algum momento da vida um bom palestrante ou orador motivacional é testemunha da elevação momentânea que se atinge em tal situação, bem como da decepção geralmente sentida após “voltar à realidade”, já que, diferentemente da situação culminante, que via de regra representa um estágio de amadurecimento da pessoa, a palestra

motivacional, apesar de muitas vezes gerar aprendizados, costuma representar apenas uma ilusão de resolução das dificuldades psicológicas das pessoas. Esse mesmo mecanismo, que persuade a partir das necessidades e aspirações humanas, pode ser visto, de algum modo, na propaganda comercial, nos cultos religiosos, nos livros de auto-ajuda, e assim por diante.

Todos nós, com maior ou menor frequência, atingimos experiências culminantes. E, nesses momentos, sentimo-nos livres, capazes, donos de nós próprios e das nossas ações, alegres e deslumbrados com a realidade – a mesma que pode ter parecido, outrora, tão feia. Os conflitos são amenizados, as dores cessam, os medos desaparecem. Momentaneamente, atingimos um estado místico, divino, intraduzível pela linguagem.

Esses estados, argumenta Maslow, são aquilo que podemos considerar como a mais forte evidência de como funciona um organismo pleno, bem-resolvido com suas necessidades básicas regressivas, realizado em seus potenciais particulares. Eles aparecem com frequência e duração tanto maiores quanto mais desenvolvida for a personalidade da pessoa. Assim como uma mente bem treinada para a leitura tende a produzir com mais frequência boas interpretações, também a personalidade livre dos conflitos gerados pelas dificuldades de desenvolvimento interno tende a acessar com mais frequência e profundidade as coisas belas da vida.

Por fim, argumenta Maslow, essas experiências culminantes, como micro reflexos da plenitude humana, costumeiramente são aquelas que geram em nós um sentimento de inesperada “gratidão”, seja por Deus, pela natureza, por outras pessoas, etc. e todas elas têm em comum a gratidão para com a própria vida, fazendo com que sintamos a beleza da existência, a recompensa pelos esforços, e, o mais importante para uma teoria da moralidade, a vontade de retribuir a essa satisfação pessoal. Assim, no momento em que passamos a ver o

mundo como responsável por gratificações pessoais nossas, isto é, quando o mundo e a cultura onde estamos inseridos são de fato gratificantes mais do que frustrantes, passamos ao mesmo tempo a amar mais e a desejar com mais força o “bom andamento” desse meio onde estamos inseridos.

Os degraus básicos do desenvolvimento da personalidade

O homem demonstra *em sua própria natureza* uma pressão no sentido do Ser cada vez mais completo, da realização cada vez mais perfeita da sua condição humana, exatamente no mesmo sentido naturalista, científico, em que se pode afirmar que uma glândula “pressiona no sentido” de ser um carvalho, ou em que pode ser observado que um tigre “se esforça” para ser tigrino ou um cavalo para ser equino. O homem, fundamentalmente, *não* é moldado ou talhado numa condição humana, nem ensinado para ser humano. O papel do meio consiste, em última análise, em permitir-lhe ou ajudá-lo a realizar as *suas próprias potencialidades*, não as potencialidades do meio. Este não lhe confere potencialidades e capacidades; o homem é que as possui em si, numa forma incipiente ou embrionária, exatamente como possui braços e pernas em embrião. E a criatividade, a espontaneidade, a individualidade, a autenticidade, o cuidado com os outros, a capacidade de amar, o anseio de verdade, são potencialidades embrionárias que pertencem à espécie de que ele é membro, tal qual seus braços e pernas, seus olhos e cérebro (MASLOW, 1968, p. 193).

Entendido razoavelmente o conceito de plenitude psicológica, podemos adentrar a explanação daquilo que, em tese, facilita e daquilo que dificulta o atingimento de tal estado.

Segundo Maslow, erram gravemente, conforme já dito, as teorias filosóficas e psicológicas que restringem sua descrição do ser humano ao caráter racional de nossa constituição natural. As consequências de defender, como uma significativa parte dessas teorias faz, um radical “controle racional das paixões” - que se traduz em bloqueio de parte significativa da nossa constituição natural - são perversas para o amadurecimento pessoal dos indivíduos.

Qualquer um que faça uma reflexão breve sobre suas experiências cotidianas terá a possibilidade de perceber quão grande é a quantidade de comportamentos motivados por vontades ou forças não controladas. Mesmo que haja uma razão que faz a escolha final (como, p. ex., qual música ouvir), é certo que a motivação para ouvir música, e mais especificamente a escolha de gêneros musicais determinados, não é fruto de um cálculo puramente racional. Essas vontades não controladas, que podem ser interpretadas como produtos daquilo que estamos chamando de necessidades básicas, originalmente tendem a refletir uma espécie de sabedoria do corpo (a que a ciência costuma definir como busca por homeostase), de modo que não são, explica Maslow, em princípio, perigosas ou danosas, como quase toda a tradição do pensamento humano as definiu.

Assim, há entre Maslow e Freud, por exemplo, uma concordância em relação à existência de forças incontroláveis (inconscientes) atuando de algum modo em todas as nossas atividades, mas essas forças, diferentemente do que pensava Freud, não são necessariamente perigosas, geradoras de conflitos eternos para a existência do indivíduo. Desse modo, uma realidade cultural gratificante (ou pelo menos não repressiva) tende a potencializar não os conflitos constantes de forças inconscientes opostas, como disse Freud, mas a própria saúde total do indivíduo. Maslow argumenta, em relação a isso, que Freud talvez tenha apresentado a mais rica e profunda compreensão dos nossos distúrbios e conflitos, suas motivações e formas de expressão, mas pelo próprio foco das pesquisas autor, sua teoria não é capaz de dar conta da riqueza e da beleza humanas das realizações humanas, especialmente aquelas expressas pelos indivíduos que atingiram um alto grau de desenvolvimento intrínseco, as quais podem ser sentidas por cada um de nós em situações como as experiências culminantes.

Toda a teoria de Maslow tem como estrutura básica a “hierarquia das necessidades humanas”. Ressalta o autor que da mesma forma que a saúde corporal depende da adequada ingestão, por exemplo, de iodo e vitamina C, a saúde psicológica depende da satisfação de necessidades como a de segurança, amor, e respeito, e boa parte dos distúrbios e conflitos psicológicos tem origem na inadequada ou insuficiente satisfação dessas necessidades básicas (no mesmo sentido que um corpo carente de vitaminas adoece).

Essas necessidades ocupam espaço central nas ações do indivíduo enquanto não adequadamente satisfeitas, e no momento em que são adequadamente satisfeitas, são substituídas automaticamente por necessidades mais altas (apenas a título de facilitar a compreensão dessa transitoriedade de foco, pense-se na pessoa que via em coisas como a aprovação no vestibular o sinônimo da felicidade eterna, e, uma semana após conquistar tão almejado desejo, está totalmente ocupada de outros problemas e já nem lembra do que sentia em relação ao vestibular). As necessidades geram forte demanda sobre a energia vital da pessoa, mesmo quando negligenciadas pelos juízos repressivos (quando a expressão da necessidade encontra barreiras ou impedimentos culturais) - caso em que tendem a continuar atuando inconscientemente de modo desordenado. É como se, por um lado, as necessidades correntes gerassem lacunas no aparato psíquico, e por outro lado o cérebro passasse a agir dando prioridade para o suprimento de tais lacunas e para a “restauração” de sua estrutura completa, e novas lacunas são visualizadas assim que as anteriores são satisfatoriamente preenchidas. Isso faz com que a percepção e o comportamento ditos “imparciais” e racionalmente controlados da pessoa sofram alterações significativas. Nas palavras de Maslow:

Quando as pessoas têm fome, mudam não só as funções gastrointestinais, mas a maior parte das demais funções. A percepção muda (o alimento é percebido com mais rapidez do que em outras

situações). A memória muda (lembramos melhor das boas comidas nessa situação do que em outras). As emoções mudam (há mais tensão e nervosismo do que o normal). O conteúdo dos pensamentos muda (a pessoa está mais preparada para conseguir comida do que para resolver um problema de álgebra). E essa lista poderia ser estendida às demais faculdades, capacidade ou funções, tanto fisiológicas como psíquicas. Em outras palavras, quando as pessoas têm fome, todo o seu corpo tem fome, elas são pessoas diferentes de como são em outras situações (MASLOW, 1999, p. 4; livre tradução).

O mesmo mecanismo de alteração geral de “funcionamento” da pessoa visto na necessidade de alimentação aparece em relação a qualquer outra necessidade. Uma pessoa carente, por exemplo, de aceitação e apreço sociais tende a “distorcer” sua avaliação das coisas e enxergá-las não como são em si mesmas, mas como possíveis meios para satisfazer sua carência. É por esse motivo que, em culturas como a nossa, em que as aparências superficiais e a riqueza material são supervalorizadas, um carro deixa de ser, primordialmente, um meio de locomoção, uma roupa de boa marca deixa de ser produto de qualidade, uma foto tirada em um evento ou local marcante deixa de ser ferramenta de preservação de memórias para tornarem-se, também e muitas vezes, principalmente, meios pelos quais o indivíduo consegue exibir publicamente suas “qualidades”, mostrar seu “valor”, sua capacidade, e com isso buscar um *feedback* positivo da sociedade e consequentemente alimentar, pelo menos de forma aparente, as lacunas geradas por aquelas necessidades em seu aparato psíquico. Esses objetos acabam sendo confundidos, nestes casos, com as próprias necessidades das pessoas, e num ato de alienação no mesmo sentido descrito por Marx, acabam sendo assumidos, momentaneamente (até que o indivíduo atinja necessidades superiores), como partes imprescindíveis do próprio significado da vida.

O mesmo acontece em relação à nossa relação com outras pessoas. É o que vemos, por exemplo, no amor e na amizade carentes, em que o indivíduo faz de

outras pessoas simplesmente meios para satisfazer suas necessidades carentes. Os amantes carentes nunca estão satisfeitos com o comportamento um do outro. Querem moldar o outro de acordo com suas próprias necessidades e interesses particulares. Por outro lado, numa relação de amor maduro um amante não vê no outro um instrumento para suas próprias finalidades, senão um fim em si mesmo, com interesses e necessidades próprias.

No momento em que uma necessidade é adequadamente satisfeita³, o organismo passa, automaticamente, a necessidades superiores. Essa passagem automática deve-se, primordialmente à conjugação entre aquilo que Maslow chama de “auto-atualização” (no mesmo sentido em que ocorre a homeostase do corpo) e o impulso natural de crescimento (e de vida) de que somos dotados. O mecanismo que explica essa tendência de “avançar” é o mesmo que explica, por exemplo, a crescente curiosidade da criança frente às coisas com que se depara.

A criança que domina palavras simples desfruta-as intensamente, mas não fica por aí. Numa atmosfera adequada, ela mostra, espontaneamente, a ânsia de avançar para mais e mais palavras novas, palavras mais extensas, frases mais complexas etc. Se for obrigada a permanecer no nível simples, aborrece-se e mostra-se irrequieta com o que anteriormente a deliciara. Ela quer *avançar*, progredir, crescer. Somente se a frustração, o fracasso, a reprovação ou o ridículo interferirem no próximo passo é que a criança se fixa ou regride [...] (MASLOW, 1968, p. 83).

Mas a passagem de uma necessidade à outra não é algo que aparece claramente no campo consciente do indivíduo. Quando carente, por exemplo, de

³ É imprescindível deixar claro, neste ponto, que as necessidades humanas não são dispostas isoladamente. Isso significa que há sempre mais de uma necessidade atuando ao mesmo tempo, e a hierarquia em que são elencadas por Maslow não deve ser vista como algo rígido a ponto de eliminar o aparecimento concomitante de necessidades “mais baixas” e “mais altas”.

amor, tudo o que o indivíduo (acha que) sabe é que será uma pessoa realizada quando encontrar o amor de sua vida. Se for feliz nessa busca, não tardará em buscar novas necessidades e a vê-las também como finalidades em si mesmas. Há, aqui, uma relação íntima entre meios e fins, no sentido de que cada necessidade é, ao mesmo tempo, um meio para o surgimento de necessidades superiores (e para o crescimento do indivíduo) como também um fim em si mesma. O indivíduo é, desse modo, premiado com “vitórias parciais” a cada necessidade satisfeita adequadamente e vê nisso um fator forte de motivação e sentido para permanecer vivo e buscar coisas novas. Nas palavras de Maslow, esse mecanismo interno atua

de tal modo que a satisfação de uma necessidade e sua conseqüente remoção do centro do palco provocam não um estado de repouso ou de apatia estóica, mas, antes, o aparecimento na consciência de outra necessidade “mais alta”; a carência e o desejo continuam, mas em nível “superior” (MASLOW, 1968, p. 56-57).

Outro ponto relevante no que concerne à descrição das necessidades básicas é separar a comum confusão entre o conteúdo intrínseco das necessidades e os instrumentos (dados sempre pela sociedade) de atualização e satisfação destas. Frequentar uma igreja, fazer parte de uma agremiação qualquer, ter dinheiro, ir a festas, tudo isso não são necessidades humanas, mas meios a partir dos quais estas conseguem ser decodificadas e satisfeitas pelo indivíduo:

A satisfação de necessidades básicas é interpretada amiúde como se significasse objetos, coisas, possessões, dinheiro, roupas, automóveis etc. Mas nada disso satisfaz, por si mesmo, as necessidades básicas, as quais, depois de terem sido contentadas as necessidades corporais, são de 1) proteção e segurança; 2) pertença, como numa família, uma comunidade, um clã, um bando, amizade, afeição, amor; 3) respeito, estima, aprovação, dignidade, amor-próprio; e 4) liberdade para o mais pleno desenvolvimento dos talentos e

capacidades da pessoa, individuação, realização do eu (MASLOW, 1968, p. 234).

As necessidades podem ser ignoradas ou reprimidas, mas, como já dito, nunca por completo. Uma boa maneira de fazer a leitura disso é interpretar cada necessidade como uma fase que compõe a vontade de “funcionamento total” da personalidade, assim como cada tijolo é parte significativa na construção de uma casa. Pode-se ignorar a colocação de alguns tijolos, mas a estrutura da casa será mais frágil neste caso. Da mesma forma, pode-se ignorar a emergência de uma necessidade, mas esse descaso continuará afetando o organismo, porque a lacuna será sempre sentida e, neste caso, reforçando a analogia, os ventos deficitários do inconsciente se farão sentir com mais força pela estrutura da consciência.

Uma possível classificação das necessidades é a que as divide em necessidades regressivas ou de *déficit* e necessidades elevadas ou de individuação. A fim de facilitar a compreensão, dividiremos (fugindo um pouco da formulação de Maslow, mas mantendo a essência da disposição hierárquica) as fases de desenvolvimento da pessoa em três: i) a fase de domínio pela necessidade de subsistência física; ii) a busca rudimentar por atrativos para a existência (a busca rudimentar por um sentido para viver); e iii) a busca pela plenitude ou individuação (atingir o perfeito funcionamento dos potenciais intrínsecos; viver como se cada atividade fosse a construção de uma obra de arte).

As necessidades de *déficit*, conforme explica Maslow, são as mais elementares e urgentes, e parecem estar ligadas ao instinto de sobrevivência e autoproteção do indivíduo. Uma forma de entender essas necessidades é associá-las à nossa parte mais instintiva ou animal, a qual nos leva, por exemplo, de modo semelhante ao comportamento dos selvagens, a priorizar a subsistência física e a

luta contra inimigos. Gradativamente, conforme a satisfação alcançada, essas necessidades de *déficit* vão convertendo-se em necessidades mais elevadas, que podem ser colocadas como intermediárias entre a mera subsistência e a plena individuação.

Ou seja, após obter do meio uma garantia psicológica de que terá o que comer e de que sua existência não será posta em xeque a qualquer momento (leia-se: de estar segura), automaticamente entra em cena, na estrutura psíquica da pessoa, a busca por meios geradores de prazer e apreço pela existência (esta que até então se resumia à subsistência física). Nessa fase, aparecem, por exemplo, necessidades como a de pertencer a um grupo, ser respeitado, apreciado e amado. Pensamos que essas necessidades intermediárias parecem estar intimamente ligadas, em um nível rudimentar, à carência de um sentido - um porquê - para a vida (da qual, evidentemente, somente animais humanos são dotados). Se nossa vida se resumisse à subsistência física, e esta já não exigisse muitos esforços, que “graça” teria? Que motivação teríamos para encarar todas as dificuldades do dia a dia, se nosso único retorno fosse tão somente subsistir? Buscamos, desse modo, ao tomar consciência, concretamente, de que somos muito mais que o instinto de sobrevivência, meios de agregar valor aos nossos dias.

A gratificação dessas necessidades intermediárias, quando acontece adequadamente, dá vazão às necessidades superiores ou de individuação. Aqui a pessoa passa a querer mais do que relacionamentos com outras pessoas e seus benefícios intrínsecos. O desejo de agregar valor, angariar elogios, congratulações e juras de amor; a busca por pertença, aceitação e admiração; todas essas necessidades de “carência relativa”, sempre dependentes do meio, ao serem satisfeitas, já não são mais suficientes para a pessoa. Ela é invadida, novamente, pela sensação de que falta algo, na medida em que percebe que há

algo a mais, e que pode ir além. Isso não significa, de modo algum, que ela irá abandonar, num sentido absoluto, as necessidades anteriores, como se fossem agora irrelevantes; pelo contrário, perceberá sua relevância como alicerce para o crescimento e como o conjunto de meios necessários para atingir a percepção de possibilidades maiores.

As possibilidades maiores às quais o indivíduo tem acesso concreto nessa fase podem ser vistas como consequência da busca, agora, por um significado pleno, uma satisfação mais profunda e duradoura com a existência, uma tendência à expressão completa do Eu idiossincrático. A incompletude percebida pelo indivíduo nas necessidades intermediárias deve ter entre suas justificativas principais o fato de que são elas sempre heterônomas - dependentes do meio. Isso significa que a instabilidade dos *feedbacks* obtidas do meio (especialmente das relações com outras pessoas) gera a instabilidade da pessoa, dado que ela age motivada por gratificações constantes. E é da nossa natureza buscar sempre a situação mais completa, livre, plena e autônoma possível.

A busca pela plenitude ganha, então, neste último estágio, cores mais vivas. A pessoa percebe com mais clareza e com a necessária proximidade a possibilidade da autonomia e da liberdade. Percebe que pode transcender os conflitos e instabilidades das necessidades intermediárias. Percebe, agora sim, a possibilidade – que até então parecia utópica – de viver relações sem posse, sem esperar sempre um “algo em troca”, sem depender de respostas positivas, de elogios, estímulos diversos, entrega alheia, etc.

A individuação aparece especialmente como necessidade de expressão, de criação, de significação. A arte talvez seja a transcrição mais precisa para tal estágio. Essa arte ganha expressão não só quando a pessoa toma posse de um instrumento musical, de uma câmera fotográfica ou de um caderno de poesias; aparece nas ações diárias, no trabalho significativo e original, nas relações ricas,

na excelência da prática de um esporte, na pura percepção da beleza da natureza e das criações humanas, na profundidade da compreensão da vida e do mundo, no engajamento por uma causa política, e assim por diante. A pessoa auto-expressiva atinge, finalmente, não o sentido pleno da existência, mas a verdadeira morada deste. Aqui o indivíduo atua como ser total, autônomo, doador de sentido para a própria existência, realizador.

É aqui, também, que Maslow vê o aparecimento dos chamados valores elevados do ser humano. Até então a vida concreta do indivíduo se resumia majoritariamente à gratificação de suas necessidades deficitárias, de modo que o mundo e os demais indivíduos eram vistos não somente como fins em si mesmos, mas (principalmente) como fontes de gratificação para suas necessidades. Nesse estágio de elevação do indivíduo aparecem centralmente as preocupações chamadas puras e desinteressadas: a verdade, a justiça, o bem, o belo, etc., todos encarados, agora sim, de um modo fortemente impessoal e imparcial, dado que só agora é possível enxergar, de modo concreto, a realidade com o necessário desprendimento. Isso não significa que antes o indivíduo não se preocupasse com tais questões. Significa, apenas, que antes o espaço destinado a elas era secundário.

Aqui pode ser oportuno tecer alguns questionamentos sobre a implicação disso para as teorias normativas da moralidade. De que adianta despender toneladas de energia vital para a formulação dos princípios mais adequados para guiar a vida dos indivíduos se a questão central, que é precisamente em que medida esses indivíduos estão interessados em seguir princípios elevados, é marginalizada? Qual a eficácia concreta de teorias intelectualistas, que se pautam quase exclusivamente no refinamento argumentativo para embasar julgamentos valorativos sobre as ações, se boa parte de nós está presa – sem muitas

esperanças de avançar – em necessidades regressivas e deficitárias como a insegurança, as neuroses e os bloqueios sociais?

Vale ressaltar, antes de encerrar este tópico, que todo o conteúdo acima exposto tem como pressuposto o fato de que o mero raciocínio consciente, mesmo quando enriquecido pelo conhecimento teórico, não é, de modo algum, suficiente para levar a pessoa humana da animalidade à plenitude. Da mesma forma que uma criança que tem medo não avança para a coragem por meio de argumentos externos – mas, principalmente, pelos resultados obtidos em vivências concretas –, também a razão consciente não pode, isoladamente, mostrar, de modo concreto, ao homem a beleza de avançar à plenitude e abandonar as necessidades mesquinhas.

A razão pode, tão somente, trabalhar como uma espécie de guia ou tutora (formulando, calculando e organizando os passos da pessoa a partir de suas possibilidades reais); mas as experiências em geral, as vivências práticas e concretas têm aqui a palavra final. Da mesma forma que a fome não desaparece com palavras bonitas ou raciocínios refinados, assim também a necessidade de amor, de aceitação, de estima, etc. não desaparecem sem que as sintamos realizadas na prática, sem que sejamos suficientemente alimentados delas nas nossas relações concretas.

A relação de dependência entre integração interna e integração externa

A tese principal do presente trabalho diz que a compreensão dos mecanismos que promovem o amadurecimento individual é o primeiro passo para a formulação de mecanismos capazes de promover avanços humanos no campo da moralidade. Além disso, defendemos nas linhas precedentes que há na própria natureza da pessoa uma tendência para atingir seu estado de realização plena, estado este marcado especialmente pela integração e harmonia tanto na

esfera interna como na externa ao indivíduo. Até aqui já foram abordados os pontos principais dessa tese, na medida em que a reflexão percorreu o conceito de realização plena da pessoa, o modo como, em tese, suas capacidades intrínsecas podem ser mais facilmente desenvolvidas e o modo como somos automaticamente direcionados para tal desenvolvimento. O objetivo da reflexão apresentada nas linhas a seguir é executar uma análise *aberta* da complexidade prática das nossas relações sociais, tendo como objetivo buscar algumas possíveis razões que levam a sociedade brasileira a distanciar-se do ideal de plenitude humana e da convivência saudável entre as pessoas.

Aristóteles, ao tratar do conceito de *philia*⁴, apresenta três tipos de amizade, cada um correspondente a um tipo de amor ou apreço pelas coisas do mundo. A primeira amizade é aquela que provém da utilidade gerada pela relação entre os amigos. A segunda tem origem no prazer que a relação proporciona aos envolvidos. A terceira forma de amizade é a amizade pelo bem, compartilhada como finalidade em si mesma. A primeira e a segunda, sustenta Aristóteles, são perecíveis na mesma medida em que os interesses (e, portanto, a utilidade apreciada nas coisas) de uma pessoa, bem como seus desejos (e, portanto, os objetos capazes de gerar prazer) tendem a ser renovados constantemente. A forma de amizade considerada perfeita é, então, a última, a qual é atingida apenas muito raramente, dado que exige da pessoa envolvida uma apreço pelos amigos em função apenas da natureza da amizade e do bem que dela se origina.

Ao tratar das relações saudáveis entre as pessoas, Maslow apresenta ideias semelhantes às de Aristóteles. A partir de seus estudos, realizados especialmente

⁴ Ver Carvalho (2009).

por meio da prática da psicoterapia e da avaliação de seus “bons exemplares”, o autor formula a contraposição entre o que chama de relações interpessoais interessadas e desinteressadas. As primeiras são semelhantes às duas primeiras formas de amizade descritas por Aristóteles, e assim o são porque o indivíduo busca na relação com o outro, antes de qualquer coisa, meios de suprir carências ou demandas de sua personalidade individual. Essas carências geralmente são associadas a dificuldades encontradas na satisfação de necessidades básicas de pertença, amor, estima e respeito. Já as relações desinteressadas, semelhantes à amizade perfeita descrita por Aristóteles, são aquelas em que a relação é estabelecida, acima de tudo, pelo apreço pela própria relação, pela percepção de que o bem é apreciável por si só e de que o bem interno ou particular da pessoa é também composto, e, nesse sentido, dependente do bem externo, da harmonia do todo. Ou seja, neste último caso, o indivíduo é já satisfatoriamente pleno em relação às suas necessidades básicas, e busca, na relação com o outro, potencializar a riqueza e a beleza da vida, muito mais do que receber gratificações típicas da idade infantil, como elogios, acolhimento, segurança, dentre outras:

Ver as pessoas, primordialmente, como saciadoras de necessidades ou como fontes de abastecimento é um ato abstrativo. Elas são vistas não como todos, como indivíduos complicados e singulares, mas, antes, do ponto de vista da utilidade. O que nelas não está relacionado com as necessidades do percebedor ou é inteiramente negligenciado ou então irrita, entedia ou ameaça. Isso equipara-se às nossas relações com vacas, cavalos e ovelhas, assim como com motoristas de táxi, criados, carregadores, policiais ou outros a quem usamos (MASLOW, 1968, p. 63).

Já na relação desinteressada, vemos que a avaliação, por parte do indivíduo, do outro é de natureza diferente, na medida em que

a aprovação, a admiração e o amor baseiam-se menos na gratidão pela utilidade e mais nas qualidades objetivas e intrínsecas da pessoa percebida. Ela é admirada mais por qualidades objetivamente admiráveis do que por causa de lisonjas ou elogios. Ela é amada mais porque é digna de amor do que por dar amor (MASLOW, 1968, p. 63).

A título de exemplo, veja-se a diferença no nível de ciúme e possessão num relacionamento enamorado (ou mesmo numa amizade) entre pessoas inseguras e entre pessoas seguras; aquelas tendem a cobrar mais, exigir demonstrações constantes de atenção e carinho, enquanto essas têm a tendência a dar mais liberdade, valorizar os momentos de afastamento, sentir-se bem com as alegrias do outro – mesmo quando tidas com outras pessoas –, e assim por diante. O mesmo mecanismo aparece nas situações em que alguém, precisando muito da ajuda de outra pessoa, pode vir a tratá-la momentaneamente com mais gentileza e carinho, mudando tal comportamento depois de satisfeita sua demanda. Essa demanda por uma ajuda momentânea distorce o comportamento do indivíduo nos mesmos moldes que uma necessidade neurótica altera os interesses da pessoa (quando, evidentemente, existem de fato uma distorção comportamental e uma necessidade neurótica). Vemos aqui, portanto, mais uma vez, o peso da saúde psicológica do indivíduo no modo como ele se relaciona com o mundo.

O mesmo esquema visto na problemática das relações interpessoais aparece também na relação cognitiva da pessoa com sua realidade material. Sabemos que, num certo sentido, os interesses particulares do indivíduo acabam sempre influenciando a sua percepção da realidade, fazendo com que as cores do real sejam manchadas pelos tons individuais da pessoa. Sem a pretensão de se afirmar que é possível atingir uma percepção perfeitamente objetiva da realidade, devemos assumir que essa percepção tende a ser mais ou menos imparcial, a depender da capacidade do indivíduo de focar somente no objeto ou

problema e, assim, separar tanto quanto possível a realidade externa de suas afeições particulares.

O justo, o bem e o belo acabam, portanto, inevitavelmente ganhando, em certa medida, tonalidades que o observador a eles destina. Mas um observador neurótico, carente, por exemplo, de apreço em seu meio, tende a enxergar com mais facilidade aquilo que a realidade pode oferecer para gratificar sua necessidade neurótica, deixando em segundo plano valores como imparcialidade, verdade e justiça. Nas palavras de Maslow, se a única ferramenta que a pessoa tem é um martelo, tudo começa a aparecer como um prego.

Dado que, conforme vimos anteriormente, a saúde das nossas relações com o outro depende, acima de tudo, do grau de autonomia que atingimos, e, considerando também que o atingimento desse status de relativa plenitude individual depende dos objetos percebidos pelo indivíduo como decodificadores de suas necessidades básicas, aquilo que é cultuado por uma cultura pode facilitar ou dificultar o desenvolvimento da pessoa.

Uma sociedade que valoriza fortemente a honra, por exemplo, fará com que seus indivíduos satisfaçam boa parte de suas necessidades quando reconhecidos por sua retidão de caráter. Vemos, inclusive, que em algumas culturas, como no Japão antigo, a honra ocupa valor maior que a própria vida, de modo que o suicídio é aceito com naturalidade em casos onde o suicida cometeu erro grave. Nas culturas ocidentais, especialmente as que têm, mais fortemente, o capitalismo como sistema estruturante das relações econômico-sociais, vemos que o objeto maior de culto é o dinheiro. Diferentemente da causa japonesa, aqui é a falência financeira que acaba, muitas vezes, motivando suicídios.

As consequências disso para uma teoria do desenvolvimento psicológico são diversas. Se o bem maior de uma sociedade é a acumulação material, o amadurecimento da personalidade da pessoa dependerá, em grande medida, da

sua capacidade de adaptar-se a essas condições. Isso porque a valorização do indivíduo, bem como sua aceitação e seu respeito, dependerão fortemente de seu sucesso dentro dessa realidade. Ou seja, da mesma forma que no Japão antigo a honra era critério primário para a aceitação e apreço de um indivíduo, de modo que agir honradamente era um atalho para satisfação de boa parte de suas necessidades básicas, na nossa cultura cada pessoa tem um preço, e o valor da pessoa, o modo como é acolhida, respeitada, estimada, depende em grande medida de “quanto vale” materialmente. Vemos a expressão prática disso, por exemplo, conversando com jovens em fase de escolha da carreira (a época de matrícula para o vestibular), momento em que o fator financeiro acaba sendo, em geral, predominante sobre qualquer outro na escolha do curso a ser seguido.

Juntando essas considerações às anteriores (que tratam das relações interpessoais interessadas e desinteressadas), vemos que, especialmente na nossa cultura capitalista, torna-se um grande problema, para qualquer pessoa, aproximar-se do nível ideal e desinteressado de relacionamento com o meio. Desse modo, o livre culto às pessoas pelas suas essências, pela sua beleza e riqueza intrínsecas, como fins em si mesmas (o mesmo interesse com que nos relacionamos, por exemplo, com uma obra de arte) e não como meios de satisfação de necessidades deficitárias, torna-se acessível a pouquíssimos. Isso porque o nível de desenvoltura psicológica exigido por tal modo de relação não é dado como possibilidade real, em nossa cultura, à grande massa. Nem as nossas escolas, nem as nossas instituições políticas e econômicas, nem os meios de comunicação estão interessados nesse tipo formação e desenvolvimento pessoal.

Dado que o culto à riqueza material tende a fortalecer uma fria e mesquinha valoração das pessoas (diferentemente, por exemplo, do culto ao respeito, ao amor, à simplicidade, à bondade, à integração ou ao altruísmo), o humano por trás das coisas materiais acaba sendo perdido de vista. Já não

sabemos mais se queremos desenvolvimentos na economia, nas tecnologias, nos luxos, nas sofisticações e na “ciência”, ou se queremos desenvolvimentos verdadeiramente voltados para o enriquecimento da vida. As nossas necessidades estão estampadas em cartazes colados em muros de concreto. As nossas capacidades “podem” ser compradas com dinheiro. Não sabemos diferenciar, no auge da sofisticação científica, uma criança que precisa de remédios para adaptar-se à aula de uma aula que precisa adaptar-se à criança. O humano, a energia vital, o potencial de criação e o desenvolvimento perderam-se no emaranhado de superficialidades que cultuamos.

Essas reflexões indicam que a alteração desse quadro deve passar, obrigatoriamente, dentre outras coisas, pelo restabelecimento do culto ao humano, à humanidade, à vida pura e livre, à simplicidade, aos sentimentos apreciáveis. A distorção interpretativa que coloca a razão como único traço distintivo do ser humano acabou por criar em nós certa insignificância (e até mesmo uma repulsa) quanto ao nosso caráter passional, incluídas aqui as emoções e sentimentos. A “opressão” da razão e da força acaba gerando um despreparo generalizado para lidar com boa parte dos nossos comportamentos, dado que uma simples introspecção é suficiente para percebermos quanto de nós pode realmente ser descrito como fruto de escolhas puramente racionais. Na medida em que tratamos de uma criança em idade escolar como se fosse apenas um intelecto, estamos atrofiando nela boa parte de suas qualidades de caráter.

A mesma limitação é vista na classificação de pessoas a partir de estereótipos. O estereótipo do feminino, geralmente associado à fragilidade sentimental, é colocado em oposição ao do masculino, cujos traços tendem a ser descritos como racionais e fortes. Seres integrais, independentemente do sexo, têm, como resultado dessa dicotomização, suas potencialidades estimuladas pela metade. Capacidades são negadas e reprimidas em prol de papéis sociais

prescritos. E, como vimos acima, a negação não significa que essas características estejam sendo eliminadas da nossa estrutura psicológica e que os “problemas” que enxergamos nelas estejam automaticamente resolvidos.

A restauração do humano parece difícil quando percebemos que o próprio sistema educativo, por meio de metodologias deficientes, fortalece esse quadro desumanizador. Uma pessoa inteira e complexa é reduzida, dentro da sala de aula, a um objeto capaz de armazenar e reproduzir conteúdos impostos hierarquicamente. O aluno não planeja, não cria, não elabora; apenas acata, capta e reproduz. Aprende, assim, desde cedo, que a abertura à autonomia, à experiência criativa, à vivência concreta e integral, fatores essenciais para o desenvolvimento da pessoa, devem ficar “para depois”. Vemos, inclusive, que, dentro da escola, o medo do erro e do fracasso (em tarefas geralmente não percebidas pelo aluno como relevantes para si) estão presentes com mais força do que o “medo” de auto-violação, da atitude mesquinha, da maldade, da fraude, de ferir o outro, e assim por diante.

Mas a avaliação crítica da nossa realidade apresenta-se especialmente problemática quando analisamos a influência dos meios de comunicação na vida das pessoas e o teor dos conteúdos amplamente compartilhados por estas no cotidiano. É notório o fato de que, hoje, o conteúdo veiculado pelas mídias ocupa papel central na educação de nossas crianças, dividindo de igual para igual o espaço com os pais e com a escola. A forma como isso acontece nos leva a crer que nossos meios de comunicação sejam grandes catalisadores da ideologia do subdesenvolvimento psicológico, na medida em que alimentam a padronização e a exclusão, classificando como inferior e, como se vê especialmente nos principais programas humorísticos, ridicularizando tudo o que não se enquadra nos padrões repetidos e afirmados incessantemente. Praticamente toda a programação midiática carrega consigo essa ideologia, cuja essência apresenta

um culto exagerado ao banal e ao superficial, na medida em que é voltado para características voláteis tais como um conceito estereotipado de beleza física, o luxo e a riqueza material, o sucesso e a fama (sem avaliar suas causas e seu merecimento), e assim por diante. O papel pedagógico disso para as crianças é inegável. Tal realidade tem feito surgirem, como resposta, muitas correntes pedagógicas que defendem a aplicação, nas escolas, da educação para lidar com as mídias, a fim de desenvolver na criança a capacidade de refletir criticamente sobre o que está vendo.

Esse quadro praticamente impossibilita a existência daquelas relações desinteressadas de que falávamos acima, dado que as riquezas humanas intrínsecas e originais, aquelas que deveriam ser cultuadas no indivíduo independentemente de qualquer necessidade mesquinha, são substituídas por rótulos superficiais e potencializadores de desejos mesquinhos e necessidades neuróticas. Somos, desse modo, uma cultura de competidores, ou mesmo de inimigos; cada um buscando uma “classificação” melhor no vasto e excludente quadro de rubricações. E não o fazemos simplesmente por egoísmo, por maldade ou por inocência; agimos de tal modo porque nossa natureza mais primitiva nos direciona a buscar aceitação, valorização, estima, reconhecimento, etc..

Aqui pode ser oportuno tratar, rapidamente, da frequente dicotomia dada à relação entre egoísmo e altruísmo nas relações sociais, bem como das comuns confusões feitas entre comportamento auto-interessado e maldade intrínseca da pessoa humana.

Muitas teorias que buscam explicar o comportamento do homem em sociedade acabam por confundir (ou ter suas ideias confundidas por quem as interpreta) dois pontos que parecem sinônimos, quando na verdade são mal esclarecidos: tratam-se dos conceitos de desordem (desintegração ou violência) social e “natureza má” do homem. A segunda parece ser explicação da primeira,

mas não parece difícil demonstrar que temos aqui uma confusão de interpretação da realidade. Entendido o egoísmo do homem como um mecanismo de defesa e desenvolvimento pessoal, parece natural que diante do risco para si e para outrem, a pessoa privilegie a si própria. As ações boas serão, desse modo, para o homem comum, tanto maiores quanto maior for a integração dos interesses do indivíduo com os interesses do todo. E, por outro lado, os conflitos aparecerão na mesma proporção que a nossa capacidade de “criar” inimigos. Essa simples noção parece ter uma carga de relevância imensa para a compreensão de boa parte dos nossos problemas sociais.

O indivíduo, apesar de viver em sociedade, pode sentir-se mais ou menos separado dessa sociedade, de modo que seu interesse pessoal pode estar mais ou menos integrado com os interesses dos outros. O que se vê é que, quando a sociedade consegue atingir uma relativa maturidade cultural, de modo que o indivíduo consiga comunicar-se e sentir-se membro de um grupo maior, aquela ideia inicial de caos social resultante dos conflitos de interesses particulares tende a ser amenizada, e assim é tanto mais quanto maior a integração dos indivíduos e seus interesses. O egoísmo acaba, aqui, atingindo um status de proximidade (chegando muitas vezes a ser confundido) com o altruísmo.

A simples noção de que a essência humana não é má contraria todo um sistema de crenças que, direta ou indiretamente, permeia ainda hoje praticamente todas as instâncias da nossa vida. Disse o sábio Pitágoras “eduquem-se as crianças e não será necessário castigar os homens”. Vemos, no entanto, o contrário em nossa realidade social. As políticas públicas parecem amplamente voltadas para vigiar, reprimir e punir, em vez de educar. Em cada esquina, precisamos de uma câmera de vigilância. Até mesmo dentro das salas de aula querem implantá-las. É alentador, apesar de tudo isso, saber que em outros

países (p. ex. os países nórdicos) e culturas têm-se um direcionamento voltado exatamente para o oposto, e os níveis de violência são admiráveis.

A nossa sociedade, na medida em que atomiza o indivíduo como se sua vida, seu sucesso e seus fracassos fossem independentes e desvinculados da vida, do sucesso e do fracasso das demais pessoas, faz com que o comportamento auto-interessado, vinculado à já citada tendência natural de buscar crescimento pessoal, seja tomado sem medir as consequências para o todo. Temos, como resultado, a indiferença por parte do indivíduo em relação à situação do outro. Em geral, a vitória de um é sinônimo da derrota de muitos.

Nas sociedades bem estruturadas em relação a isso, não existe, para o indivíduo, em geral, a necessidade de violar constantemente suas necessidades particulares em prol dos outros. Isso nos direciona, mais uma vez, à ideia de que não precisamos apelar para valores, princípios ou regras transcendentais e dotados de vida própria para buscar soluções para os problemas de organização das sociedades e culturas. O ponto chave dessa questão parece ser, acima de tudo, a sinergia entre interesses individuais e interesses sociais. Tal sinergia facilita consideravelmente o atingimento, na esfera individual, da maturidade psicológica, ao mesmo tempo em que catalisa a integração, o respeito e o desenvolvimento mútuo entre as pessoas.

Referências

- ANSCOMBE, G. E. M. Modern Moral Philosophy. In: *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Paper of G.E.M. Anscombe*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981.
- CARVALHO, J. B. A Herança Trágica na *Philia* em Aristóteles. In: *Educação, Ética e Tragédia: Ensaio Sobre a Filosofia de Aristóteles*. Rio de Janeiro: Nau, 2009.
- MASLOW, Abraham. *Introdução à Psicologia do Ser*. Rio de Janeiro: Eldorado, 1968.
- _____. *La Personalidad Creadora*. Barcelona: Editorial Kairós, 1999.
- _____. *Motivation and Personality*. New York: Harper & Row, 1970.
- MORIN, Edgar. *Ciência com Consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- _____. Da necessidade de um pensamento complexo. In: MARTINS, F. M; SILVA, J. M. (Org.). *Para navegar no século XXI: tecnologias do imaginário e cibercultura*. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 2000.



O DEBATE ENTRE COSMOPOLITISMO, PATRIOTISMO E NACIONALISMO: UMA INTRODUÇÃO GERAL AO TEMA

Mariane Gehlen Perin¹

RESUMO

A disputa entre cosmopolitas, patriotas e nacionalistas, precisa ser retomada também em seus aspectos históricos para que tenhamos uma perspectiva mais ampla e consciente destas concepções. Assim, primeiramente reconstruo em termos gerais a origem e as principais transformações históricas que tais concepções foram sofrendo ao longo do tempo. O cosmopolitismo, que teve origem na Grécia Antiga com Diogênes de Sinope, manteve-se na doutrina estoica e mesclou-se no decorrer da história com outras correntes que lhe são mais chegadas, a saber, com o universalismo e o internacionalismo. Tal tendência chega aos dias de hoje através de vertentes que são mais fiéis ao cosmopolitismo remoto, ou em outras que lhe são mais distantes. Quanto ao nacionalismo e ao patriotismo, por sua vez, mostro a interessante análise de Hobsbawm, que através de uma reconstrução histórico-crítica do uso dos termos “nação” e “pátria”, nos mostra que, nacionalismo e patriotismo são, no sentido forte, fenômenos não mais velhos que o século XIX. Além disso, traço um panorama geral do debate que há entre todas as tendências aqui mencionadas no qual destaco o cosmopolitismo de Jürgen Habermas, Andrew Linklater, Seyla Benhabib, Martha Nussbaum e Amy Gutmann, bem como, os patriotismos de Richard Rorty e Charles Taylor, além da posição bastante peculiar de Anthony Appiah.

Palavras-chave: Cosmopolitismo. Patriotismo. Nacionalismo.

¹ Aluna de graduação do curso de Bacharelado em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

THE DEBATE ABOUT COSMOPOLITANISM, PATRIOTISM AND NATIONALISM: A GENERAL INTRODUCTION TO THE THEME

ABSTRACT

The debate about cosmopolitans, patriots and nationalists needs to be revisited also in its historical aspects in order to reach a broader and more conscious perspective of these ideas. Thus, at first I reconstruct, in general terms, the origin and main historical changes that these conceptions have undergone throughout time. Cosmopolitanism, with its origin in Ancient Greece with Diogenes of Sinope, was preserved within the stoic doctrine and got mixed in the course of history with other familiar currents, namely universalism and internationalism. Such tendency survives today through trends more in tune with remote cosmopolitanism or even other more distant trends. In regards to nationalism and patriotism, I present Hobsbawm's analysis. The author, through a critical historical reconstruction of the use of the terms “nation” and “fatherland”, shows that nationalism and patriotism are phenomena originated after the 19th century. Moreover, I draw a general panorama of the debate about all the aforementioned tendencies, in which I emphasize the cosmopolitanism of Jürgen Habermas, Andrew Linklater, Seyla Benhabib, Martha Nussbaum and Amy Gutmann, as well as the patriotism of Richard Rorty and Charles Taylor, besides the quite peculiar position of Anthony Appiah.

Keywords: Cosmopolitanism. Patriotism. Nationalism.

Introdução

Nos dias atuais, o debate entre patriotas, nacionalistas e cosmopolitas tem novamente se destacado e se renovado, devido ao crescente aprofundamento da globalização. As revoluções nos transportes e nas telecomunicações e a “mundialização do capital”² são exemplos da evidente globalização que há nos

² Para maiores informações sobre “mundialização do capital” sugiro que se consulte as seguintes obras: ALVES, G. *Trabalho e Mundialização do Capital*, 2 ed. Londrina: Práxis,

dias de hoje, a qual, por aprofundar a integração das relações econômicas, sociais, políticas e culturais a nível mundial, exige com urgência reflexões acerca das tendências particularistas e universalistas que se desenham na política global.

Neste sentido, são muitas as questões que se tornam pertinentes, tais como: até que ponto os Estados-nação tem direito à autodeterminação nacional? Será necessário educar os jovens em valores cosmopolitas ou em valores patriotas ou nacionalistas? Para que se mantenham, as democracias necessitam de nacionalismo/patriotismo? Frente aos conflitos entre os diversos Estados-nação, será necessário um direito internacional ou um direito cosmopolita? Frente a um direito cosmopolita, será necessária a criação de algo como uma polícia global³, então, quais seriam algumas das possíveis consequências positivas e negativas de tal implementação? Qual o potencial realmente existente para a construção de uma comunidade global? Qual o potencial do federalismo na solução das tensões entre os Estados, bem como na preservação da democracia? Algumas formas de cosmopolitismo ou de patriotismo e nacionalismo poderiam vir a oferecer ameaças totalitárias? Como afastar-se dessas possíveis ameaças

1999; CHESNAIS, F. *A Mundialização do Capital*. São Paulo: Editora Xamã, 1996; CHESNAIS, F. *A Finança Mundializada*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

Segundo Alves, em seu livro *Trabalho e Mundialização do Capital*, a “mundialização do capital”, refere-se a uma nova etapa do desenvolvimento do capitalismo mundial que surge a partir de 1980. Mundialização do capital é uma denominação mais precisa para o fenômeno que chamamos de “globalização”. A “Mundialização do capital” refere-se a um novo regime de acumulação capitalista, com um novo patamar no processo de internacionalização do capital que tem características próprias se comparado as etapas anteriores do capitalismo. Esse período é marcado por uma grande crise devido a superprodução.

³ *Ibid.* Segundo B. F. Farias, Jürgen Habermas propõe um cosmopolitismo moral, mas também um cosmopolitismo político, no qual sugere a criação de um direito cosmopolita, de um Parlamento global, de algo como uma polícia mundial e a fundação de uma nova agência econômica de coordenação regional e global que tenha responsabilidades estabelecidas para com parlamentos e assembleias a nível também regional e global, etc. No presente artigo trataremos sobre o tema da implementação de uma “polícia global” mais adiante, precisamente, nas páginas 19 e 26.

totalitárias? Quais as vantagens e desvantagens, tendo em vistas os ideais de liberdade e igualdade humanas, que o cosmopolitismo, bem como o nacionalismo e o patriotismo nos trariam?

É claro que o presente artigo não tem a pretensão de solucionar todas as questões aqui levantadas, mas sim, oferecer possíveis soluções a algumas delas e fundamentalmente levantar problemas.

O objetivo aqui é traçar um panorama geral dos debates entre patriotas, nacionalistas e cosmopolitas. Para isso, primeiramente pretendo mostrar, a partir de uma perspectiva histórica, as origens, bem como as transformações e o papel que o cosmopolitismo, o nacionalismo e o patriotismo sofreram ao longo do tempo. Em segundo lugar, vou esboçar um cenário geral que visará mostrar em que termos se dá, na contemporaneidade, o debate entre cosmopolitas, patriotas e nacionalistas. Finalmente, pretendo poder responder algumas das questões anteriormente levantadas e contribuir para a reflexão a seu respeito.

Uma perspectiva histórica do cosmopolitismo, do patriotismo e do nacionalismo A origem e a evolução histórica do cosmopolitismo

Para começar,

como indicam os étimos gregos, *cosmos* e *polis*, Cosmopolitismo [...] é a doutrina que nega as divisões territoriais e políticas (pátria, nação, Estado), afirmando o direito do homem, particularmente do intelectual, a definir-se como cidadão do mundo (BOBBIO, 2000, p. 293).

Segundo Bobbio⁴, para melhor elucidar o termo cosmopolitismo, torna-se pertinente distingui-lo de dois termos que lhe parecem ser mais próximos, a

⁴ A obra *Dicionário de Política* de Norberto Bobbio foi usada como fonte para a reconstrução histórica da origem e dos desdobramentos do cosmopolitismo ao longo do tempo.

saber, o universalismo e o internacionalismo:

O primeiro compreende genericamente qualquer doutrina antiparticularista, antiindividualista; acentuando principalmente os elementos morais e espirituais que os homens possuem em comum, não se contrapõe tão claramente às realidades políticas antes mencionadas (pátria, nação, Estado). O segundo termo, internacionalismo, indica, em um sentido mais geral, sobretudo a necessidade de uma entidade jurídica supranacional, mesmo que em uma das suas últimas e mais significativas acepções políticas (o internacionalismo socialista) questionasse claramente as organizações políticas nacionais, como documenta a clássica afirmação do *Manifesto*, de que o proletariado não tem pátria (BOBBIO, 2000, p. 293).

Os primeiros vestígios da doutrina cosmopolita que se têm documentados surgem na Grécia antiga, com os primeiros sintomas da crise da democracia nas cidades gregas. Segundo Bobbio, os antecedentes da doutrina cosmopolita podem ser encontrados em tendências universalistas presentes, de diferentes modos, na filosofia de Anaximandro, Heráclito, Demócrito, Pitágoras e também nos sofistas. O filósofo cínico Diógenes de Sinope é o primeiro, de que temos registro, a definir-se como *cidadão do mundo*. Além disso, o estoicismo, fundado por Zenão de Cício, teve como uma de suas constantes fundamentais o cosmopolitismo. O estoicismo foi o responsável por preservar e difundir os ideais cosmopolitas para além do mundo grego, visto que foi uma doutrina com bastante expressão não só na Grécia, como também, após a crise política da mesma, na cultura helenística. Segundo Bobbio, Zenão reprovava os elementos municipalistas típicos da história grega, bem como a distinção entre gregos e bárbaros, acentuando que todos os homens pertencem a uma única grei e estão sujeitos, acima de tudo, a uma *lei comum*:

O estoicismo, em especial, apoiava o seu Cosmopolitismo em dois elementos fundamentais: na ideia de uma razão universal que regula todas as coisas segundo uma ordem necessária; na consciência de que a razão fornece ao homem normas infalíveis de ação que

constituem o direito natural. Além disso, o estoicismo, ao exaltar os valores intelectuais, fazia consistir a distinção entre o sábio e os demais homens justamente na consciência da caducidade dos ideais da pátria e do Estado (BOBBIO, 2000, p. 293).

No mundo romano a presença dos ideais cosmopolitas, como já foi indicado, estava igualmente ligada à difundida filosofia estoica, na qual se destacaram nomes como os de Terêncio, Panécio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio e Papiniano. O estoico Sêneca, em *A Vida Retirada*, expressa a sua concepção de cosmopolitismo, dizendo que há dois tipos de comunidades: uma que é local e é determinada pelo nascimento, e outra em que cabe todo o gênero humano e suas aspirações, essa comunidade é a verdadeiramente grande e comum, pois seu limite é medido pela “dimensão do percurso solar” – o cidadão do mundo é aquele que sabe habitar essas duas comunidades, mas não se esquece da precedência da comunidade maior sob a comunidade menor:

Vamos supor que haja dois tipos de República: uma grande e verdadeiramente pública, onde cabem os deuses e os homens, na qual nada se vê por um único ângulo, mas medimos sua dimensão pelo percurso solar. A outra é aquela que nos foi consignada pelo nascimento. Esta é a dos Atenienses ou dos Cartagineses ou qualquer outra que não pertence a todo o gênero humano, mas só a alguns determinados (SÊNECA, 2006, p. 97).

Segundo Bobbio, no mundo romano⁵ os ideais cosmopolitas apresentavam-se especialmente sob a forma de uma filosofia moral que destacava os elementos

⁵ Há vários sentidos em que se pode usar o termo ‘cosmopolitismo’. Como já mencionamos antes, a origem do termo ‘cosmopolitismo’ (até onde se sabe), bem como o sentido primordial que cabe a esse termo aparece na Grécia Antiga com Diógenes de Sinope e continua a se desenvolver com Zenão de Cício e seu estoicismo. Porém, ao longo da história a palavra ‘cosmopolitismo’ aparece diversas vezes sem que, contudo, mantenha o sentido original desse termo de uma maneira totalmente fiel. Assim, frente as diversas doutrinas que se inspiraram nos ideais cosmopolitas originários ou que definiram a si mesmas como sendo verdadeiramente cosmopolitas, cabe ainda verificar se elas se mantêm realmente fiéis ou não a esses ideais originários,

universais e comuns a todos os homens. Desse modo, tais ideais no mundo romano refletiram principalmente sobre o direito romano na forma de um universalismo jurídico. Contudo, embora os ideais em questão tenham sido, por meio da defesa do universalismo jurídico, diversas vezes ensejados pelos intelectuais ligados ao estoicismo, interesses opostos ao cosmopolitismo e o uso do poder por parte da maioria dos Césares vieram a impedir a verdadeira efetivação dos ideais cosmopolitas.

Durante a Idade Média, com o enfraquecimento do Império Romano devido a sua divisão, o desaparecimento do Império do Ocidente, as invasões bárbaras e a ascensão cada vez maior do cristianismo, os ideais cosmopolitas enfraqueceram e tudo o que se manteve foi um pouco do universalismo que lhe é um tanto chegado. Dali por diante, “o tema de uma comunidade supranacional se inspirou de preferência nos ideais religiosos, no universalismo de uma *res publica christiana*, onde os homens eram iguais, porque todos eram filhos de Deus” (BOBBIO, 2000, p. 295). No período em questão

[...] tinha-se obscurecido [...] a consciência do direito individual a uma escolha. A própria sociedade feudal, com os seus complexos vínculos de dependência dos indivíduos, contribuía para tornar já distantes e cada vez mais nebulosos os ideais cosmopolitas que a podiam ligar à Antiguidade (BOBBIO, 2000, p. 295).

Mais tarde, com o advento do humanismo e a redescoberta do mundo antigo, emerge, ao lado das interpretações medievais de Aristóteles e de Platão,

bem como é necessário rever até que ponto doutrinas mais recentes que se designam cosmopolitas e não são tão fiéis aos ideais primordiais dessa doutrina podem ser chamadas assim; porém, infelizmente, devido a extensão de tal problema, isto não cabe no presente artigo. Assim neste trabalho, do mesmo modo que faz Bobbio, chamaremos de cosmopolitismo toda a doutrina que se inspira no cosmopolitismo originário e parece manter pelo menos alguns de seus ideais principais, lembrando que, o termo ‘cosmopolitismo’ – quando usado fora do mundo grego – não terá sempre um sentido que se refere estritamente e de modo totalmente fiel à doutrina cosmopolita originária.

um conhecimento direto da cultura clássica sem as mediações patrísticas, árabes e escolásticas, o que permite então o desenvolvimento de um universalismo. Um típico representante deste momento histórico foi Erasmo de Roterdã, o qual, com o seu “cristianismo razoável”, fornece as bases para uma política de tolerância religiosa:

Sua afirmação: “Cristo habita em toda a parte; a religião usa qualquer veste, desde que não falem os bons sentimentos”, dava início a uma forma de pensar que teria amplo desenvolvimento na segunda parte do século XVI, século XVII e sobretudo no XVIII (BOBBIO, 2000, p. 295).

Segundo Bobbio, na Idade Moderna, o cosmopolitismo possuiu formas bastante variadas, confusas e vagas, umas com origens mais próximas, outras mais remotas. Uma delas é a que advém da herança erasmiana, a qual rejeita a guerra religiosa e tenta construir um ideal político-religioso de tipo laico. As outras correntes foram a jusnaturalista, o libertinismo, e ainda, entre fins do século XVI e início do século XVII, o termo cosmopolitismo foi também usado no âmbito das doutrinas alquímicas.

Assim,

os ideais cosmopolitas sobreviviam nos juristas holandeses e alemães, nos cépticos e “libertinos” franceses, e nas grandes correntes místico-herméticas que se situavam à margem da cultura oficial, abrindo de quando em quando uma passagem, até chegar ao iluminismo. Trata-se, pois, de uma aspiração bastante vaga de oposição aos conflitos religiosos e às brutais imposições da política absolutista (BOBBIO, 2000, p. 296).

Segundo Bobbio, no século XVIII todas as tendências cosmopolitas modernas que tratamos até aqui unem-se em um complicado equilíbrio. As guerras religiosas e hegemônicas da Europa, além de disseminar a intolerância religiosa, acabaram por contribuir para a difusão dos ideais antagônicos a estes

conflitos, isto é, os ideais pacifistas, que lentamente iam formando o pensamento de tendência cosmopolita do século XVIII. De certo modo, misturam-se assim tendências inspiradas nos ideais cosmopolitas dos séculos anteriores do período moderno, tais como o jusnaturalismo, o universalismo religioso, a tolerância religiosa e o cristianismo razoável. Esta multiplicidade de tendências inspiradas nos ideais cosmopolitas acabará mais tarde por ressoar no iluminismo.

Bobbio diz que é difícil estabelecer de modo claro as relações entre as primeiras afirmações do iluminismo e o cosmopolitismo. O certo é que no período em que floresceu o iluminismo havia um clima de solidariedade internacional entre os intelectuais empenhados na política das reformas, bem como entre os iluministas; os vínculos entre Estado e pátria tinham sentido somente enquanto justificados pelo uso racional do poder. O autor destaca que,

na fase em que os *philosophes* tentaram um acordo com o absolutismo monárquico para o iluminar, o Cosmopolitismo foi menos acentuado; torna-se mais significativo nos momentos de ruptura entre o poder e as *coteries*⁶ iluminísticas (BOBBIO, 2000, p. 297).

Dentro da perspectiva iluminista, Voltaire, em oposição a Rousseau, procurou mostrar os perigos que o demasiado amor à pátria pode trazer e, assim, declara que “é triste que muitas vezes, ‘para se tornar bom patriota, seja necessário tornar-se inimigo do resto dos homens’” (BOBBIO, 2000, p. 298). Conclui Voltaire: “O homem que desejasse que a sua pátria não fosse nem a maior nem a mais pequena, nem a mais rica nem a mais pobre, seria um cidadão do mundo” (*apud* BOBBIO, 2000, p. 299).

⁶ A partir de uma tradução livre feita por mim aponto aqui que o termo francês *Coteries* pode ser entendido em sua tradução para o português como círculos sociais e/ou associações.

O cosmopolitismo ainda esteve presente como sendo um ideal dos reformadores italianos, os quais viam no cosmopolitismo uma maneira de combater a opressiva herança da Contra-Reforma:

É neste sentido que o próprio Pietro Verri, que repelia “as mesquinhas rivalidades nacionais”, afirmava, em 1775, a coincidência entre cosmopolita e patriota. Era assim que se definiam as características essenciais do reformador, correlato italiano do *philosophe*. É claro que estes termos, nascidos no mesmo clima e usados momentaneamente de forma convergente, estavam destinados a assumir significados opostos, uma vez que, com a Revolução Francesa, sobreveio a crise dos espaços reformistas em que eles se fundaram (BOBBIO, 2000, p. 299).

Segundo Bobbio, os ideais da Revolução Francesa, a saber, liberdade, igualdade e fraternidade, são os mesmos do cosmopolitismo. Contudo, segundo Bobbio, o que de fato tomou mais força do que os direitos do homem fixados em 1789 foi o imperialismo francês. A crescente expansão da França e a sua política cultural nos países conquistados provocou, por antítese, o fortalecimento do patriotismo que vinha se estruturando desde a segunda metade do século XVIII.

Depois do início da Revolução Francesa, desenvolveram-se na Alemanha duas formas distintas de universalismo: uma ligada ao filósofo Immanuel Kant, outra ligada a Herder e a geração que lhe seguiu, a saber, a geração que constituiu o romantismo alemão. O cosmopolitismo moral kantiano teve, na verdade, mais a forma de um universalismo moral que está expresso no imperativo categórico: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 2007, p. 59). Contudo, outras formulações do mesmo imperativo categórico foram elaboradas por Kant, sendo que algumas formulações expressam melhor o seu universalismo moral, como é o caso da fórmula da humanidade como fim em si mesma. Vejamos: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de

qualquer outro sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 2007, p. 69).

O universalismo elaborado pelos românticos alemães, por sua vez, distancia-se muito do cosmopolitismo, convertendo-o mais em uma espécie de universalismo religioso, em que as individualidades nacionais desempenham um papel predominante, o que os classifica mais como ensejadores de um tipo específico de nacionalismo – isto é, na acepção linguístico-cultural do termo – do que de um cosmopolitismo.

Enfim, no século XIX e na primeira metade do século XX, o cosmopolitismo perdeu bastante de sua expressividade contra o advento dos nacionalismos. Em relação ao século XIX, devido as transformações econômicas, a ascensão da burguesia cada vez maior e a formação de um Estado industrial que necessita de um mercado nacional, tornam-se cada vez maiores as exigências de unificação nacional, de modo que os espaços para os ideais cosmopolitas tornam-se cada vez mais restritos. Contudo, o Estado industrial moderno não favorece apenas a hegemonia e o poder das burguesias nacionais, como cria também seu antagonista natural, a saber, o proletariado, para o qual o internacionalismo apresenta grande valor. Assim, para tal momento histórico, alguns dos ideais do cosmopolitismo sobreviveram sob a forma do internacionalismo revolucionário.

Na primeira metade do século XX, os ideais cosmopolitas apresentaram-se como uma vaga aspiração política por parte de intelectuais frente à Primeira Guerra Mundial. Mais tarde, alguns destes ideais cosmopolitas continuavam se manifestando através do internacionalismo, o qual fazia oposição ao fascismo e ao nazismo, que invadiram a Europa desde os anos 30 e que levariam à Segunda Guerra Mundial.

A origem e a evolução histórica do nacionalismo e do patriotismo

O nacionalismo e o patriotismo são, em seus termos gerais, fenômenos bastante semelhantes. Contudo, há mais de um tipo de nacionalismo e mais de uma forma de patriotismo e dependendo de quais características assumem tornam-se termos sinônimos ou um pouco dessemelhantes. Mas antes de distinguir os diferentes tipos de nacionalismo e de patriotismo, tratarei aqui de caracterizar estas duas tendências de um modo geral, a partir dos termos que lhe dão origem, a saber, respectivamente, “nação” e “pátria”.

Bobbio, em seu *Dicionário de Política*, diz que hoje o termo “nação” é usado para designar os mesmos contextos significativos a que hoje se aplicam os nomes França, Alemanha, Itália, etc., nos discursos políticos. Contudo, segundo Eric J. Hobsbawm, o termo “nação” não foi sempre usado desta mesma maneira e ainda o uso que se faz deste termo hoje não é mais velho que o século XVIII. Assim, segundo Hobsbawm, a característica básica da nação, como a entendemos hoje, é a sua modernidade, embora possa ainda ser muito difundida a ideia oposta e equivocada de que a nação é tão natural, fundamental, a ponto de preceder a história.

Como já apontamos, segundo Hobsbawm e também para outros autores como Norberto Bobbio, antes do século XIX, o termo “nação” possuía um sentido distinto do sentido atual do termo. Para justificar essa afirmação, Hobsbawm recorre a pesquisas históricas como, no caso, as várias edições do *Dicionário da Real Academia Espanhola*. Antes de 1884, o termo “nação” simplesmente significava um “agregado de habitantes de uma província, de um país ou de um reino” e também “um estrangeiro” (DICIONÁRIO DA REAL ACADEMIA ESPANHOLA *apud* HOBBSAWM, 2004, p. 27). Porém, é justamente em 1884 que o

⁷ Farei isso sobretudo a partir dos estudos desenvolvidos por Eric J. Hobsbawm.

mesmo dicionário usa a terminologia de Estado, nação e língua no sentido moderno. É aí que, pela primeira vez, “a ‘língua nacional’ é ‘a língua oficial e literária de um país e, à diferença de dialetos e línguas de outras nações, é a língua oficialmente falada’” (DICIONÁRIO DA REAL ACADEMIA ESPANHOLA *apud* HOBSBAWM, 2004, p. 27). Além disso, neste momento a nação é tomada como

‘um Estado ou corpo político que reconhece um centro supremo de um governo comum’ e também ‘um território constituído por esse Estado e seus habitantes, considerados como um todo’ [...]. A nação é o ‘conjunto dos habitantes de um país regido por um mesmo governo’ (DICIONÁRIO DA REAL ACADEMIA ESPANHOLA *apud* HOBSBAWM, 2004, p. 27).

A última definição do dicionário é a de 1925, a qual diz que “nação” é a “coletividade de pessoas que tem a mesma origem étnica e, em geral falam a mesma língua e possuem uma tradição comum” (DICIONÁRIO DA REAL ACADEMIA ESPANHOLA *apud* HOBSBAWM, 2004, p.28). Dito isto, é importante notar que até 1884 o conceito de “nação” não era vinculado ao conceito de “governo”, e este é o elemento fundamental que diferencia o sentido moderno do termo de todos os sentidos anteriores.

Outro ponto importante é que antes de 1884 também a palavra “pátria” não era vinculada à ideia de governo. Segundo ainda o mesmo dicionário, na versão de 1726, “pátria” (no uso popular era “terra”) significava apenas “‘o lugar, o município ou a terra onde se nascia’ ou ‘qualquer região, província ou distrito de qualquer domínio senhorial’” (DICIONÁRIO DA REAL ACADEMIA ESPANHOLA *apud* HOBSBAWM, 2004, p. 28). Contudo, a partir de 1884, “pátria” passa a ser vinculada a “governo” e “Estado”; a partir de 1925, nota-se vinculado à pátria notas emocionais de patriotismo moderno; assim, define-se “pátria” como sendo “nossa própria nação, com a soma total de coisas materiais e imateriais passadas,

presentes e futuras, que gozam da amável lealdade dos patriotas” (DICIONÁRIO DA REAL ACADEMIA ESPANHOLA *apud* HOBSBAWM, 2004, p. 28).

Além disso, ainda segundo Hobsbawm, no alemão a palavra “*volk*” (povo) hoje possui a mesma conotação de “*natio*” (nação), o que também é um fenômeno moderno, pois antes do século XVI “*volk*” e “*natio*” tinham sentidos diferentes. Ora, antes do século XVI, mais especificamente no alemão medieval, “*volk*” significava simplesmente “nascimento ou grupo de descendência” e, assim, não fazia referência alguma a palavra “*natio*”. Deste modo, reforça-se ainda mais a tese de que a “nação” no atual sentido é um fato exclusivo da modernidade.

No intuito de melhor esclarecer as transformações que os conceitos de “nação” e de “pátria” foram sofrendo ao longo da história, bem como melhor elucidar a evolução dos movimentos nacionais e patriotas, Hobsbawm procede a uma útil divisão que Miraslov Hroch fez dos movimentos nacionais em três fases. É esta distinção que usaremos aqui: “A fase A, que se desenvolveu na Europa do século XIX, foi puramente cultural, literária e folclórica, sem implicações políticas particulares e mesmo nacionais [...]”. “Na fase B, surgem os primeiros militantes da ‘ideia nacional’ e o começo das campanhas políticas em prol dessa ideia”. Na fase C, “[...] os programas nacionalistas adquirem sustentação de massa – e não antes – ou, ao menos, algumas das sustentações de massa que os nacionalistas sempre dizem representar” (HOBSBAWM, 2004, p. 21).

Assim, na fase A, o termo “nação” era um termo ainda vago e podia ser atribuído a simples ideia de grupo ou a ideia de toda e qualquer comunidade política. Nesta fase, o termo “nação” foi usado na literatura pelo movimento romântico alemão, por exemplo, nas obras de Herder, Fichte e Schlegel e isto significa dizer que o termo “nação” estava sendo usado apenas na sua acepção linguístico-cultural. Em termos aproximados, a fase A refere-se ao período

anterior a 1830, sendo que o romantismo alemão surge apenas no final do século XVII.

A fase B, por sua vez, refere-se ao período que vai de 1830 até 1880, período este que é conhecido como a Era das Revoluções em que através de processos de unificação, formam-se a maioria dos Estados-nação que ainda hoje existem na Europa.

Na fase B, diferentemente da fase A, o termo “nação” começa a ser vinculado aos termos “governo e Estado” e o sentido moderno de “nação” começa a ser criado. Assim, “nação” é vinculada a “Estado” – “uma forma de organização do poder [que sempre é] historicamente determinada” (BOBBIO, 2000, p. 425-426) – para formar o Estado Moderno. Dizemos que, “nação” no sentido moderno tem, pela primeira vez, seu significado fundamental dado pela equalização de “povo” e “Estado” à maneira da Revolução Francesa.

Assim considerada, a “nação” era o corpo de cidadãos cuja soberania coletiva os constituía como um Estado concebido como sua expressão política. Pois, fosse o que fosse uma nação, ela sempre incluiria o elemento da cidadania e da escolha ou participação de massa (HOBBSAWM, 2004, p. 31).

O conceito moderno de “nação” segue assim a equação “nação = Estado = povo” e, especialmente, povo soberano, o que vincula indubitavelmente a nação ao território, pois a estrutura e a definição dos Estados são agora essencialmente territoriais: “Implicava também uma multiplicidade de Estados-nações assim constituídos, e de fato isso era uma consequência da autodeterminação popular” (HOBBSAWM, 2004, p. 32).

No entanto, na época em questão não se especificava bem o que se queria dizer com “um povo”. É o que diz Hobsbawm:

Particularmente, não há conexão lógica entre o corpo de cidadãos de um Estado territorial, por uma parte, e a identificação de uma “nação” com bases linguísticas, étnicas ou em outras características que permitam o reconhecimento coletivo do pertencimento de grupo (HOBBSAWM, 2004, p. 32).

Assim, reforçam-se os motivos para notarmos que a relação nação, Estado, povo e território é mais uma relação construída artificialmente, em meados do século XIX, do que uma conformação muito antiga, como defende o senso-comum. Além disso, pode-se notar também que, na prática, o critério para se estabelecer uma nação não é a relação de um corpo de cidadãos em um Estado territorial com uma língua, etnia, cultura ou tradição; na realidade, o critério para formar um Estado-nação é a equalização do povo e do Estado; isto é, a construção de uma soberania popular, representando o interesse comum contra os interesses particulares e o bem comum contra o privilégio. Enfim, a formação de Estados-nações é claramente um reflexo da influência dos princípios divulgados pela Revolução Francesa, em que o que vale para formar uma nação é que ela é o meio de se constituir uma soberania popular e, neste contexto, diferenças étnicas grupais são plenamente secundárias para a legitimação da sua formação.

Alguns autores parecem indicar que o item mais importante daquela equação “Estado = nação = povo”, na Revolução Francesa, tenha sido, por algum momento, o povo; contudo, todos concordam que a partir das diversas transformações que a Revolução Francesa sofreu, o item mais importante da equação tornou-se o Estado. Para os movimentos nacionais o item mais importante da equação foi também, sem dúvida, o Estado. Ainda na fase B, os intelectuais da época começaram a preocupar-se em definir o que deveria servir de princípios para se decidir como se organizariam os Estados-nações e, ainda, quais Estados deveriam coincidir com nações. Nesse sentido, todos os princípios

usados para resolver esses problemas foram princípios que levaram em conta saber se o Estado-nação seria viável economicamente: “o princípio da nacionalidade” e o “princípio do ponto crítico”. O primeiro ensejava a formação de nações, afirmando ser a melhor opção de organização política disponível no momento; o segundo princípio, por sua vez, afirmava que, embora se devesse incentivar o estabelecimento de uma nação, se deveria exigir que o Estado que almejasse tornar-se uma nação fosse grande o suficiente para poder formá-la. Neste sentido, podemos perceber que o fundamento dos Estados-nação é, na verdade, econômico. Ora, não é à toa que a era clássica do liberalismo e do livre comércio, bem como a era de ascensão da burguesia, tenha coincidido com a formação de muitos Estados-nação. Enfim, o que importava nessa fase dos movimentos nacionais era a unificação, como a que ocorreu no que hoje, por exemplo, chamamos de Itália e de Alemanha, o desmantelamento do absolutismo e, principalmente, a viabilidade econômica dos Estados-nação em formação.

Outro ponto importante que é necessário ressaltar é que embora os princípios da Revolução Francesa tenham sido fundamentais para a construção de todas as nações, no século XIX desenvolveram-se dois conceitos diferentes de nação: o revolucionário-democrático e o nacionalista. A visão revolucionário-democrático de nação toma por central o conceito de soberania popular, isto é, o conceito de “povo-cidadão = Estado”. A visão revolucionário-democrática de nação é assim chamada por se inspirar mais fortemente nos ideais revolucionário-democráticos da Revolução Francesa do que a visão nacionalista de nação, mais conservadora. Ora, a visão revolucionário-democrática de nação tem por ideia central que o fundamento da nação é a soberania popular e a democracia – ideais da Revolução Francesa que surge em oposição ao Absolutismo Monárquico que defendia que a soberania deveria pertencer a um monarca soberano. Por sua vez,

a visão nacionalista de nação, um pouco menos comprometida com os ideais revolucionários da Revolução Francesa, defende que a criação de entidades políticas deriva fundamentalmente da existência anterior de algumas comunidades distintas de outras, estrangeiras, isto é, para a visão nacionalista só há a formação de nações devido à existência de comunidades étnicas, culturais e/ou linguísticas diferentes.

Feitas as necessárias considerações, cabe agora tratar da fase C de Hroch, a qual tem início apenas após 1880. Ora, se a fase A é a fase em que se formam os principais Estados-nação na Europa e em que os intelectuais estão preocupados com a sua viabilidade econômica, a fase C é a fase em que muitos Estados-nação já se encontram formados e em que os intelectuais da época estão preocupados com o “sentimento nacional” e a “questão nacional”. De novo, se na fase B dos movimentos nacionais, havendo já uma nação viável economicamente, os elementos envolvendo o “sentimento nacional” (etnia, cultura, língua, tradições, costumes, história) pouco importavam politicamente, na fase C, “o sentimento nacional” adquiriu relevância política e tornou-se o elemento central das discussões à respeito das concepções dos Estados-nação, isto é, da chamada “questão nacional”.

Assim, é somente após 1880 que a “questão nacional” torna-se não só importante, mas fundamental para os intelectuais da época, os governos, os partidos políticos que procuravam eleitorado e para os socialistas da Europa. A “questão nacional” era a discussão sobre qual deveria ser a base teórica sobre a qual a nação fosse definida, isto é, tal discussão procurava determinar se o critério legítimo para definir uma nação deveria ser relativo à língua, cultura, etnia ou outro fator.

Assim, a partir de 1880, o debate sobre a

questão nacional tornou-se sério e intensivo, especialmente entre os socialistas, porque o apelo político aos *slogans* nacionais para as massas de votantes potenciais e reais, [...] era agora objeto de uma preocupação prática real. E o debate sobre questões tais como os critérios teóricos da nacionalidade tornaram-se apaixonados porque se acreditava que qualquer resposta particular implicava uma forma específica de estratégia, luta e programa político. Era um assunto de importância não apenas importante para governos confrontados com vários tipos de agitação ou reivindicação nacional, mas também para os partidos políticos que procuravam eleitorados na base de chamados nacionais, não-nacionais ou alternativos à nação (HOBSEAWM, 2004, p. 55).

Enfim, na fase A, antes de 1830, “nação” se refere ao povo em uma acepção exclusivamente linguístico-cultural; por sua vez, na fase B, de 1830 a 1880, a ideia de nação se refere ao povo – mas diferentemente da fase A – no sentido de “Estado = povo soberano” e o que importa nessa fase é a viabilidade econômica de um Estado-nação – os debates aqui giram em torno do “princípio da nacionalidade” e do “princípio do ponto crítico”. Por sua vez, na fase C, após 1880, diferentemente da fase A, “nação” se refere ao povo não mais em um sentido exclusivamente linguístico-cultural, desvinculado da noção de Estado, mas sim, agora a “nação” se refere ao povo como o portador de uma característica cultural, linguística ou étnica que deve ser o fundamento do Estado. Além disso, na fase C, diferentemente da fase B, os debates dos diplomatas não são mais em torno da viabilidade econômica dos Estados-nação, mas sim, em torno da “questão nacional”. Portanto, as fases A e B, são a seu modo particular diferentes do “fenômeno político do nacionalismo que se tornou crescentemente central na era da política de massas e da democratização europeia” (HOBSEAWM, 2004, p.55-56). Tanto isto é verdadeiro que Hobsbawm cita a célebre frase de Massimo d’Azeglio: “Nós fizemos a Itália, agora temos que fazer

os italianos”. Ora, “ter feito/formado a Itália” é referente ao período anterior a 1880, isto é, ao período de formação dos Estados-nação na Europa; enquanto que, “temos que fazer os italianos” refere-se a uma demanda de, em detrimento das múltiplas nacionalidades espontâneas que existiam na Europa, criar uma nacionalidade específica para cada Estado-nação, na qual os cidadãos deveriam reconhecer-se.

Assim, antes de 1880 não importava, para governos, partidos políticos ou intelectuais o modo como homens e mulheres comuns sentiam-se em relação a sua nacionalidade. Após 1880, isto muda drasticamente. Por isso, “é importante considerar os sentimentos e atitudes deste tipo de povos pré-industriais, sobre os quais o novo apelo do nacionalismo poderia ser construído” (HOBSEAWM, 2004, p. 56).

Por fim, esclarecidas algumas transformações que sofreram ao longo da história os termos “pátria” e “nação”, bem como esclarecidos os principais aspectos da evolução dos movimentos nacionais que vieram a resultar no fenômeno político do nacionalismo, cabe ainda esclarecer algumas coisas sobre o que podemos entender como “patriotismo”⁸. Ora, na fase C dos movimentos nacionais, isto é, quando se começa a verificar o fenômeno político do nacionalismo, podemos entender nacionalismo e patriotismo como sinônimos. Contudo, no debate contemporâneo, há autores que distinguem nacionalismo de patriotismo. A validade desta distinção será o assunto da próxima sessão.

⁸ É claro que esta é somente uma breve retrospectiva da evolução que os termos ‘nação’ e ‘pátria’ foram sofrendo ao longo da história, bem como um breve estudo da história dos movimentos nacionais, de modo que, o assunto não foi esgotado.

O debate contemporâneo entre cosmopolitismo, patriotismo e nacionalismo

O debate contemporâneo entre cosmopolitismo, nacionalismo e patriotismo é bastante presente nos EUA e na Itália, embora, ele ocorra também em muitos outros lugares do planeta. No caso dos EUA destacam-se, por exemplo, os nomes de Martha Nussbaum, Amy Gutmann, Charles Taylor, Anthony Appiah, Michael Walzer, Seyla Benhabib, por sua vez, na Itália se destacam Maurizio Viroli e Gian Enrico Rusconi; além disso, Jürgen Habermas e Andrew Linklater são outros nomes importantes na disputa contemporânea de que estamos tratando.

Dentre os autores que foram citados, os ensejadores do cosmopolitismo são Habermas, Linklater, Benhabib, Nussbaum e Gutmann, contudo, embora todos eles defendam alguma forma de cosmopolitismo e possuam concepções que em linhas gerais assemelham-se muito, seus pensamentos não podem ser homogeneizados. Há aspectos importantes bastante diferentes entre o cosmopolitismo de um e de outro. No caso dos demais autores, defensores, ou de um nacionalismo ou de um patriotismo, pode-se dizer o mesmo, isto é, em linhas gerais suas teses são muito parecidas, mas diferem em alguns pontos importantes, de modo que também não podem ser uniformizados⁹.

⁹ Antes de tratar especificamente das teses cosmopolitas, nacionalistas ou patriotas de que dispomos hoje, cabe ainda dizer que, ao estudar tais teses, notamos que elas acabam por refletir, em alguns pontos, muito do contexto em que foram desenvolvidas. Assim, não podemos simplesmente querer aplicar ou validar tais teses integralmente para todos os contextos – por melhores que elas possam parecer. Às vezes, elas precisam de ajustes quando temos em vista um outro contexto, e tal não se constitui como algo negativo ou como uma defesa de um particularismo ao modo de nacionalismos, patriotismos ou bairrismos. Por exemplo, supondo que eu disponha de um patriotismo que responde muito bem aos problemas que os EUA enfrentam, isso não quer dizer que a mesma teoria responda a todos os problemas que aparecem na Itália, pois há uma diferença significativa de contexto entre esses dois países. A contextualização deve ser aplicada também para o caso das teses cosmopolitas, porém isso se torna visível de maneira menos óbvia do que no caso das teses nacionalistas ou

Em linhas gerais, cabe dizer que podem ser propostas teses cosmopolitas, patriotas e/ou nacionalistas, tanto em um sentido que priorize ou que assuma somente o sentido ético, o moral, o político, o educacional ou o econômico, bem como todos os sentidos citados ao mesmo tempo.

Como vimos na primeira sessão, o cosmopolitismo possui dois termos que lhe são mais chegados, mas que, contudo, não lhe são sinônimos: falávamos do universalismo e do internacionalismo. Na sua formação cínica original, e também depois na sua incorporação à doutrina estoica, o cosmopolitismo é proposto no sentido ético, moral e político forte. Depois que a doutrina estoica perde forças, ao invés de as propostas cosmopolitas em seu sentido original manterem-se de modo expressivo, parece que o que se mantém são alguns dos valores do cosmopolitismo integrados a doutrinas universalistas e/ou internacionalistas. Na atualidade, por sua vez, surgem novas propostas cosmopolitas que se dão em uma diversidade de sentidos. A proposta de Jürgen Habermas se dá principalmente na acepção ética, política e econômica. Andrew Linklater e Seyla Benhabib¹⁰, incorporam vários elementos do cosmopolitismo habermasiano, mas

patriotas. Ora, é claro que o cosmopolitismo é por definição uma proposta de ambição universal, contudo, esquemas cosmopolitas muito rígidos e que possuam uma variedade muito grande de detalhes precisam ser contextualizados; por exemplo, se proponho que devemos alterar radicalmente a educação e educar os jovens em valores cosmopolitas, preciso notar que em alguns contextos que carecem muito de valores cosmopolitas a mudança terá que ser maior, quase revolucionária, enquanto que em contextos em que os jovens já são educados em um maior número de valores cosmopolitas, a mudança será, sem dúvida, menos radical, ou seja, em tal sistema de ensino específico seriam implementadas menores modificações ou mesmo diferentes modificações. O exemplo é simplório e os ajustes que se deve fazer em uma tese cosmopolita de acordo com o contexto a que se está referindo, são pequenos, mas não podem ser esquecidos. Alguns dos autores citados no início desta sessão lembram-nos de fazer esta contextualização; outros, todavia, parecem esquecer deste pequeno detalhe importante que evita generalizações apressadas. Cabe a nós, não esquecê-lo.

¹⁰ Para mais informações sobre as ideias defendidas por Seyla Benhabib sugerimos que se consulte os livros: *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*

desenvolvem suas teses cosmopolitas com alguns outros elementos, sendo que o cosmopolitismo de Linklater é desenvolvido no sentido ético e político, ao passo que o de Benhabib, muito embora seja desenvolvido na acepção ética e política, acaba por não negar de maneira tão veemente as divisões territoriais e políticas. A proposta cosmopolita de Nussbaum, por sua vez, já foi elaborada em sentido político, ético/moral e educacional, embora hoje a autora defenda uma proposta cosmopolita apenas no sentido moral/ético e educacional. Amy Gutmann, por sua vez, semelhantemente a Nussbaum, acaba por defender uma proposta cosmopolita apenas no sentido moral/ético e educacional.

Jürgen Habermas, pensador da Escola de Frankfurt, propôs uma Teoria Crítica que pretendeu aliar a teoria à prática e desejou resgatar o projeto crítico do Iluminismo das críticas que pareciam ter condenado a razão a um mero instrumento de interesses particulares. Habermas criticou a razão instrumental ou uso instrumental da razão e afirmou a racionalidade crítica ou uso crítico da razão, destacando o seu potencial comunicativo. A partir disto, desenvolveu sua “Teoria do Agir Comunicativo”, a qual, em linhas gerais, diz que através da razão os seres humanos podem agir de dois modos, a saber, estrategicamente e comunicativamente. O agir estratégico é quando o indivíduo, em vistas de obter o sucesso em relação a suas pretensões ou interesses, age usando o poder e as sedução. Por sua vez, no caso do agir comunicativo a ação deixa de ser exclusivamente para o sucesso individual, sendo orientada para um entendimento mútuo. Neste processo, a argumentação visa o entendimento mútuo entre os atores envolvidos em prol de um consenso. O agir comunicativo permite que se construa uma comunidade de discurso universal, na qual possam ser decididos princípios éticos universais para resolver situações conflitantes.

(Princeton University Press, 1996); *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* (Princeton University Press, 2002); *The Rights of Others* (Cambridge University Press, 2004).

Como Habermas propõe que possa haver um consenso entre particulares, de modo a determinar princípios universais, o filósofo supõe que seja possível estabelecer normas universais que constituam um direito cosmopolita. Assim, em linhas gerais, podemos dizer que Habermas propõe a elaboração de um direito cosmopolita, de um Parlamento global, de algo como uma polícia mundial e a fundação de uma nova agência econômica de coordenação regional e global que tenha responsabilidades estabelecidas para com parlamentos e assembleias a nível também regional e global.

O projeto cosmopolita habermasiano é fundado no interesse de construir um mundo mais nobre onde a racionalidade crítica possa garantir o fim das opressões, a igualdade dos seres humanos no estabelecimento dos direitos humanos, bem como a extensão desses para todos os confins da Terra, a paz, a justiça e uma economia mais inteligente que se desenvolva em prol de todos. Contudo, o projeto de Habermas é de algum modo problemático, pois “cai na armadilha das novas mistificações idealistas da pós-modernidade, nos domínios das funções e das formas do Estado e do direito, bem como no tema da globalização” (FARIAS, 2001, p. 111).

Ora, por ser demasiado idealista, o projeto habermasiano parece esquecer um pouco de alguns problemas bastante concretos, isto é, o ideal Estado cosmopolita habermasiano, em uma tentativa de implementação, corre o grave risco de ser personificado por uma das superpotências econômicas, militares e políticas do planeta, ou seja, o Estado cosmopolita ideal habermasiano corre o risco de, na prática, transformar-se em um domínio do imperialismo.

O projeto cosmopolita de Linklater, por sua vez, mesmo inspirado em Habermas, é menos idealista, embora ainda conserve muitas características daquele idealismo. Linklater não propõe com urgência a substituição dos Estados-nação por um Estado global, mas afirma que, devido ao alto grau de globalização

do mundo atual, a previsão de que o sistema de Estados-nação se reproduzirá indefinidamente é bastante improvável. Linklater aponta que a globalização atual tornou explícita o que ele chama de “ética da exclusão”, a qual se daria devido ao fato de que hoje os direitos são somente garantidos para aquele que tem vínculo com um Estado, isto é, a política está restrita ao Estado, o que tem por consequência deixar trabalhadores estrangeiros e refugiados sem direitos. Sua proposta é então estender a política para além do Estado, transformando a concepção de comunidade política atual por meio da crítica de três de seus pilares fundamentais: 1) a distribuição de pertencimento; 2) a distribuição de cidadania; e 3) a distribuição das responsabilidades globais. Para que se efetue o seu projeto cosmopolita é necessário que a contestação proposta acerca dos critérios predominantes de pertencimento político se torne mais popular, bem como a universalização do acesso à formulação daquelas decisões normativas que afetam a humanidade como um todo, em que tal processo deve ser feito tendo em vista a sua “ética dialógica” inspirada na Teoria do Agir Comunicativo de Habermas. Desse modo, Linklater espera que seja possível construir instituições e normas mais universalistas (no sentido habermasiano do termo) e, com isso, promover a tripla transformação da comunidade política.

Benhabib, como Linklater, também se inspira em vários elementos habermasianos, mas, sua proposta cosmopolita é mais sensível as diferenças e parece uma proposta mais possível de se concretizar no mundo contemporâneo. Benhabib aprofunda as duas críticas de Linklater feitas a “distribuição de pertencimento” e a “distribuição de cidadania” atuais. A autora sugere que por meio das “interações democráticas” deve-se conciliar o universalismo dos direitos humanos com o particularismo da soberania popular, de modo a permitir que as comunidades políticas examinem de modo crítico suas práticas de exclusão. Assim, Benhabib, acredita que as “interações democráticas” possam

levar a desterritorialização da cidadania e a consequente extensão do direito a ter direitos para toda a humanidade.

Benhabib diz que através das “interações democráticas” é possível um universalismo que ela chama de interativo no qual não há incompatibilidade entre uma moralidade baseada em princípios e o juízo moral contextualizado. Para defender seu universalismo interativo Benhabib propõe uma fenomenologia do juízo moral que tem por tese central a ideia de que “o juízo não é uma faculdade de subsumir o particular ao universal, mas uma faculdade de contextualizar o universal de tal modo que ele se relacione com o particular” (BENHABIB *apud* FRATESCHI, 2014, p. 363). Para Benhabib, o universalismo interativo é possível com uma “mentalidade alargada” que determina a validade intersubjetiva no domínio público “que transcende a expressão da simples preferência, ao mesmo tempo em que fica aquém da validade certa e a priori demandada pela razão kantiana” (BENHABIB *apud* FRATESCHI, 2014, P. 364). Benhabib acredita que com o exercício das “interações democráticas” podemos chegar ao universalismo interativo, pois nas “interações democráticas” exercitamos nossa faculdade do juízo que é baseada em nossa racionalidade humana, que é comunicativa e interativa. Além do que, para a autora construímos nossas identidades no processo contingente de socialização: “Uma vez que a razão é uma conquista de selves linguisticamente socializados e situados, ‘as pretensões legisladoras da razão prática também devem ser entendidas em termos interativos’” (BENHABIB *apud* FRATESCHI, 2014, p. 365).

Martha Nussbaum, por sua vez, constrói o seu cosmopolitismo segundo um viés ético/moral e educacional e concentra-se bastante em traçar um modelo que responda à expressiva polêmica que há nos EUA entre cosmopolitas, patriotas e nacionalistas. Nussbaum fala que nos EUA, nacionalistas e patriotas, “han atribuído elhecho de ser norteamericanos una gran importancia em la

deliberación moral y política” (NUSSBAUM, 1997, p. 37). Contudo, ela defende que se construirmos nossos ideais morais de justiça e igualdade a partir de lealdades dirigidas à comunidade de seres humanos do mundo inteiro, tais ideais seriam mais adequados à situação contemporânea e trariam mais benefícios à sociedade.

Ao referir-se aos estudantes ou jovens, Nussbaum coloca a seguinte questão:

Y, sobre todo, ¿deben aprender que son antes que nada ciudadanos de Estados Unidos, o bien que son ciudadanos em un mundo de seres humanos y que, a um siendo ciudadanos del Estados Unidos, tienen que compartir este mundo com los ciudadanos de otros países? (NUSSBAUM, 1997, p. 37).

Ao que ela responde que defende a segunda concepção, que chama de educação cosmopolita, sendo que para defender tal posição, ela apresenta quatro argumentos. Vou expressar aqui as máximas que formam a base para os quatro argumentos em questão desenvolvidos por Nussbaum, são eles:

1) A través de la educación cosmopolita aprendemos más sobre nosotros. [...]; 2) Tratamos de progresar em la solución de problemas que requieren la cooperación internacional. [...]; 3) Aceptamos el hecho de tener obligaciones com el resto del mundo – [...]; 4) Tratamos de construir argumentaciones relevantes y coherentes fundadas em distinciones que estamos verdaderamente prontos a defender. (NUSSBAUM, 1997, p. 37-41).

Amy Gutmann defende a posição que ela define como humanismo democrático, sendo que tal posição pode ser caracterizada em termos da defesa de um cosmopolitismo moral/ético e educacional e da profunda desconfiança de que um cosmopolitismo político na atualidade funcionaria e evitaria os perigos de um governo tirânico. Desta forma, Gutmann, compartilha com Nussbaum a defesa dos mesmos valores éticos do cosmopolitismo, porém endossa que é

necessário que se mantenha uma diversidade de democracias pelo mundo, onde os jovens devem ser educados antes de tudo em valores cosmopolitas. Gutmann defende que uma pluralidade de democracias no mundo, onde se ensinem aos jovens valores cosmopolitas é antes de tudo, a condição necessária para realizar a justiça.

Tratemos agora dos nacionalistas e dos patriotas: na contemporaneidade nenhum dos autores que defende valores como o orgulho nacional, o amor à pátria ou o valor moral que a nação gera, ou ainda, a ideia de que os valores mencionados são essências para a democracia, se diz um nacionalista, mas sim patriota. Além disso, a maioria daqueles que se dizem patriotas nos dias de hoje têm a comum característica de defender, de um modo, ou de outro, a democracia. O termo nacionalista ficou historicamente marcado de maneira bastante negativa e costuma ser usado para fazer referência aos movimentos nacionais do final do século XIX e, pelo menos, do início do século XX. Deste modo, parece que é da associação a esses movimentos que aqueles que se denominam hoje patriotas querem evitar, muito embora, na época do final do século XIX e início do século XX, patriotismo e nacionalismo pudessem ser sinônimos. Sem dúvida, os patriotismos de hoje são muito menos radicais do que o do entremeio do século XIX e XX, mas até que ponto os valores do patriotismo são desejáveis consiste em outra questão.

Richard Rorty, entusiasta do patriotismo, defende que devemos afirmar a nossa identidade nacional e ter orgulho de nossa nação, de um modo que isso não coloque em risco o multiculturalismo presente em nossos países. Para Rorty, patriotismo e multiculturalismo não são antagônicos, como era o caso do nacionalismo do entremeio do século XIX e XX. Além disso, Rorty diz que os valores que ele defende são necessários para que se possa construir um país mais justo e igualitário, mas que respeite as diferenças culturais, ao passo que sem eles

nenhum partido político ou governo conseguiria fazer alguma ação eficaz no país (positiva ou negativa). A proposta de Rorty pode a princípio parecer muito boa, mas há muitas críticas que podem ser feitas a ela. Nussbaum defende que desfrutaremos de uma sociedade muito mais justa e igualitária, com respeito às diferenças, se ao invés de construirmos nossos ideais morais e políticos a partir de lealdades dedicadas aos concidadãos de seu país, os construirmos com lealdades dirigidas à comunidade de seres humanos do mundo inteiro – o que obviamente acabaria por incluir automaticamente nossa lealdade para com nossos concidadãos. Além disso, Nussbaum diz que o patriotismo defendido por Rorty tende muito menos para uma defesa do multiculturalismo do que para um chauvinismo, isto é, a opinião tendenciosa, exacerbada ou agressiva em favor do seu país.

Charles Taylor, por sua vez, defende seu próprio patriotismo, argumentando que para que a democracia mantenha-se é necessário patriotismo, isto é, que os cidadãos de uma nação possuam uma identidade patriótica. O autor diz que as democracias necessitam de um alto grau de mobilização de seus membros, o que só pode ser obtido através da existência de uma identidade comum entre seus concidadãos. Contudo, diz o autor, essa identidade comum capaz de gerar mobilizações não é a identidade comum que se constrói por causas universais, mas somente a identidade comum patriótica. Assim, para Taylor, entendemos que as obrigações morais para com os concidadãos de uma nação devem vir, ao contrário do que argumenta Nussbaum, antes das obrigações morais para com o restante do mundo. Além disso, o autor afirma que defende um patriotismo mais aberto à solidariedade universal, contra aqueles patriotismos mais fechados.

A posição de Taylor de que a democracia necessita do patriotismo é rebatida pela posição de Bobbio, que acaba por separar democracia de nação e de pátria.

Existe, pois, uma contradição insuperável entre a fidelidade à nação, isto é, à ideologia que justifica a divisão do gênero humano de acordo com o princípio de que em cada grupo nacional podem ser identificadas características que o distinguem do resto da humanidade, e os valores universais da religião cristã e das ideologias liberal, democrática, socialista e comunista (BOBBIO, 2000, p. 802).

Bobbio, bem como outros historiadores italianos, defendem que a democracia não precisa necessariamente de patriotismo, e que ao contrário, valores patrióticos seriam avessos aos princípios universais da democracia. Assim, eles sustentam que para haver democracia é preciso por parte dos cidadãos a unidade comum em torno dos princípios universais de igualdade e de liberdade e não é necessário que haja também valores patrióticos.

Por fim, vou tratar da posição de Anthony Appiah, que é uma maneira bastante peculiar de pensar tanto o cosmopolitismo como o patriotismo. O autor tenta aliar cosmopolitismo e patriotismo propondo o que ele chama de um “cosmopolitismo patriota”. Para conseguir realizar tal feito, Appiah defende uma noção peculiar de cosmopolitismo e critica indiretamente outras – por exemplo, a visão cosmopolita de Habermas, bem como a de Nussbaum¹¹, além do que, defende um tipo específico de patriotismo.

Appiah defende um cosmopolitismo que ele diz ser compatível com uma visão liberal, no sentido de que, para ele tanto o liberalismo como o

¹¹ Appiah critica um cosmopolitismo que tenha pretensão de ser também político e não apenas moral como é a proposta cosmopolita de Habermas, pois ele acredita que a melhor opção é que exista uma pluralidade de Estados e que sejamos apenas cosmopolitas morais. Por sua vez, Appiah critica a noção cosmopolita de Nussbaum quando ela diz que as nações não importam moralmente.

cosmopolitismo – que ele defende – visariam a defesa das liberdades individuais e da dignidade, o que teria como resultado uma diversidade cultural, étnica, religiosa, etc – é nesse sentido estrito de defender um cosmopolitismo moral no qual a liberdade individual humana e a dignidade devam ser estendidas para todo o gênero humano que Appiah diz ser um cosmopolita. Contudo, o autor diz que sua visão cosmopolita é “enraizada”, pois o cosmopolitismo do autor permitiria que alguém pudesse escolher ser cosmopolita e ao mesmo tempo “amar sua pátria”. Appiah diz que como cidadãos do mundo poderemos eleger qualquer lugar do mundo para viver e que devemos deixar esse mundo melhor do que como o havíamos encontrado. O autor fala que como cosmopolitas podemos ser patriotas no sentido de “amar nossa pátria” – não o Estado onde se nasceu, mas sim, o lugar no qual se escolheu viver –, uma vez que, nossa fidelidade para com o gênero humano – uma unidade muito vasta e abstrata – não nos privaria de ter em nossos corações vidas mais próximas a nós. Assim, Appiah defende o cosmopolitismo da crítica dos patriotas de que o cosmopolitismo não se concretizaria e é muito abstrato, pois se não tivéssemos amor para com o lugar que nos é próximo, não saberíamos tê-lo em relação ao que nos é distante. Nesse sentido, o autor parece retomar em partes a doutrina dos círculos concêntricos do estoicismo:

Es justamente porque los seres humanos viven mejor en su escala reducida que debemos defender no solamente el Estado sino el condado, la vida, la calle, la empresa, el oficio, la profesión, la familia, en tanto comunidad, en tanto círculos menos vastos del horizonte humano que con todo derecho constituyen esferas de interés moral (*apud* NUSSBAUM, 1997, p. 49-50).

Como vimos, com seu cosmopolitismo “enraizado”, Appiah defende a ideia de que é possível um cosmopolitismo moral que não seja incompatível com o “amor à pátria” que escolhemos viver. Assim, Appiah propõe um cosmopolitismo

essencialmente moral e não político, tanto que ele defende a existência de diversos Estados e não de um único grande Estado cosmopolita, bem como chega a dizer que a existência de diversos Estados liberais e democráticos – e não de nações¹² – é necessária para a variedade cultural que o cosmopolitismo celebra. Para Appiah, a celebração da diversidade cultural dentro e entre os Estados liberais e democráticos é uma das características do “cosmopolita patriota”, uma vez que esse respeita a diversidade cultural e pode amar também a sua pátria. Para o autor, o “cosmopolita patriota”, ao “amar sua pátria”, não está se comprometendo com uma “cultura nacional” – que homogeniza coercitivamente a variabilidade cultural dentro de um Estado –, mas sim com o Estado democrático e liberal que com sua “cultura política” reivindica o direito dos outros a viver em Estados democráticos aonde as pessoas possam ser livres para viver sua pluralidade étnica, religiosa, linguística e etc. Deste modo, o “patriota cosmopolita” é cosmopolita ao acreditar que os direitos de liberdade individual e de dignidade que levam a uma variabilidade cultural devem ser estendidos a todo o gênero humano, por sua vez, o “cosmopolita patriota” é

¹² Ora, Appiah distingue Estado de nação e diz que as nações nunca preexistem os Estados como o senso-comum pode pensar. Para Appiah, uma nação, numa definição frouxa, é uma “comunidade imaginada” de cultura, ou uma ancestralidade buscando expressão política, sendo que, as nações seriam arbitrárias e não importam intrinsecamente para a moralidade – embora possam importar para a moralidade, mas de um modo não intrínseco. Por sua vez, para o autor, posto que os seres humanos vivem em ordens políticas menores que a espécie, e posto que é no interior destas ordens políticas que as questões de direito público são discutidas e decididas, o fato de sermos concidadãos – membros de uma mesma ordem política (o Estado) – não é de modo algum arbitrário e importa moralmente de modo intrínseco. Assim, Appiah quer dizer que a nação não pode ser o fundamento da moralidade já que ela é arbitrária, enquanto que o Estado, por não ser arbitrário, pode fundamentar a moralidade. Assim, o autor acredita que o que deve importar moralmente não é a “cultura nacional”, mas sim, o Estado democrático e liberal, com sua “cultura política”. Deste modo, o autor tenta mostrar como o Estado não é arbitrário como a nação o é, tal qual como defendem alguns outros tipos de cosmopolitismo.

patriota por acreditar que os valores de liberdade individual e dignidade se realizam melhor em Estados liberais e democráticos – do que em um grande Estado cosmopolita – no qual as pessoas dos diferentes Estados podem amar sua pátria no sentido de amar a pátria porque ela é a encarnação dos princípios da liberdade individual e dignidade.

Enfim, Appiah critica aquele nacionalismo/patriotismo do final do século XIX e início do século XX, bem como critica todas as outras formas de nacionalismo e ainda aqueles patriotismos que na verdade podem ser sinônimos de nacionalismo. Em Appiah, o patriotismo que deve ser aceito é aquele que tem por fundamento o “amor a pátria” quando a pátria é a expressão dos princípios de liberdade individual e dignidade no Estado liberal e democrático. Por sua vez, o cosmopolitismo em Appiah se difere das outras formas de cosmopolitismo vistas nesse trabalho, pois Appiah iguala seu cosmopolitismo à doutrina liberal.

Considerações finais

Após ter observado alguns elementos sobre a origem e o desenvolvimento histórico do cosmopolitismo, do nacionalismo e do patriotismo, bem como ter visto as principais tendências do debate contemporâneo entre os mesmos, espero ter possibilitado um material útil para introduzir o debate. Além disso, foi possível observar como o nacionalismo/patriotismo do fim do século XIX e início do século XX foi bastante perigoso, pois era em geral chauvinista, tanto que os que se definem como patriotas hoje querem evitar a associação de suas teses àquele tipo de nacionalismo/patriotismo. Contudo, em relação ao diversos patriotismos de que tratamos, fica a questão: quais dos patriotismos dos dias atuais realmente eliminam a ameaça do chauvinismo? Essa resposta, sem dúvida, necessita de um estudo mais profundo, porém pode-se adiantar que o patriotismo de Rorty não fica longe desse problema.

Em relação ao cosmopolitismo, podemos notar que na sua acepção original, ele questiona moralmente e politicamente as divisões políticas e territoriais do que hoje se refere à pátria, Estado, nação. Vimos que no decorrer da história, o cosmopolitismo apresentou-se de várias maneiras – totalmente fiéis ou não – ao cosmopolitismo originário. O certo é que os ideais cosmopolitas, mesclados a doutrinas interacionistas e universalistas, conseguiram sobreviver, de um modo ou de outro, até nossos tempos. Assim, ficam em aberto as questões: algumas das teses cosmopolitas contemporâneas ainda preservam o sentido primordial do cosmopolitismo ou todas já lhe são demasiado distantes? Como isso ocorre? Quais das propostas cosmopolitas atuais são realmente uma boa opção? Contudo, deixamos algumas indicações como possível caminho de resposta para a última questão: no caso do cosmopolitismo de Habermas, por exemplo, embora talvez elaborado na melhor das intenções, tal tese tem seus problemas. Ora, nos dias de hoje supor um Estado mundial e ainda mais, algo como uma polícia mundial, como diz Gutmann, poderiam resultar em um governo tirânico e imperialista, que restringisse muito as liberdades humanas e colocasse em risco o multiculturalismo. Porém, as propostas de Nussbaum, Gutmann e Benhabib parecem trazer uma perspectiva mais realista que parece estar mais a caminho da construção de valores éticos mais nobres e aplicáveis.

Assim, espero ter contribuído para a divulgação e ensino do debate entre patriotas, nacionalistas e cosmopolitas, esperando que tal debate seja feito em vista de garantir a igualdade e liberdade humanas e afastar todas aquelas propostas que contenham ameaças de totalitarismos ou chauvinismos, embora isto possa não estar tão explícito.

Referências

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ALVES, G. *Trabalho e Mundialização do Capital*, 2 ed. Londrina: Práxis, 1999.
- BOBBIO, N. *Dicionário de política*. 5.ed. São Paulo: Editora UNB, 2000.
- CARVALHO de, M. E. A fronteira no direito e o direito sem fronteiras. In: Schüller, F.; Barcellos, A. M. (orgs.). *Fronteiras: arte e pensamento na época do multiculturalismo*. Porto Alegre: Sulina, 2006, p. 57-71.
- FARIAS, B. F. *A Globalização e o Estado cosmopolita: As antinomias de Jürgen Habermans*. São Paulo: Cortez, 2001.
- FRATESCHI, Y. Universalismo interativo e mentalidade alargada em Seyla Benhabib: apropriação e crítica de Hannah Arendt. *Ética*, Florianópolis. v. 13, n. 2, p. 363-385, jul./dez 2014.
- GEERTZ, C. *O saber local: Novos ensaios sobre antropologia interpretativa*. Tradução de Vera Mello Joscelyne. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- HOBBSBAWM, E. J. *Nações e Nacionalismo*. Tradução de Maria Celia Paoli e Anna Maria Quirino. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.
- KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: EDIÇÕES 70, 2007.
- MATOS, O. Metrópole e angústia: Cosmopolitismo e acomismo. In: Schüller, F.; Barcellos, A. M. (orgs.). *Fronteiras: arte e pensamento na época do multiculturalismo*. Porto Alegre: Sulina, 2006, p. 131-146
- NUSSBAUM, M. et al. *Cosmopolitas o patriotas*. Tradução de Guillermo Piro. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- SANTOS, B., de S.; NUNES, J. A. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In SANTOS, B. de S. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 25-44.
- SÊNECA. *A tranquilidade da alma. A vida retirada*. São Paulo: Escala, 2006.
- TAYLOR, C. *Multiculturalismo: Examinando a política do reconhecimento*. Tradução de Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget. (Original: Princeton University Press, 1994).



A SOCIEDADE DOS POVOS COMO SOLUÇÃO DOS CONFLITOS INTERNACIONAIS

Guilherme Pinto Ravazi¹

RESUMO

O objetivo deste artigo é estabelecer o estado de coisas do problema dos conflitos internacionais. Em seguida, apresentar o projeto iluminista de Kant n'A Paz Perpétua que propõe uma série de princípios para o estabelecimento de uma Federação da Paz. Por fim, expor o projeto de Rawls no *Direito dos Povos* como uma solução para os conflitos internacionais.

Palavras-chave: Ética Global. Pluralismo. Relações Internacionais.

THE SOCIETY OF PEOPLES AS A SOLUTION TO THE INTERNATIONAL CONFLICTS

ABSTRACT

The aim of this paper is to describe the state of affairs of the issue of international conflicts. Then I present Kant's Enlightenment project in *Perpetual Peace*, which proposes a series of principles for the establishment of a pacific federation. Finally, I present Rawls' project in *The Law of Peoples* as a solution to international conflicts.

Keywords: Global Ethics. Pluralism. International Affairs.

¹ Graduando em filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

Introdução

O conflito entre os povos é uma realidade que permeia toda história da humanidade. Não há registros de ocasião em que a paz reinasse soberana no mundo. O cenário das relações internacionais nos faz pensar que, ao menos entre povos, o conceito de justiça parece se adequar à concepção defendida pelo personagem Trasímaco na *República* de Platão segundo o qual “o justo é sempre a mesma coisa, a vantagem do mais forte” (*República* 339a). Na *República*, Sócrates refuta essa definição de justiça mostrando que a mesma é espúria, pois se a justiça é a vantagem do mais forte, então é justo que os fracos obedeçam aos mais fortes. No entanto, pode acontecer que as ordens dos mais fortes sejam desvantajosas tanto para os mais fracos como para si próprios. Desse modo, a concepção de justiça de Trasímaco se revela contraditória. No contexto global devemos ser como Sócrates: não podemos aceitar o modo como a justiça se configura no cenário político internacional, precisamos refletir sobre a política e a ética global com o intuito desenvolver uma teoria abrangente o suficiente para formar uma base sólida para medidas de regulamentação das relações entre os povos. É principalmente a partir de Kant, com a *Paz Perpétua*, que tentativas para suprir essa necessidade vêm sendo elaboradas.

O objetivo deste artigo é examinar uma destas propostas – a ideia de uma Sociedade dos Povos, tal como desenvolvida por John Rawls no *Direito dos Povos*. Seguindo o caminho já apontado por Kant de que a paz entre os povos só poderia ser alcançado por meio de um contrato social que tornasse possível, nas palavras de Kant, uma “federação da paz (*foedus pacificum*)”, Rawls propõe uma Sociedade dos Povos entendida como uma “utopia realista” fundamentada em preceitos do liberalismo político.

Este trabalho está dividido em três seções. Na primeira seção, apresentarei os principais problemas gerados pelo nosso sistema de política mundial justificando a necessidade de teorias filosóficas que apontem as vias políticas para estabelecer a paz. A segunda seção é um relato do projeto filosófico presente no livro *A Paz Perpétua* de Kant no qual o filósofo propõe um elenco de artigos que regulamentariam as relações internacionais com o objetivo de promover a paz entre as nações. Por fim, na terceira seção, apresentarei a proposta de Rawls que, de modo análogo à Kant, elabora uma teoria da justiça voltada para a política externa a fim de extinguir as causas dos conflitos entre os povos.

Os problemas das relações entre os povos

Segundo o último relatório do Instituto Internacional de Pesquisa em Paz de Estocolmo² (sigla em inglês: Sipri) no ano de 2012 havia 37 conflitos armados em andamento. Analisando os relatórios anteriores notamos que o número de conflitos oscila de modo imprevisível. Embora a ONU tenha adotado a Declaração Universal dos Direitos Humanos, os conflitos armados entre os povos continua sendo uma cruel realidade. Ironicamente, os elementos em jogo na maioria dos conflitos em andamento são mencionados pela Declaração, no artigo que determina que

Toda pessoa tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição.³

² Cf. <www.sipri.org>

³ Disponível em <http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm> (acesso em 15/09/14).

Dos conflitos em andamento, sete são motivados, por exemplo, por diferenças religiosas e/ou raciais. No Afeganistão o conflito se dá entre muçulmanos e não muçulmanos; na Nigéria, entre cristãos e muçulmanos; sunitas e xiitas no Iraque; judeus e muçulmanos em Israel; muçulmanos e não muçulmanos no Sudão; budistas e muçulmanos na Tailândia; Partido Comunista da China e budistas no Tibete.⁴ Não bastasse os conflitos armados por diferenças culturais, políticas e religiosas, convivemos com a economia global que funciona como um verdadeiro campo de batalha, no qual a competição pelo domínio econômico atinge níveis desumanos. Países com maior poder econômico dependem da pobreza dos países menos desenvolvidos para manter sua própria riqueza.⁵

Esse angustiante quadro dos conflitos internacionais necessita de uma atenção especial, tendo em vista que em tempos de globalização estamos cada vez mais interligados de modo que os eventos nunca são isolados. Episódios ocorridos no território de qualquer país produzem uma repercussão mundial. Assim, antes de analisarmos uma proposta de paz entre os povos parece fazer-se necessário compreender como funciona e como já funcionou o sistema político mundial. Segundo Nye (2009, p. 3), ao longo da história houve três formas básicas de política mundial – o *sistema imperial*, no qual um governo possui o controle da maior parte do mundo em que está em contato, como o Império Romano, por exemplo; o *sistema feudal*, no qual as obrigações políticas não são fixadas primariamente por limites territoriais, mas por meio de um sistema hierárquico, cujo exemplo é a Europa do século V d.C. até meados do século XII e por fim, há o *sistema anárquico de Estados*, em que estes são relativamente

coesos, mas sem um governo superior. Trataremos apenas este último, pois é o sistema em que nos encontramos.

Um dos fatores que contribui para haver tantos conflitos no sistema anárquico de Estados é o fato de que a legislação internacional não é observada pelos países do mesmo modo que pelos cidadãos em um sistema interno. Ou seja, num sistema interno aquele que infringe as leis do Estado sofre punições e sanções legais claramente estabelecidas pela constituição. Na política internacional, por outro lado, embora exista uma legislação estabelecida pela Organização das Nações Unidas, esta não possui o mesmo poder coercitivo nem produz o mesmo efeito que uma constituição de um sistema interno. Como a legislação internacional está baseada em sistemas legais concorrentes e, infelizmente, não há entre os Estados um sentimento de comunidade, os Estados mais poderosos tendem a fazer prevalecer sua vontade sob o perigo de usarem a força para esse fim. Embora saibamos que existem relações pacíficas e pactos de ajuda mútua na política mundial, a paz global que almejamos parece estar longe de ser atingida.

A Paz Perpétua de Kant

Um importante passo em direção a uma solução para o problema dos conflitos já foi dado há séculos pelo filósofo iluminista Immanuel Kant em seu livro *A Paz Perpétua*. O projeto filosófico da *Paz Perpétua* consistia em uma série de artigos divididos em “preliminares” e “definitivos”, cuja observância possibilitaria que o mundo alcançasse a paz entre as nações. Segundo Kant, a própria Natureza⁶ teria como finalidade proporcionar a harmonia entre os homens. No entanto, o caminho por ela planejado seria mais longo e doloroso,

⁴ Cf. Artigo disponível em <<http://super.abril.com.br/blogs/superlistas/7-conflitos-atuais-causados-por-diferencas-religiosas/>> (acesso em 15/09/14).

⁵ Essa questão é abordada por I. M. Young em sua obra *Responsability for Justice*.

⁶ Kant deixa bastante claro que não há nenhum aspecto religioso quando se refere à ‘Natureza’.

pois do “curso mecânico [da Natureza] transparece com evidência uma finalidade: através da discórdia dos homens, fazer surgir a harmonia, mesmo contra a sua vontade” (KANT, 2008, p. 23). Ele ressalta que esse plano de paz não implica um dever para a humanidade, ela ocorrerá quer queiram quer não:

Os homens, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e frequentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para sua realização, e, mesmo que conhecessem tal propósito, pouco lhes importaria. (KANT, 2004, p. 4).

Portanto, o projeto filosófico de Kant visa acelerar um processo natural.

Os artigos preliminares podem ser classificados como regras negativas, ou como afirma Gerhard (2005), “[...] condições que são impeditivos da paz.” A seguir apresento um resumo do conteúdo de cada um dos seis artigos preliminares.

O primeiro artigo postula que não é válido nenhum tratado de paz que se faça com o intuito de se preparar uma guerra futura. Pois, nesse caso não seria paz, mas simples armistício. O tratado de paz deve aniquilar qualquer possível causa para uma guerra futura.

O segundo artigo estabelece que nenhum Estado pode ser adquirido por outro, pois o Estado não é um patrimônio, mas uma sociedade de homens que são os únicos que possuem direito de mandar e dispor dele. Anexá-lo a outro Estado significa eliminá-lo.

No terceiro artigo, Kant observa que com um tratado de paz estabelecido os exércitos se tornariam inúteis, mas que acima de tudo sua permanência implicaria em uma constante tensão. Assim, este terceiro artigo estabelece que os exércitos permanentes devem desaparecer completamente com o tempo. A ameaça de uma guerra obriga os Estados a investirem em armamento, de modo

que o constante uso de dinheiro para fins belicosos pode ser mais opressivo do que uma guerra curta.

O quarto artigo determina que se evite emitir muitas dívidas exteriores, pois a impossibilidade de pagar tais dívidas pode servir de justificativa para o uso de força e eventualmente causar uma guerra.

O quinto artigo visa garantir a soberania dos Estados sobre questões internas. Logo, um Estado não deve interferir por meio da força na constituição e governo de outro. Se um Estado enfrenta uma luta interna, seria uma violação do direito do povo se um Estado estrangeiro interferisse nessa luta, isto colocaria em risco a autonomia de todos os Estados.

O sexto artigo chama a atenção para uma espécie de “ética” de guerra. Deve-se evitar o uso de envenenadores, assassinos, instigação à traição, etc. Os Estados devem evitar hostilidades que tornem impossível uma paz futura.

Mais afirmativos do que os artigos preliminares, os definitivos estabelecem a estrutura da federação dos Estados e seu funcionamento. A principal característica dos artigos definitivos é sua primazia pela preservação da autonomia de cada Estado. A paz se estabelece por um contrato entre Estados autônomos e justos:

1º Art. A *Constituição civil em cada Estado deve ser republicana*. – A Constituição civil de cada Estado deve ser republicana, porque é a única que deriva da ideia de contrato originário. Fundada nos princípios de liberdade e igualdade, a constituição republicana é a única que mantém a pureza de sua origem. Ela é a mais adequada para a paz perpétua porque em caso de ter que deliberar sobre entrar em guerra ou não, são os próprios membros da sociedade, isto é, os Estados, que deliberam sobre as questões que envolvem a guerra: os custos, a devastação e todas as outras consequências que uma guerra ocasiona. Portanto, é muito mais difícil decidir iniciar uma guerra a partir de uma

constituição republicana do que a partir de qualquer outra constituição na qual quem toma as decisões age como proprietário do Estado e não como membro.

2º Art. *O direito das gentes deve fundar-se numa federação de Estados livres.* – Neste artigo Kant defende que os Estados devem unir-se em uma federação de Estados. Pois, em escala maior, os Estados, fora do alcance de um elemento coercitivo, são como os homens em um estado de natureza, ou seja, pela simples coexistência causam danos uns aos outros. É preciso que os Estados unam-se em uma federação em vez de fundirem-se em um único Estado.⁷ Enquanto um Estado funciona numa relação de superior legislador, a federação conserva a autonomia de cada povo em legislar conforme sua própria vontade. A origem dessa federação seria a partir de um contrato social entre os Estados e não por meio da guerra que é, de acordo com Kant, o caminho “natural”:

O direito não se pode decidir por meio dela [da guerra] nem pelo seu resultado favorável, a vitória, e dado que pelo tratado de paz se põe fim a uma guerra determinada, mas não ao estado de guerra (possibilidade de encontrar um novo pretexto para a guerra, a qual também não se pode declarar como justa, porque em tal situação cada um é juiz dos seus próprios assuntos) (KANT, 2008, p. 17).

A federação não buscaria obter o poder do Estado, mas teria como objetivo apenas manter a paz interna do próprio Estado e entre os Estados, pois

(...) a razão, do trono do máximo poder legislativo moral, condena a guerra como via jurídica e faz, em contrapartida, do estado de paz um dever imediato, o qual não pode todavia estabelecer-se ou garantir-se sem um pacto entre os povos: - tem, pois, de existir uma federação de tipo especial, a que se pode dar o nome de federação da paz (*foedus pacificum*) (KANT, 2008, p. 18).

⁷ Um exemplo atual da aplicação deste artigo e do ideal da *Paz Perpétua* é a fundação da ONU em 24 de outubro de 1945.

3º Art. *O direito cosmopolita deve limitar-se às condições da hospitalidade universal.* – Neste artigo Kant defende que para complemento da paz perpétua é necessário observar um direito cosmopolita. Kant enfatiza que hospitalidade não é filantropia, e sim o direito de um estrangeiro não sofrer hostilidades quando estiver visitando outros territórios. Na verdade, segundo Kant, nenhum homem possui mais direito que outro de estar em determinado local da Terra. O direito de visita “assiste todos os homens para se apresentarem à sociedade, em virtude do direito da propriedade comum da superfície da Terra” (KANT, 2008, p. 20). Kant faz uma digressão histórica mostrando como a inospitalidade acaba levando à guerra. O complemento da paz perpétua só é possível por meio desse direito que proporciona uma aproximação entre os povos. É claro que Kant estava pensando também em facilitar o comércio, mas o direito à visita, mais do que isso, significa ser e ser tratado como cidadão em pleno gozo de direitos e deveres em qualquer lugar do planeta.

A Sociedade dos Povos de Rawls

Seguindo o exemplo de Kant n’A *Paz Perpétua*, Rawls desenvolve seu projeto filosófico em *O Direito dos Povos*. Ambos os filósofos pretendem estabelecer determinados princípios para regular as relações internacionais no intuito de garantir a paz. Neste sentido, pode-se dizer que o *foedus pacificum* de Kant funciona como modelo para o *Direito dos Povos*. A motivação para o *Direito dos Povos* é dado basicamente por duas ideias, como observa Feldens: “A primeira é que os grandes males da história da humanidade decorrem da injustiça política. A segunda é que esses males desaparecerão quando as principais formas de injustiça política forem eliminados por políticas sociais justas.” (FELDENS, 2010, p. 83).

Rawls estende sua teoria de justiça, interna ao Estado, para a realidade externa entendendo os povos como integrantes⁸ de uma Sociedade dos Povos. Em virtude disso, precisamos analisar conceitos desenvolvidos por Rawls em obras relacionadas à política interna para acompanhar o movimento de ampliação de sua teoria da justiça.

O ‘pluralismo razoável’ é o principal conceito no *Direito dos Povos*. Entretanto, antes de desenvolver esta ideia é necessário retomar a relação entre dois conceitos importantes na teoria da justiça de Rawls o ‘racional’ e o ‘razoável’. Para Rawls, estes conceitos são distintos, porém complementares. Por exemplo, em uma negociação a proposta de uma das partes pode ser perfeitamente racional, mas implica que seja também razoável. Uma determinada medida política ou mesmo uma ação da vida cotidiana por ser efetuada racionalmente não possui sua moralidade assegurada. Por esse motivo é necessário outro elemento que garanta a justiça dessas relações. Para Rawls esse elemento seria o ‘razoável’. Ele não oferece uma definição explícita para o termo, limita-se a dizer que tal conceito “é tido como uma ideia moral básica e intuitiva; pode ser aplicado a pessoas, a suas decisões e ações, bem como a princípios e padrões, a doutrinas abrangentes” (RAWLS, 2003, p. 116). O ‘razoável’ funciona como um regulador do ‘racional’ de modo que o benefício gerado por uma determinada medida seja o mais simétrico possível entre as partes envolvidas. Neste sentido o pluralismo razoável consiste “[n]o fato de que numa sociedade democrática moderna os cidadãos afirmam doutrinas abrangentes diferentes, ou até incomensuráveis e irreconciliáveis, embora razoáveis, à luz das quais entendem suas concepções do bem.” (RAWLS, 2003, p. 118).

⁸ Em sua teoria ideal, Rawls admite, como integrante da Sociedade dos Povos apenas sociedades democráticas liberais. Em um segundo momento, sociedades não liberais também são permitidas desde que sejam ‘decentes’. Sobre este último conceito verifique *Direito dos Povos*, p. 82.

Como já foi dito, Rawls fundamenta sua Sociedade dos Povos, sua política externa, a partir de conceitos de sua teoria política interna. Desse modo o equivalente do pluralismo razoável seria “a diversidade entre povos, com suas diferentes culturas e tradições de pensamento, tanto religiosas como não-religiosas” (RAWLS, 2001, p. 15). O autor classifica o Direito dos Povos como uma ‘utopia realista’. Segundo ele, para que a filosofia política seja realista e utópica é preciso compreender os limites da possibilidade prática. No entanto, esses limites não são dados somente por aquilo que já existe aqui e agora, pois nos é possível mudar as instituições políticas e sociais do modo que julgarmos melhor. Deste modo, o mundo que almejamos pode existir de fato. Neste sentido, o pluralismo razoável exerce um papel fundamental, pois estabelece os limites do que é possível a partir de critérios que contribuem para que a sociedade se torne mais justa e livre.

Para elaborar os princípios da constituição de uma sociedade Rawls sugere que deveríamos fazê-lo a partir de uma ‘posição original’ que é uma situação puramente hipotética, a qual constitui o cenário ideal para que os princípios de justiça sejam definidos de modo razoável e equitativo. Rawls defende que a justiça não deve ser influenciada por nenhuma circunstância arbitrária, como por exemplo, habilidades naturais, sorte, condição social, etc. Se esses elementos fossem levados em conta, os princípios de justiça a serem escolhidos, mesmo que racionais, não preencheriam a exigência de razoabilidade. Como ilustra Rawls, “se somos ricos, ou pobres, não podemos esperar que todos os outros aceitem uma estrutura básica que favoreça os ricos, ou os pobres, simplesmente por essa razão” (RAWLS, 2003, p. 25). Neste sentido, a posição original funciona como um mecanismo de restrição para as razões de adotar-se um princípio ou de abandoná-lo. Assim, todo conhecimento dos aspectos contingentes relacionados aos agentes formuladores dos princípios de justiça devem ser eliminados. Rawls

denomina esta situação de ‘véu de ignorância’, isto é, aqueles que determinam os princípios de justiça desconhecem sua posição social, etnia, sexo, etc. Deste modo, os princípios escolhidos serão os mais justos e equitativos, pois desconhecendo as contingências de suas vidas os legisladores escolheriam princípios benéficos para qualquer pessoa em qualquer posição.

Para os fins da Sociedade dos Povos, Rawls utiliza a posição original em dois níveis. No primeiro, como modelo de representação para as sociedades liberais. Isto é, modela, para a regulamentação da estrutura básica da sociedade, aquilo que consideramos como condições justas e razoáveis para os representantes de cidadãos livres, iguais, razoáveis e racionais. Rawls aponta cinco características que considera essenciais:

(1) a posição original modela as partes como representando os cidadãos imparcialmente; (2) ela os modela como racionais, e (3) ela os modela selecionando, dentre os princípios de justiça disponíveis, aqueles que se aplicam ao sujeito adequado, que é neste caso, a estrutura básica. Além disso, (4) as partes são modeladas como fazendo essas seleções pelas razões adequadas, e (5) como selecionando por razões relacionadas com os interesses fundamentais dos cidadãos como razoáveis e racionais (RAWLS, 2001, p. 39).

No segundo nível, a posição original é usada mais uma vez, porém estendendo-se para o Direito dos Povos. Neste nível, em vez dos cidadãos livres, iguais, razoáveis e racionais os representantes representam os povos liberais. Aqui, o ‘véu de ignorância’ cobre as contingências dos povos, como por exemplo, a extensão de seu território, a população, recursos naturais, poder econômico, etc. Dito isto, é preciso verificar se as cinco características básicas apontadas por Rawls como essenciais no caso interno possuem correlatos no caso externo:

Os representantes do povo são (1) razoável e justamente situados como livres e iguais e os povos são (2) modelados como racionais. Também os seus representantes estão (3) deliberando a respeito do tema correto, neste caso o conteúdo do Direito dos Povos. [...] Além disso, (4) As suas deliberações prosseguem em termos das razões certas (como restritas por um véu de ignorância). Finalmente, a seleção de princípios para o Direito dos Povos baseia-se (5) nos interesses fundamentais de um povo, dados, nesse caso, por uma concepção liberal de justiça. (RAWLS, 2001, p. 43)

Rawls é bastante cuidadoso em sua teoria, no sentido de fornecer para cada elemento da política interna um correspondente externo. Esse é um dos motivos para usar o termo ‘povo’ no lugar de ‘Estado’. Apesar de racional, o ‘Estado’ é estritamente político administrativo. O conceito de ‘povo’, por outro lado, possui um caráter moral que o torna sensível ao critério de razoabilidade. Neste sentido, é viável que os povos, na sociedade internacional, ocupem a mesma posição que os cidadãos na política interna.

Rawls, assim como Kant, pensa que um governo mundial é inviável. Apesar de ser composta apenas por sociedades democráticas liberais e de adotar princípios de igualdade entre os povos que possibilitam associações e federações entre eles, a Sociedade dos Povos não deverá formar um Estado mundial, pois este “seria um despotismo global ou, então, governaria um império frágil, dilacerado pela guerra civil frequente, quando várias regiões e povos tentassem conquistar liberdade e autonomia políticas.” (RAWLS, 2001, p. 46).

No entanto, o Direito dos Povos possui autoridade de julgar muitos tipos de organizações que são responsáveis por regulamentar as relações de cooperação e o cumprimento dos direitos estabelecidos. Essas organizações, tal como a ONU, podem ser autorizadas a “expressar para a sociedade de povos bem ordenados a sua condenação de instituições nacionais injustas em outros países e esclarecer casos de violação dos direitos humanos” (RAWLS, 2001, p. 47). Em alguns casos, poderá até usar sanções econômicas e intervenção militar para corrigi-los. É

importante ressaltar que estes casos devem ser mediados por organizações cujo poder é concedido pelo Direito dos Povos. Quem efetua a correção não é um povo específico, mas um órgão regulador.

Embora reconheça que alguns necessitem de qualificação e que outros sejam supérfluos em sociedades bem ordenadas, Rawls considera que os seguintes princípios constituem a ‘carta básica’ do Direito dos Povos:

1. Os povos são livres e independentes, e sua liberdade e independência devem ser respeitadas por outros povos.
2. Os povos devem observar tratados e compromissos.
3. Os povos são iguais e são partes em acordos que os obrigam.
4. Os povos sujeitam-se ao dever de não intervenção.
5. Os povos têm direito de autodefesa, mas nenhum direito de instigar a guerra por outras razões que não a autodefesa.
6. Os povos devem honrar os direitos humanos.
7. Os povos devem observar certas restrições especificadas na conduta da guerra.
8. Os povos têm o dever de assistir a outros povos vivendo sob condições desfavoráveis que os impeçam de ter um regime político e social justo e decente. (RAWLS, 2001, p. 48).

Apesar de pressupor alguns ideais morais, os princípios de justiça de Rawls são moralmente neutros no que diz respeito à concepção de ‘bem’. Aliás, tanto Kant quanto Rawls repudiam teorias da justiça que se fundamentam em alguma concepção do bem. Ainda assim, uma teoria moralmente neutra não escapa da discussão sobre o bem; por mais abrangente que seja a teoria da justiça de Rawls, a lacuna deixada pelo conceito de ‘bem’ possibilita o debate, tanto entre concepções concorrentes acerca do bem, quanto o debate sobre a própria justiça. Todavia, o que deve ser apreciado em Rawls é seu esforço em elaborar uma teoria a nível internacional visando uma aplicabilidade real para o cumprimento do plano de uma sociedade global pacífica.

Conclusão

Tentei mostrar neste artigo o estado de coisas dos conflitos internacionais e que um dos seus principais fatores se deve a falta de efetividade da legislação internacional que possui pouco poder coercitivo para com as nações poderosas. A solução para o problema foi ensaiada no projeto iluminista da *Paz Perpétua* de Kant, segundo o qual, o seguimento dos artigos propostos criaria um sentimento de comunidade global e de ajuda mútua, possibilitando uma verdadeira federação da paz. Retomado por Rawls, este projeto tornou-se uma “utopia realista”, ou seja, uma sociedade desejável que pode ser realizada de fato. A realização desta sociedade é do interesse de todos os povos, mas para que isto aconteça será preciso mudanças profundas, principalmente relacionadas às paixões humanas.

Referências

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Col. Os Pensadores.

FELDENS, G. O “direito dos povos”: um ideal de justiça para ser aspirado por todas as sociedades. *Griot – Revista de Filosofia*. Amargosa, v. 2, n. 2, dez. 2010.

GERHARDT, L. M. À Paz Perpétua, de Immanuel Kant. *Educação*. Porto Alegre, ano XXVIII, n. 1 (55), p. 143-154, jan./abr. 2005.

KANT, I. *A Paz Perpétua*: um projeto filosófico. Trad. Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

_____. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NYE, J. S. *Cooperação e Conflito nas Relações Internacionais*. São Paulo: Editora Gente, 2009.

PLATÃO. *A República*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

RAWLS, J. *Justiça como equidade*: uma reformulação. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *O Direito dos Povos*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.



DIREITOS HUMANOS E A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE NO ATUAL PARADIGMA CULTURAL

José Vicente Batista Wociechoski¹

RESUMO

Este artigo tem por objetivo pontuar questões relevantes da atualidade, assim como os desafios enfrentados num mundo globalizado. Num primeiro momento, será analisada a trajetória dos direitos humanos, passando-se pelo crivo da cultura e assim evidenciando os contrastes no cenário multicultural. O movimento seguinte será direcionado à questão identitária, numa abordagem de reconfiguração da teia social decorrente do surgimento do pensamento liberal, explicitando a insuficiência de uma política multicultural no trato das diferenças. Na terceira etapa, será desenvolvida uma noção de transculturalismo como uma via de possível reajuste na concepção das relações sociais por estar em melhor conformidade com a realidade em que vivemos; desse modo, propondo um diálogo mais transparente com os direitos humanos, voltando-se com um olhar mais inclusivo frente às diferenças.

Palavras chave: Direitos humanos. Multiculturalismo. Identidade. Transculturalismo.

HUMAN RIGHTS AND THE FORMATION OF IDENTITY IN THE CURRENT CULTURAL PARADIGM

ABSTRACT

This article aims at highlighting relevant contemporary issues and challenges in a globalized world. At first, I will study the human rights trajectory by examining the culture and thus underlining the contrasts in the multicultural scenario. Secondly, I will raise the issue of identity through an approach of social web

¹ Aluno de graduação do curso de Bacharelado em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

reconfiguration originating from the emergence of liberal thought, drawing attention to insufficient multicultural policies to effectively deal with differences. Next, I will present a notion of transculturalism as a route to possible adjustments in the design of social relations to better comply with the reality in which we live. Hence, I propose a more transparent dialogue with human rights to the promotion of a more inclusive approach towards cultural differences.

Keywords: Human Rights. Multiculturalism. Identity. Transculturalism.

Não quero que a minha casa seja cercada de muros por todos os lados, nem que as minhas janelas sejam tapadas. Quero que as culturas de todas as terras sejam sopradas para dentro da minha casa, o mais livremente possível. Mas recuso-me a ser desapossado da minha por qualquer outra.

Mahatma Gandhi

Introdução

A diversidade cultural certamente não é privilégio da modernidade, mas a discussão sobre a sua problemática é assunto bastante atual. Poderíamos considerar o ser humano, em certo sentido, como o resultado de uma cultura em que foi socializado; bem como toda a sua carga de crenças, conhecimentos, costumes, leis e moral. Desta perspectiva, reconhecemos diferenças fundamentais e que culminam no que hoje chamamos de “multiculturalismo”, área onde várias culturas dividem espaços territoriais comuns. Como resultado de uma grande aceleração do desenvolvimento tecnológico, econômico, comercial, entre outros fatores, o multiculturalismo enfrenta muitos problemas ligados à questão dos direitos humanos, políticos, sociais, econômicos e de identidade.

Com os conflitos gerados pelos encontros explosivos entre diferentes nações, há reconhecidamente o surgimento de uma preocupação em formalizar possíveis acordos de paz. A erupção das Grandes Guerras foi um marco na

história da humanidade para uma significativa tomada de consciência em prol de alguma intervenção externa aos próprios Estados. A inspiração da Carta² baseada nos direitos humanos pela Organização das Nações Unidas em 1948 dá ênfase à pretensão de universalização dos direitos humanos em vista daqueles desastrosos eventos. Surge então, como coloca Norberto Bobbio, “a era dos direitos”, quando a soma de diversos fatores, como o “choque de culturas” e religiões, o processo de globalização, o crescimento da industrialização e os novos valores que surgem da complexa teia social, reorganizam as relações. O grande impasse frente ao já declarado está na efetivação dos direitos e em sua garantia de cumprimento, pois é ainda recorrente a sua violação. Faz-se necessária, portanto, a participação das diferentes áreas no cenário atual para rastrear as lacunas defectivas, desde a perspectiva social e jurídica até a política.

Considerando a contiguidade do surgimento do Estado liberal e do fenômeno multicultural, vemos que a busca por uma individualidade, bem como pela valorização da realização pessoal e da construção de uma identidade, são elementos que tomaram força e alcance a nível global. No entanto, ainda há um significativo sentimento de inferioridade relativamente a algumas classes sociais, de pertença ideológica, sectarismo, e que dificulta muito o diálogo com as diferenças, se pretendem nortear-se pela igualdade e pela dignidade humana, como indivíduos que compartilham a mesma natureza enquanto espécie. Diante disso, a construção da identidade está imersa em um mar de diversidades de todos os tipos, e não seria prudente desconsiderar que a nossa própria medida de ser é reportada ou, pelo menos, está ligada de alguma maneira ao outro. A

² A inspiração da Declaração, como temos hoje, remonta historicamente aos *Bill of rights* das colônias inglesas (1689) e americanas (1776). Posteriormente surgiria na França a *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*, votada em assembleia em 1789, que pela primeira vez proporia “liberdade e igualdade nos direitos de todos os homens”. Cf. (BOBBIO. 1998, p. 353).

construção do *self* é um processo dialógico que depende da diferença. Sendo as coisas assim, o multiculturalismo enquanto fenômeno mundial, precisa estudar as maneiras de atenuar os conflitos, de gerir as relações que ferem ou mesmo desafiam os direitos individuais. Para isso, um diálogo com os direitos humanos torna-se indispensável.

Uma cultura de direitos

O conceito de *cultura* é mais bem desenvolvido primeiramente no interior da sociologia e da antropologia, – as quais podem ter se antecipado, – sobre a filosofia, na consideração desta problemática. Uma das primeiras vezes em que este conceito é trazido à cena é, através dos estudos realizados pelo antropólogo Edward Burnett Tylor (1832-1917), no trabalho *“Primitive Culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom”* (1871). Para Tylor:

Cultura ou civilização, tomada em seu amplo sentido etnográfico, é todo o complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade. A condição da cultura entre as diversas sociedades humanas está tão distante quanto capaz de ser investigada em princípios gerais, é um assunto apto para o estudo de leis do pensamento e da ação humana. (TYLOR, 1871, p. 1, tradução nossa).

A elaboração desse conceito é também uma fusão do termo germânico *kultur*, que segundo Tylor representa todos os aspectos espirituais de uma comunidade, e do termo francês *civilization*, que seria a medida de feitos materiais conquistados por um povo. Assim, a relação de um indivíduo com sua comunidade é o que em certo sentido constitui aquele ambiente onde seus gostos, desejos e opiniões fazem sentido e que, do mesmo modo, colaboram para a formação de sua identidade.

Hoje, os grandes impasses vividos pelo fenômeno do multiculturalismo em todo o mundo estão grandemente relacionados aos encontros, por vezes significativamente contrastantes, entre diferentes culturas, o que dificulta em muito o diálogo de valores de uma para com a outra. O que poderia ser uma contribuição de enriquecimento para um cenário de diversidade é, na verdade, um desafio para estabelecer relações de convivência e vizinhança. Isso é válido não só para o âmbito nacional, no qual um território abriga várias culturas, mas mesmo a nível global. De fato, seria plausível pensar que podemos rastrear uma classe de valores morais que são minimamente compartilhados por todas as culturas e que podem constituir, portanto, o elo que viesse tornar a diversidade menos agressiva. Geralmente, no entanto, outros fatores secundários, que se referem à carga hereditária que cada cultura desenvolve, sucumbem aos primeiros. Novamente, o senso de que partilhemos a mesma natureza humana, de que somos, apesar de diferentes, muito parecidos em vários aspectos, mesmo naqueles em que a cada cultura compete acreditar que o seu modo de agir é o melhor, é o que nos torna semelhantes aos outros. No entanto, fato é que não nos comportamos assim frente àquilo que não condiz com as nossas próprias aspirações e concepções.

Levando-se em conta o cenário multicultural, a questão da relação entre a cultura e a identidade tem sido muito discutida. Somos o resultado daquilo que vivemos. Isso é desde muito cedo incentivado, a começar por nosso círculo menor de familiares, que por sua vez participa de um círculo maior na sociedade, onde os limites já estão difusos aos muitos costumes de muitos lugares. O que deve ficar explícito é que, ao falarmos de identidade, no momento atual, não nos damos conta de que isso não está somente ligado a um contexto etnográfico particular, como muito se acredita. Ao contrário, existe um intercâmbio com o que há de mais extravagante aos nossos olhos habituados a uma forte tendência

monocultural herdada pelo sistema liberal. De um modo geral, podemos dizer que o fenômeno da globalização é o fator preponderante que colabora para essa aproximação entre os povos e, junto consigo, traz a dificuldade de uma convivência pacífica.

É nesse sentido que uma discussão sobre o multiculturalismo e a identidade participa também da questão dos direitos humanos. Trata-se aqui da dificuldade em se estabelecer os limites entre o que pode ser dito “cultural” e aquilo que acreditamos ser um extrapolamento da imagem de respeito e dignidade que pertence a todo ser humano. Diante da história da humanidade, vemos que as poucas vezes em que esforços foram feitos em direção a uma defesa dos direitos, em um sentido positivo, remetem-nos àquelas situações em que a vida dos seres humanos esteve sob ameaça, e em que muitas de fato se perderam. Apenas para rastreamos os grandes eventos catastróficos, como foram as duas Grandes Guerras, por exemplo, ou no que toca às grandes revoluções, o que esses acontecimentos nos deixaram foi um rastro de sangue. Mas não somente isso: a desconsideração pelo que mais tarde vieram a ser os Direitos Humanos, com validade presumível a qualquer indivíduo. A repercussão de tais atrocidades forçou os órgãos internacionais a tomarem decisões urgentes em defesa dos Direitos Humanos, sobretudo após a Segunda Guerra Mundial³.

³ Conforme Bobbio, “no dia 1.º de janeiro de 1942, os Governos signatários da Declaração das Nações Unidas disseram-se convencidos de que uma vitória completa sobre seus inimigos era ‘essencial para defender a vida, a liberdade, a independência e a liberdade religiosa, assim como para conservar os Direitos Humanos e a justiça nos próprios países e nas outras nações’ Um pouco mais tarde, a 26 de junho de 1945, em São Francisco, os redatores da Carta das Nações Unidas retomaram, entre os fins das Nações Unidas (ONU), o de ‘conseguir a cooperação internacional na solução dos problemas internacionais de caráter econômico, social e cultural ou humanitário, e o de promover e encorajar o respeito pelos Direitos Humanos e pelas liberdades fundamentais para todos sem distinção de raça, de sexo, de língua ou de religião’ e introduziram no Estatuto da mesma Organização dois artigos (artigos 55 e 56), segundo os quais ‘os membros se empenham a agir coletiva ou singularmente em cooperação

O surgimento dos direitos do indivíduo é um marco da era moderna, e a elaboração da Declaração Universal dos Direitos Humanos pela ONU é, sem dúvida, o documento que mais influenciou e amplamente abrange a preocupação com os direitos do ser humano a nível internacional. Com o surgimento da Carta de 10 de dezembro de 1948, há ainda uma preocupação com direitos individuais que se estendem a todos os membros da comunidade humana igualmente. Os direitos estabelecidos na Declaração, embora frequentemente violados, são hoje em dia amplamente conhecidos: à vida, à liberdade, à segurança pessoal; o direito de não ser torturado nem escravizado; de não ser detido ou exilado arbitrariamente; o direito à igualdade jurídica e à proteção contra a discriminação; a um julgamento justo; às liberdades de pensamento, expressão, religião, locomoção e reunião; à participação na política e na vida cultural da comunidade; à educação, ao trabalho e ao repouso; a um nível adequado de vida e a uma série de outras necessidades naturais, sentidas por todos e intuídas como direitos próprios por qualquer cidadão consciente⁴. Como coloca Norberto Bobbio, o grande problema dos direitos humanos, hoje, está em conseguir uma efetivação do seu cumprimento, através de meios políticos que venham a ser suficientes para garantir a sua validade: “O problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de *justificá-los*, mas o de *protegê-los*. Trata-se de um problema não filosófico, mas político” (BOBBIO, 2004, p. 23).

As frequentes violações aos Direitos Humanos, inclusive por aqueles países que assinaram a carta da Declaração, mostram que seu caráter ético normativo ainda não é alcançado plenamente. Entretanto, a necessidade de se manter tal documento representa a preocupação em relação ao caráter de respeito dirigido

com a organização...’, a fim de ‘promover o respeito e a observância universal dos Direitos Humanos e das liberdades fundamentais para todos, sem distinção de raça, sexo, língua ou religião’”. (BOBBIO, 1998, p. 355-6).

⁴ Para maiores informações *vide* Declaração Universal dos Direitos Humanos em anexo.

aos seres humanos, que sinaliza essa situação desconfortável e também a possibilidade de uma atuação em conjunto com a lei. Podemos também perceber que, historicamente, este é um ponto importante para o nível de consciência que se deseja atingir, pois notamos assim o tipo de compreensão que já é possível (ou não) almejar para uma democracia a nível global, bem como quais podem ser os valores fundamentais que podem ser comuns à comunidade humana. Poderíamos assumir que já está posto como devemos nos guiar a fim de estar em acordo com o estabelecido. Mas é preciso considerar o caráter recomendatório que a referida Carta possui, e seria muito esperar que um documento pusesse fim, de uma vez por todas, aos conflitos das gentes. Ela é antes de tudo uma inspiração de uma meta, um caminho que precisa ser trilhado por todos em cada Estado. A necessidade de seu apelo normativo pode ser paliativa, em certo sentido, mas por ora cabível, dada a situação das coisas.

No entanto, é claro que a pretendida universalização dos direitos humanos precisa ser reconhecida por todos os Estados ou Nações para que se possa então intervir em escala internacional em seu favor. Ressalte-se que apenas a incorporação da Declaração a nível constitucional em cada Nação torna o reconhecimento dos direitos humanos válidos no interior da mesma. Se alguma Nação não a incorpora, será continuamente muito difícil falarmos em Direitos Humanos que sejam reconhecidamente universais, na medida em que essa condição requer que todos participem do consenso.

Agora, por consequência da complexidade social em que estamos vivendo, não podemos deixar de considerar que muitos dos direitos que temos hoje custaram caro a alguns em momentos anteriores da história. E, do mesmo modo, não devemos esquecer que a constante reconfiguração do cenário social faz com que novas exigências sejam criadas, o que implica novos direitos, os quais precisam então acompanhar o desenvolvimento a que estamos lançados.

Segundo Bobbio, vivemos a “era dos direitos”, em que a cada instante novos direitos estão surgindo e os que já existem precisam lutar para continuar existindo: – “Prova disso é que as exigências de direitos sociais tornaram-se tanto mais numerosas quanto mais rápida e profunda foi a transformação da sociedade” (BOBBIO, 2004, p. 70). Como se pode intuir, hoje temos direitos que talvez nem sonhavam os antigos jusnaturalistas, pois é justamente o processo histórico pelo qual a humanidade passa que produz classes inteiramente novas de direitos os mais variados:

Para darmos um exemplo de grande atualidade, a exigência de uma maior proteção dos velhos jamais teria podido nascer se não tivesse ocorrido o aumento não só do número de velhos, mas também de sua longevidade, dois efeitos de modificações ocorridas nas relações sociais e resultantes dos progressos da medicina. E o que dizer dos movimentos ecológicos e das exigências de uma maior proteção da natureza, proteção que implica a proibição do abuso ou do mau uso dos recursos naturais, ainda que os homens não possam deixar de usá-los? De resto, também a esfera de direitos de liberdade foi se modificando e se ampliando, em função de inovações técnicas no campo da transmissão e difusão das ideias e das imagens e do possível abuso que se pode fazer dessas inovações, algo inconcebível quando o próprio uso não era possível ou era tecnicamente difícil. (BOBBIO, 2004, p. 71).

Diante disso, podemos dizer que no seio da reflexão, assim como na filosofia, talvez o problema não tenha se esgotado, ainda que o modo teórico como se expõem os elementos de reflexão a respeito do que são direitos humanos a um nível mínimo para todos pareça já ter conseguido uma pontuação razoável atualmente. Contudo, deve-se enfatizar que, na prática, nas nossas vivências, frequentemente somos invadidos por noticiários, por situações que presenciamos e até mesmo algumas delas que se passam conosco, que evidenciam o contrário. Sabemos que muito trabalho tem ainda de ser feito a fim de equilibrar as nossas relações com os outros e com a sociedade. Seria,

portanto, desejável que também participassem dessa matéria de discussão as demais áreas do saber, pois poderiam contribuir para equipar as demais colaborativamente, com os dados de sua investigação, na política, na sociologia, na filosofia, na economia, psicologia. A complexidade deve levar em conta todos os aspectos que a compõe.

Multiculturalismo: um projeto da modernidade

A era moderna trouxe consigo significativas mudanças para o contexto social, sobretudo no que toca ao entendimento das relações de direitos e deveres por parte dos indivíduos e do Estado. Ocorre aqui uma transferência de novas liberdades positivas e outros poderes civis são conferidos a cada membro. Não mais somente o cidadão deve mostrar suas obrigações para com o Estado, mas agora este passa a reconhecer e conferir uma nova porção de entidades políticas. Podemos perceber uma inversão no modelo de soberania, que deixa de ser descendente para ser ascendente, surgindo do povo que proclama o empreendimento da modernidade com o exercício da individualidade.

Desde o surgimento do modelo liberal em meados do século XX, o mundo conheceu a força do sistema que preconiza a luta pelas liberdades individuais bem como a defesa de concepções da boa vida em caráter singular. Com a interferência mínima do Estado maior nas aspirações pessoais, que se movem frente ao cenário multicultural em pleno advento, as cisões parecem ser cada vez mais inevitáveis. São conhecidas as máximas defendidas pelo modelo liberal, tais como a igualdade de direitos e de justiça. Contudo, não se pode esperar que tais intuições possam ter um valor equânime e indiferenciado às flutuantes referências que cada agente político adota. Essa característica é peculiar, e poderíamos inferir que é uma resultante da própria configuração de distribuição das liberdades individuais pelo sistema. Uma grande motivação nesta era é a

busca pela individualidade e pela aquisição de maiores garantias de uma vida segura em direção à realização pessoal.

O papel dos direitos é, portanto, fundamental para a composição desse cenário de felicidade; afinal, é preciso ter em conta a legalidade e a legitimidade dos mesmos. É também notória a diversidade de direitos que se desenvolveram com o fenômeno multicultural. Podemos perceber que existem grupos definidos de indivíduos que precisam de uma atenção diferenciada, muitas vezes por configurar uma minoria social ou, ainda, por ser alvo de preconceito e discriminação, entre outros exemplos que podemos perseguir. Fica evidente o modo como os direitos tocam sujeitos concretos no mundo. O “Estado de direitos” como se tem hoje é, sem dúvida, uma conquista para a humanidade como um todo.

Chamamos “Estado de direito” os Estados onde funciona regularmente um sistema de garantias dos direitos do homem: no mundo, existem Estados de direito e Estados não de direito. Não há dúvida que os cidadãos que têm mais necessidade de proteção internacional são os cidadãos dos Estados não de direito. (BOBBIO, 2004, p. 40).

Seria difícil imaginar quais possíveis rotas ainda poderiam ter sido tomadas e que progressos poderiam ter sido conseguidos em favor de uma maior democracia, se não houvesse uma inspiração diretora de base ética nos direitos humanos. A qualidade democrática que assume o “Estado de direitos” demonstra a conquista de um novo episódio em direção a uma maior atenção, por parte do Estado, pelos cidadãos que detêm maior autonomia e respaldo legal. Isso é evidente quando a incorporação daquele estado “de direito”, se dá a nível institucional pelo sistema político em vigor; sobretudo, observamos essa transferência no modelo liberal. Nesse ponto, seria desejável que pudesse ser de

interesse de todas as Nações adicionarem ao seu corpo constitucional os impressos direitos que já se conquistaram.

O senso de respeito merecido por cada ser humano é o traço dominante na inauguração do sujeito-indivíduo da modernidade. O comprometimento com os direitos humanos demonstra que é preciso aplainar os membros da comunidade humana à mesma escala, no sentido de que nenhum pode ter prioridades ou maior valor perante os outros em geral – exceto naqueles casos em que é preciso intervir por aqueles que têm suas condições de zelo pela vida e pela dignidade feridas, em contextos onde de fato estão inferiorizados diante dos demais. Conforme Bobbio:

Direitos do homem, democracia e paz são três momentos necessários do mesmo movimento histórico: sem direitos do homem reconhecidos e efetivamente protegidos não existe democracia, sem democracia não existe condições mínimas para a solução pacífica dos conflitos que surgem entre os indivíduos, entre grupos e entre grandes coletividades tradicionalmente indóceis e tendencialmente autocráticas que são os Estados, apesar de serem democráticas com os próprios cidadãos. (BOBBIO, 2004, p. 203)

Como muitos asseguram, talvez o multiculturalismo seja o grande desafio aos direitos humanos, sendo as identidades e as culturas difíceis de serem conciliadas. A demanda enfrentada muitas vezes por um senso de coletividade desarticulada gera comportamentos que fazem as pessoas não perceberem aquilo que as torna semelhantes e acentuarem o olhar pelo que mais destoa das suas próprias particularidades. Isso parece estar em um nível de investigação psicológica mais profunda, que por ora não convém explorarmos; mas podemos identificar alguns aspectos desse comportamento tal como nos relata Charles Taylor, através de sua política do reconhecimento. As crises que se estendem pela contemporaneidade são resultado em grande parte dos conflitos sectários, étnicos, religiosos e políticos dos mais variados tipos. O que esses episódios têm

em comum em sua base é a formação de que cada indivíduo se reveste, assumindo para si os componentes que o localizam em determinado grupo, cultura, sociedade, ou seja, que o tornam aceitável perante alguns semelhantes. Isso é uma condição bastante “natural” para a espécie humana no sentido de que fazer parte de um círculo de relações com os demais é manifestado desde cedo; somos seres sociáveis na mesma proporção que políticos – e tomara nossa razão possa acompanhar essa condição. O que nos diz Taylor é justamente que, para compreender alguns problemas sociais tais como têm se mostrado, é preciso retroceder ao ponto onde a medida da humanidade está antes do que possa ser “cultural”. Isso não significa que antes da era moderna as pessoas não tivessem identidade ou uma preocupação com o reconhecimento. Acontece que essas relações não contavam com a complexidade que encontramos no cenário atual, ou mesmo, nas palavras de Taylor, “não eram suficientemente problemáticas...” (TAYLOR, 1994 p. 55). A política do reconhecimento busca demonstrar como o nosso molde individual a partir da diferença, ou seja, a nossa constituição de personalidade e tudo o mais que possa ser expressão singular, está necessariamente relacionado aos outros, a ponto de sermos grandemente determinados pelo crivo dos demais. O outro é um agente fundamental para que eu possa ter a medida dos meus desejos, bem como de minhas ações e perspectivas.

De um lado, temos que o modo político como a sociedade ocidental se constitui, em sua origem anglo-saxônica, está vinculado à busca da individualidade em que é possível a construção do *self* sem qualquer referência a um diálogo com o outro, de forma autônoma. Isso implicaria dizer que o sujeito é concebido como ser racional e que independentemente poderia ser agente de sua realização sem considerar manifestações de caráter comunitário ou mesmo multicultural, numa descontinuidade. Por outro lado, o movimento realizado pela

filosofia de Charles Taylor vai justamente numa direção oposta, onde aquilo que segundo as implicações liberais se considera como entraves à formação do eu, – as condições de pertença, representam uma possibilidade a partir das diferenças. Como afirma Semprini:

É o encontro com o outro, sempre renovado, que permite entrever a evolução e a transformação da identidade individual e de conceitualizar uma evolução – ou eventualmente, uma verdadeira liberação – das condições iniciais de pertença dentro das quais havia tomado forma o núcleo mesmo dessa identidade. (SEMPRINI, 1999, p. 103).

Do mesmo modo que a importância do reconhecimento contribui para a construção da identidade, a sua falta importa no aspecto negativo que esse diálogo pode assumir. Acredito que o reconhecimento do outro como se pretende não é de modo algum uma condição à qual estamos obrigados, como um dever moral, mas simplesmente um traço, de algum modo psicológico, característico. É incontestável que nos relacionamos com outros indivíduos se nos ocorre aprovar ou não algumas de suas particularidades, e também que o fazemos a todo instante de maneira um tanto inquestionada; e ocorre que ao exercitarmos nossa individualidade – que também é algo que nos torna autênticos, únicos, como seres humanos – fazemos disso um elo que pode ser o estabelecimento da ponte do reconhecimento. Caso não se estabeleça essa relação de reconhecimento, rompemos o diálogo a ponto de demonstrarmos algum sentimento de afeto por quem quer que seja, podendo enveredar por uma via oposta e depreciativa, de onde parece surgir todo tipo de separatismo e afastamento. Ao analisarmos isso desde uma perspectiva atual, de acordo com a qual é necessário o reconhecimento para a condição de realização de uma sociedade marcada pela democracia a nível de igualdade, vemos o quão urgente são alguns movimentos, como por exemplo, as lutas feministas, lutas étnicas, de

gênero, entre outras: “A projeção de uma imagem do outro como ser inferior e desprezível pode, realmente, ter um efeito de distorção e opressão, ao ponto de essa imagem ser interiorizada” (TAYLOR, 1994 p. 56-7). Estendendo esse enredo a todos os aspectos tocantes ao multiculturalismo, podemos acompanhar os estigmas que flagelam esta era: “Deste ponto de vista, o multiculturalismo pode ser considerado como um revelador da profunda crise – de legitimidade, de eficácia, de perspectiva – que sacode o paradigma político nas sociedades ocidentais” (SEMPRINI, 1999, p. 159).

A pertinência de uma perspectiva transcultural

Como pudemos ver, o projeto civilizatório da modernidade é refém de sua própria armadilha. Apesar de poder ser um sinalizador para a crise que enfrentamos, o multiculturalismo não parece capaz de alcançar a solução dos problemas acima mencionados. Notadamente, enfrentamos o persistente problema do desrespeito aos direitos humanos, querendo de alguma sorte encontrar as maneiras corretas de assegurar-lhes a devida garantia. É possível, aqui, apontar alguns passos introdutórios que poderiam, desde já, ser realizáveis, considerando-se que a nível filosófico essas questões tenham sido suficientemente postas.

A Declaração serviu e ainda serve para inspirar outros códigos que defendem minorias ou aquelas porções sociais em desvantagem, como as crianças e os adolescentes, as mulheres e os idosos. Se repararmos que a enorme difusão que o texto da Declaração alcançou mundialmente, exercendo força mesmo sobre aqueles Estados que ainda não a tenham reconhecido, podemos perceber a importância que uma tutela a nível internacional vem a ter. Tal importância representa uma soma para os direitos humanos e o desejo de haver um maior número de países signatários da Declaração. Contudo:

(...) só será possível falar legitimamente de tutela internacional dos direitos do homem quando uma jurisdição internacional conseguir impor-se e superpor-se às jurisdições nacionais, e quando se realizar a passagem da garantia *dentro* do Estado – que é ainda a característica predominante da atual fase – para a garantia *contra* o Estado. (BOBBIO, 2004, p. 39-40).

A tarefa de levar a cabo os direitos erigidos na Declaração Universal é árdua, mas não impossível. Apesar de sua recente elaboração, comparada à história da humanidade, seria prudente admitir que abandonar ou rejeitar o que já se conseguiu pode ser um atraso, pois poderiam surgir tantas lacunas que não alcançaríamos reparar. Há ainda muito por fazer e este pode ser apenas o começo de um olhar criterioso sobre os direitos humanos. Como nos adverte Bobbio, é necessária uma dose “saúdável” de “boa vontade” para que não sejamos demasiado otimistas e, portanto, ingênuos, mas também para que não fiquemos na inércia do descrédito, buscando culpados por toda parte. “Busquemos não aumentar esse atraso com nossa incredulidade, com nossa indolência, com nosso ceticismo. Não temos muito tempo a perder” (BOBBIO, 2004, p. 61).

Mas poderíamos igualmente considerar uma análise social um pouco diversa daquela relatada pelo multiculturalismo, através do *transculturalismo*. Basicamente, o multiculturalismo é compreendido como o fenômeno, em escala mundial, em que diferentes culturas dividem os mesmos espaços; muito frequentemente, os encontros entre essas culturas são conflituosos, em muitos sentidos: uma questão bastante complexa, que não pretende ser esgotada nestas páginas. Apesar de não ser algo novo na história⁵, a evidência do

⁵ Em momentos passados na história sempre houve muitos casos de transversalidade cultural, por exemplo, as influências na arte de determinada região, como foi na Europa; só foram possíveis inovações ao tomar contato com impressões de outro lugar, o que permitiu o desenvolvimento de novos estilos. Na obra “Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar” de Fernando Ortiz publicada em 1940, é explorado a noção de

transculturalismo como fenômeno apresenta uma trajetória muito similar ao do multiculturalismo devido à intensa viabilização de todo tipo de comunicações, informações, tecnologização, à facilidade de locomoção de um lugar a outro e o transpor fronteiras nacionais e internacionais, à decorrência da era moderna e o acirramento de novas exigências sociais, sobretudo o processo da globalização. A contrapartida transculturalista considera a transversalidade cultural, que perpassa todos os indivíduos, um traço marcante na atualidade, pretendendo assim melhor acomodar a experiência cultural em vista das disparidades que enfrenta o multiculturalismo. Na obra *Exploring Transculturalism*, de Wolfgang Berg e Aoileann Ní Éigeartaigh, a transculturalidade é investigada a partir de relatos biográficos de indivíduos que se dispuseram contribuir para esse estudo. O foco deste e sua relação com a formação da identidade fica evidente na seguinte citação:

Em uma tentativa de transcender as limitações de concepções estáticas e binárias tradicionais de identidade e nacionalidade, as teorias contemporâneas de cultura tendem a concentrar-se no Estado moderno como uma sociedade multicultural, em vez de monolítica, que acomoda uma gama de diferentes grupos culturais dentro das suas próprias fronteiras, ao mesmo tempo chegando a sua diáspora. Este sentido de múltiplas culturas que vivem juntos em um único estado sugere que uma simples oposição de pertença/não pertença, nós/eles não é mais válido. No entanto, o termo “multicultural” é em si mesmo problemático, sugerindo a presença de um número de diferentes culturas na sociedade, mas que não necessariamente interagem. Como Wolfgang Welsch aponta teorias do multiculturalismo não fazem nada para desafiar as concepções tradicionais de cultura como sendo monolíticas homogeneamente

transculturalidade, pelo encontro de europeus e latino-americanos com interesses mercantis, em que se evidencia a formação de uma “neocultura” – um processo que transforma a cultura já existente e a cultura recém chegada. Para o autor a transculturalidade é “uma transição entre duas culturas, ambas ativas, ambas contribuindo individualmente, e ambas cooperantes para o advento de uma nova realidade de civilização”. (ORTIZ F. 1978, p. 5, tradução nossa).

construídas e que, de facto, tal abordagem “culturalista” destaca a presença em uma sociedade de coabitação de grupos culturais fundamentalmente distintos, perpetuando, assim, as divisões que existem entre eles (W. WELSCH 1999: 194-213). Em vez disso, Welsch advoga o uso do termo “transculturalidade” para transmitir as interligações complexas que ligam as diferentes culturas hoje. Ele sugere que essa condição contemporânea de interconectividade é uma consequência de três desenvolvimentos distintos: a complexidade interna das sociedades contemporâneas, a rede externa em que se envolve para construir e desenvolver os laços com outras sociedades, e a tendência em todas as culturas hoje a serem híbridas, como resultado do aumento da mobilidade e das comunicações tecnológicas. Como consequência desta situação, ele conclui que hoje nada mais é “absolutamente estrangeiro”. (BERG; ÉIGEARTAIGH, 2010, p. 10, tradução nossa).

Sendo assim, um viés *transcultural* é muito marcante ao considerar transpor aquela fronteira entre as culturas mantida ainda no multiculturalismo. Se tomarmos o processo de formação de identidade, tal como dada pelo multiculturalismo, veremos que mesmo em uma política de reconhecimento como a sugerida por Charles Taylor existe uma linha que secciona o “eu” e o “outro”, ou seja, uma cultura *a* e uma cultura *b*. Mais precisamente, a proposta transcultural, como é hoje, aponta antes de tudo para uma mudança de perspectiva no entendimento – o modo como as culturas nos atravessam. Com relação a nossa identidade, por exemplo, não podemos garantir que está livre de influências de outras culturas, ou seja, que seja algo singular e de fácil localização no espaço atual. Pelo contrário, como defende Guy Scarpetta em *L’Impureté* (1985), “somos um mosaico” composto por múltiplas culturas. Fica evidente, segundo essa interpretação, que uma suposta pureza ou cultura original não é mais possível num mundo globalizado como estamos. Todas as culturas de algum modo se atravessam, colaborando, assim, na hibridação e mestiçagem de todo tipo, não só étnica, mas também comportamental. Contudo, é claro que não se desconsidera aquele nível de identificação com os grupos mais próximos na

formação da nossa identidade, como o círculo familiar, a comunidade ou o senso de pertença nacional. Mas é importante perceber que há algo mais: o elemento transcultural nos mostra que todos enfrentamos algo muito semelhante ao nível das relações com o *outro* ou o estrangeiro, pois podemos pressupor que este também carregue em si toda a carga de influências de diversas culturas. Vemos que o modo como inicialmente se definiu *cultura* é algo mais restrito e de uma localização pretensamente específica. No entanto, a mudança que acompanha o deslocamento das culturas, como no caso do multiculturalismo, exige uma partida diferente para a compreensão do fenômeno que as reúne. Do mesmo modo, a pretensão sugerida pelo transculturalismo vem contribuir para essa nova configuração de confluências culturais.

Os apontamentos do transculturalismo podem nos auxiliar a enfrentar os grandes problemas, que também o multiculturalismo enfrenta, ao lidar com as tensões sociais e morais. Estas acompanham uma tentativa de organização e controle daquilo que é “diferente”. Parece haver ainda uma necessidade de classificação entre o desconhecido e o familiar, para talvez termos garantias de que não nos represente uma ameaça, ou ainda, para que possamos manter as fronteiras que separam, não só ao nível macro, as Nações, mas ao nível micro, os indivíduos. As fronteiras não somente representam aquela linha que estabelece o alcance de um Estado ou Nação. Elas imprimem condições de pertença e separação, e nessa dicotomia interno-externo esconde-se um risco que todos corremos ao “nos tornar reféns de nós mesmos”. Nas palavras de Eduardo M. De Carvalho:

Isto porque a fronteira, se totalmente fechada para o que é externo, pode favorecer a ocorrência de um estado de medo excessivo ao que é estranho bem como um narcisismo autoconfiante que pode levar-nos a considerar o outro como um ser indesejado, desprezível e sem valor. Os que temem, tendem a tributar grande reverência ou

respeito àqueles que vêm de fora; já os que narcisam, por se sentirem perfeitos em sua totalidade, adquirem vocação para o exercício autoritário de sua vontade sobre os forasteiros, notadamente sobre aqueles que temem. (CARVALHO. 2006, p. 58).

Aclara-se aqui também a situação enfrentada muitas vezes, ainda como eco de um pós-colonialismo, em que uma “cultura” hegemônica – diga-se o liberalismo um bom representante – exerce grande influência sobre outras culturas no mundo, derramando-se de forma dominante e monolítica. Ao transpor as fronteiras internacionais, tal hegemonia imprime a face do pensamento ocidental e carrega consigo a toda parte os problemas acarretados pelo estímulo de se estabelecer relações com forte interesse individual, voltado para a autodeterminação em face da exclusão do outro. Talvez esse tenha sido um ganho para a liberdade particular, mas acabou por nos isolar em um mundo privado que é cada vez mais reproduzido e estimulado pela indústria midiática, alimentícia, *fashion*, entre tantas outras, e que se nutre do *slogan* da diversidade, do diferente, com intuito de nos fazer crer que estamos inseridos em um meio “inter-cultural”⁶ ou, quem sabe, que desfrutamos de um modo de vida “cosmopolita”. Em realidade a diferença ainda é algo que nos assusta.

Para fins político-sociais, que ganhos poderíamos ter ao reconsiderar o fenômeno cultural e a crise de identidade da era moderna e contemporânea, sobre a ótica transcultural? Que repercussão uma nova perspectiva de abordagem social com relação a cultura traria em benefício dos direitos humanos? Para que se possa viver numa igualdade de direitos, de justiça, de dignidade e respeito por cada indivíduo, a pretendida universalização, que a teoria do direito nos traz, deve embasar-se em fatos concretos capazes de

⁶ A interculturalidade defende uma integração entre duas ou mais culturas que se favorecem mutuamente, de modo que o respeito pela diversidade representa uma forma de enriquecimento para ambas, não havendo uma que se sobreponha à outra, pois a relação que estabelecem é uma interação horizontalizada.

oferecer condições de se cumprir aqueles “normativos éticos”, enquanto meta, segundo nos recomenda a Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Sendo um fato que nossa sociedade global está disposta numa rede de relações complexas, poderíamos considerar que a transculturalidade representa uma fotografia razoável do estado de coisas. Espera-se conseguir maior facilidade em estabelecer com o “outro” uma relação identitária, de modo mais eficaz talvez do que como se pretendia estabelecer entre culturas singulares ou mesmo como é a pretensão multicultural. Percebe-se a expressão de uma maior disposição para uma convivência pacífica em detrimento de uma postura combativa da diferença. Ao que parece, a estrutura transcultural favorece um intercâmbio de relações que se ajustam com maior desenvoltura frente à diversidade, podendo abranger mesmo aqueles aspectos locais com senso particularizado de identidade cultural e, ao mesmo tempo, estabelecer um contato com as identidades que possam estar mais em direção a uma transculturação. A validade desse diálogo se dá em sentido multilateral, pois, segundo a defesa dos autores acima mencionados, não oferece risco de subjugo a nenhum dos lados, senão que assume uma postura de inserção, tendo em conta que a humanidade vem atravessando esse processo transcultural desde momentos anteriores à era moderna. A promoção de uma troca que se espera desde um nível micro, indivíduo-indivíduo, permite a interação entre os níveis macro desta estrutura, que corresponde ao transpor de fronteiras; o que não deixa de ser um movimento de inclusão, e não separação.

Segundo a defesa do multiculturalismo nos mostra, a amplitude dos conflitos atuais em vistas das diferenças, sobretudo quando se pesa a carga identitária referida pelos contrastes culturais, pode ser analisada pelo menos sob dois aspectos. Por um lado, é compreensível a noção do outro como peça necessária para a construção do “eu”, referindo contraste e afastamento, mas

que prescinde dessa relação como referência dialógica. Por outro lado, existe a dificuldade de esclarecer a condição da identidade/individualidade, uma vez que o paradigma atual é atravessado por um contexto homogeneizador que se encarrega de disfarçar a diferença em um estereótipo ocidentalizado. Nesse sentido, a marca da individualidade na era moderna é necessariamente descomprometida com o que é relativo ao outro. Para o multiculturalismo o eixo da relação eu-outro é mais ou menos frouxa. Na melhor das apostas está a filosofia do reconhecimento como defendido por C. Taylor, mas que necessita de políticas suficientemente abrangentes e concretas para dar conta de todos os aspectos que compõem o cenário em que se apresentam os conflitos culturais.

O tratamento das tensões existentes nas sociedades modernas pela ótica do transculturalismo defende uma perspectiva ligeiramente diversa daquela fornecida pelo multiculturalismo. Dentro da compreensão de um ponto de vista transcultural, se advoga por uma tendencial diminuição dos conflitos culturais tendo em vista que atualmente o discurso que pretende realçar culturas *a* ou *b* está ultrapassado, e que na verdade todas as culturas encontram-se num nível de influência maior e, portanto, transpassadas umas às outras. Desse processo de transculturação, parece que a identidade cultural não é mais vista como impossibilidade de diálogo, mas somente que a perspectiva do que é diferente não exige separação. Assim, o transculturalismo é em certo sentido semelhante à política de reconhecimento de Taylor. Do mesmo modo Semprini defende um viés que assume certa plasticidade da identidade na relação com o outro. Estabelecendo um processo contínuo de construção. O transculturalismo aproveita o estado de coisas no mundo que, hoje mais explicitamente, conflui para o contínuo intercâmbio de pessoas, mercadorias e comunicações, e explora um viés de conectividade gerado pelo mundo globalizado. Do mesmo modo, a perspectiva teórica da defesa transcultural aclara uma porção de conceitos que

poderiam, talvez, expor melhor os aspectos de influências entre culturas em comparação ao multiculturalismo. Contudo, o intuito deste trabalho não pretende esgotar, nem tampouco definir, qual proposta é mais apta para dar cabo de responder às situações concretas no mundo, apesar de ambas tocarem aspectos relevantes na discussão contemporânea entre cultura e identidade, que são elementos de grande influência na política e nos direitos humanos.

Referências

- BERG, W & ÉIGEARTAIGH, A. *Exploring Transculturalism. A biographical approach*. Weisbaden-Germany: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010.
- BOBBIO, N. *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- _____. *Dicionário de política*. Brasília DF: Ed.UnB, 1998.
- CARVALHO, Evandro M de. A Fronteira no Direito e os Direitos sem Fronteiras. In: SCHÜLER F. e BARCELLOS M. de A. *Fronteiras, arte e pensamento na época do multiculturalismo*. Porto Alegre: Sulina, 2006.
- DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS, ONU, 1948. Disponível em: http://unicrio.org.br/img/DeclU_D_HumanosVersoInternet.pdf
- FARIAS, F. Bezzera de. *A globalização e o estado cosmopolita: As antinomias de Jürgen Habermas*. São Paulo: Cortez, 2001.
- SCARPETTA, G. *L'Impureté*. Paris: Grasset, 1985.
- SEMPRINI, A. *Multiculturalismo*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.
- TAYLOR, C. *Multiculturalismo. Analisando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- TYLOR, Edward B. *Primitive Culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*. New York: Brentano's Publisher, 1871.



O MULTICULTURALISMO E AS DIVERGÊNCIAS TEÓRICAS NO DEBATE MULTICULTURAL

Willian Martini¹

RESUMO

Dentro dos debates sobre o multiculturalismo temos uma variedade razoavelmente grande de linhas de discursos os quais, por meio de diferentes propostas, oferecem soluções aos problemas enfrentados por muitas culturas. Não são poucos os grupos que tentam sustentar seus valores e suas práticas dentro de uma realidade globalizada na qual as ações e os pensamentos das pessoas encontram-se tão homogeneizados. A partir dessa perspectiva, pretendemos analisar por meio desse artigo as divergências que surgem entre os diferentes “multiculturalismos” a partir de diferentes pontos de vista, tentando, assim, oferecer uma explanação destes em relação às questões relevantes para cada tipo de multiculturalismo. Vamos explorar algumas das abordagens que surgem no multiculturalismo, as quais exibem algum grau de etnocentrismo em seus discursos. Dessa forma, vemos o *multiculturalismo crítico* de McLaren (2000) como uma alternativa teoricamente viável para superar essa problemática. Nossa pretensão é explanar a ligação entre o tipo de multiculturalismo defendido por uma posição e os problemas ou questões aos quais está vinculado.

Palavras-chave: Cultura. Etnocentrismo. Diferença. Multiculturalismo.

MULTICULTURALISM AND THE THEORETICAL DIVERGENCES ON MULTICULTURAL DEBATE

ABSTRACT

Within the debates on multiculturalism, we have a fairly wide variety of lines of thought and very different proposals offering solutions to certain problems faced by several cultures. There are many groups trying to maintain their values and

practices within a global reality in which peoples' actions and thoughts are homogenized. From this perspective, we intend here to analyze the differences that arise from the varieties of "multiculturalisms", trying to offer an explanation in relation to issues that are relevant to each type of multiculturalism. We will explore some of the approaches that arise in multiculturalism, which may contain some ethnocentric aspects. At last, we will present Peter McLaren's critical multiculturalism as a viable theoretical alternative to overcome the problem. My intention is to explain the link between the type of multiculturalism defended by one position and the problems or issues to which it is linked.

Keywords: Culture. Ethnocentrism. Difference. Multiculturalism.

Introdução

O mundo em que vivemos é um lugar rico em diversidade, sobretudo quando nos referimos às muitas formas de viver dos vários grupos humanos. Ao falarmos do multiculturalismo tocamos em um ponto em que a questão da diversidade torna-se, ao mesmo tempo, um assunto delicado, mas também impreciso. Ao tratar das muitas culturas que povoam o mundo, visamos oferecer algum conhecimento acerca da experiência vivida pelas pessoas que compõem essas culturas diante do choque da diversidade das realidades culturais. Porém, sempre falamos a partir de uma perspectiva que, em parte, é fornecida pela própria cultura na qual nos situamos, sendo que o etnocentrismo é um fantasma permanente que sempre exigirá o nosso máximo cuidado ao discutirmos a diversidade cultural. Mas o assunto também é impreciso em virtude do número demasiado amplo de diferentes tipos de análises possíveis. Em primeiro lugar, ao falarmos de ‘cultura’, nos referimos a um conceito que possui uma grande extensão. Para Taylor (1994), por exemplo, cultura é “aquele todo complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, a lei, os costumes e todos os outros hábitos e capacidades adquiridos pelo homem como membro da

¹ Aluno de graduação do curso de Bacharelado em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). E-mail: willianmartini@hotmail.com

sociedade” (apud LARAIA, 2001, p. 25). Este complexo formado pela coleção de vários itens que reclamam diferentes ferramentas conceituais de análise nos indica que trabalhar a diversidade das culturas implica nos envolvermos (direta ou indiretamente) com uma gama de questões que perpassam diferentes áreas do conhecimento.

Mas por que o etnocentrismo mereceria um tratamento exclusivo constituindo um tópico que requer maior cuidado? Apesar de podermos inserir esse conceito antropológico em um dos vários campos de discussão, penso que seria importante tratá-lo de acordo com sua relevância, pois ele aponta para a base na qual muitos conflitos podem estar assentados. As sociedades tendem a encontrar nas características de suas próprias culturas o reconhecimento do modo mais natural e, portanto, o melhor modo de se viver. Ao olhar para a outra cultura e para as práticas que a caracterizam, estamos munidos de conceitos que permitem avaliá-la apenas de acordo com valores que trazemos da nossa própria cultura. A falta de reconhecimento adequado para com as diferenças alheias gera uma questão central que tem sua problemática diretamente relacionada ao etnocentrismo: a “diferença”, ou o não reconhecimento das diferenças entre as culturas, constitui um pilar central das discussões em torno do multiculturalismo.

Entendido como um corpo de pensamento que pretende encontrar a melhor maneira de responder à diversidade, o ‘multiculturalismo’ pode acabar sendo tomado como um conceito eurocêntrico que designa os problemas de acomodação das diversas culturas dentro da monocultura ostentada por países capitalistas que atualmente dominam o cenário mundial. Nesse sentido, a questão parece ser posta como se segue: qual será para a cultura branca, que possui domínio econômico e político no Ocidente, a melhor forma de lidar com questões de alojamento e de reconhecimento relativamente às outras culturas dentro de seu próprio território? Apesar dessa possível crítica acerca do aspecto

etnocêntrico dos projetos multiculturais, penso que as reivindicações daqueles que defendem algum tipo de multiculturalismo possam ser legítimas. As realidades de países como os EUA ou o Canadá, que possuem grande diversidade étnica e cultural, reclamam o desenvolvimento de políticas públicas que atendam as demandas exigidas por grupos minoritários que não se enquadram adequadamente às práticas da cultura dominante.

Dada a importância dessa questão, a relação do etnocentrismo com as dificuldades que ele impõe para o reconhecimento das diferenças entre as culturas é sem dúvida um ponto a ser explorado. Mas minha atenção estará voltada aqui, no entanto, principalmente ao aspecto que chamei de “impreciso”, devido à existência de uma grande diversidade teórica inerente ao debate multicultural. Essa diversidade diz respeito a certas questões nas quais alguns autores se detêm e a certas posições nas quais eles se situam devido aos recursos teóricos que usam para oferecer soluções aos problemas que julgam ser os mais relevantes.

Por exemplo, vemos o discurso liberal como fortemente vinculado ao direito e à liberdade. Isso pode nos levar a pensar que, ao tratar do multiculturalismo, aqueles que se classificam como liberais estarão fortemente comprometidos com certas ideias sobre a moral e com o papel que essas ideias têm a desempenhar na criação de resoluções para os problemas que emanam das diferenças culturais. A preocupação liberal quanto ao direito e a liberdade encontra em questões acerca da moral a base com a qual consegue estender suas reivindicações a um âmbito universal, daí a acusação que se faz a muitos liberais de que são responsáveis por promover uma homogeneização das diferenças. Esse é um ponto fortemente enfatizado por Taylor (1994) em *A Política de Reconhecimento*. Quando Taylor afirma que a modernidade efetuou uma transição do conceito de ‘honra’ para o conceito de ‘dignidade’, ele nos diz que

isso foi possível graças à concepção emergente da moral como tendo seu fundamento inerente à natureza do sujeito (à sua subjetividade), e não ao reconhecimento vindo dos outros e, portanto, socialmente construído; é exatamente isso que permite certas formulações por parte dos liberais: “Em relação à política de igual dignidade, aquilo que se estabelece visa a igualdade universal, um cabaz idêntico de direitos e imunidades (...)” (TAYLOR, 1994, p. 58).

O ponto que me interessa em Taylor, nesse momento, é o resgate feito pelo autor de certas noções sobre a moral que só poderiam ter surgido no seio da sociedade moderna que se desenvolvia. É notável o fato de Taylor não ter dado muita ênfase aos mecanismos sociais e econômicos que acompanharam (se não, propiciaram) o surgimento do modelo liberal e democrático no qual nossa política e sociedade atuais se baseiam (em plena revolução industrial muita coisa ocorreu: novas formas de produção, ascensão da classe burguesa, etc.). É desse modelo, e por meio dele, que a moral foi compreendida a partir de uma determinada perspectiva (a da dignidade), tendo então um estatuto que a credencia a servir de fundamento para tomadas de decisões sobre os direitos humanos e sobre políticas públicas com esferas de aplicação universal.

Taylor faz uma reconstrução histórica a fim de delinear os contornos da compreensão moderna da moral sobre a qual o liberalismo igualitário vai erigir sua posição quanto à liberdade e aos direitos de todas as pessoas. O que me parece interessante é que a abordagem de Taylor denota o engajamento dos liberais com questões que possibilitam, ou melhor, os autorizam, a falar de modelos legais e políticos para o tratamento dos problemas vindos do multiculturalismo. Junto a essa preocupação, temos um razoável desdém em relação a outro tipo de problema que afeta quase todas as culturas. Trata-se do que Zizek (2005) chama de a “universalização do capitalismo”, isto é, a globalização da exploração do homem pelo homem. Mesmo Rawls (2002) que,

em *Uma Teoria da Justiça*, modifica a estrutura da sociedade para alterar o curso do repasse econômico a fim de diminuir as desigualdades, no entanto, enquanto liberal, não põe em causa a estrutura geral na qual se baseia a sociedade capitalista. O equilíbrio da justiça deve atravessar um longo percurso teórico por meio da estrutura política idealizada por Rawls, só assim escapará das profundas contradições encontradas nas sociedades capitalistas.

As divergências entre diferentes grupos culturais que vivem em um mesmo espaço físico podem ter por motivo, em alguns casos, a disputa por recursos necessários à subsistência. Seria pelo menos sensato investigar algo no sentido de trazer à mostra o que existe de importante nessa abordagem, a fim de viabilizar o entendimento do ponto mais consequente colocado pelos radicais de esquerda, qual seja, de que o sistema voltado para o acúmulo de capital gera uma profunda desigualdade social.

McLaren (2000), em seu trabalho *White terror and oppositional agency. Towards a critical multiculturalism*, nos fornece um sucinto, mas importante “mapa” dos principais tipos de multiculturalismo que têm influenciado os debates nas últimas décadas. A abordagem de McLaren trata de rastrear o tipo de discurso desses multiculturalismos a fim de sublinhar certos pontos nos quais se apoiam para distingui-los, então, do seu próprio, o multiculturalismo crítico. Para ele, um espectro de multiculturalismos pode ser visto em gradações que vão de uma posição mais conservadora até outras formas menos rígidas. As formas de multiculturalismos expostas pelo autor são: multiculturalismo conservador, multiculturalismo humanista liberal, multiculturalismo liberal de esquerda e multiculturalismo crítico. Santos (2003) também nos relata a ampla gama de adjetivações que têm sido dadas ao multiculturalismo: “multiculturalismo ‘essencialista’, ‘universalista’, ‘agregativo’, ‘insurgente’ (...) etc.” (BHARUCHA apud SANTOS, 2003, p. 7). Isto apenas serve para nos dar uma ideia da

diversidade das posições no debate multicultural e de como o multiculturalismo é um conceito sem um conteúdo preciso, exatamente o que o possibilita assumir diferentes formas, dependendo do conteúdo das questões às quais estará sendo associado.

No que se segue, viso oferecer uma pequena explanação acerca de alguns tipos de multiculturalismo e das questões envolvidas no discurso de cada um deles. Minha pretensão é investigar a ligação entre o tipo de multiculturalismo defendido por uma posição e os problemas ou questões aos quais está vinculado.

Multiculturalismo conservador

Se existe algo de sólido no conceito de ‘multiculturalismo’, talvez, isso se deva ao apoio fornecido pelos conceitos de ‘diferença’ e ‘reconhecimento’. E é justamente isso que pode nos levar a questionar a hipótese de um multiculturalismo dito “conservador”. Os conservadores tendem a ignorar as diferenças e as reivindicações que provêm dos grupos que compõem as minorias, ou melhor, os conservadores tendem a salientar de forma depreciativa as diferenças existentes entre as diversas raças, etnias e formas de comportamento alternativas, e que se diferenciam do estilo de vida da classe média branca, que consiste na elite responsável por sustentar este suposto “multiculturalismo conservador”. Vemos de saída que o reconhecimento adequado (o mais respeitável possível) das outras culturas não é levado em consideração.

Segundo McLaren (2000), um primeiro traço a ser reconhecido nesse tipo de multiculturalismo é a sua recusa em tratar a branquidade como uma forma de etnicidade, o que revelaria a tentativa de dotar a raça branca de uma neutralidade a partir da qual julga as outras etnias. Além disso, a ideologia de assimilação que se esconde por trás do uso da palavra ‘diversidade’, apenas nos mostra como as outras culturas são tomadas meramente como partes acrescentadas à cultura

dominante. Para que alguma cultura seja acrescida, ela precisa incorporar as normas euro-norte-americanas ao mesmo tempo em que abandona as práticas e os valores que caracterizam a sua especificidade. Outro aspecto importante da corrente conservadora é sua oposição a programas educacionais bilíngues, com a perspectiva de que a língua dominante (o inglês) seja a única língua oficial.

Sem dúvida, o multiculturalismo conservador está assim associado ao sentimento de superioridade de um grupo que se encontra em uma classe social privilegiada. Tal sentimento é imediatamente “justificado” pelo papel social desempenhado por seus partidários: eles ocupam cargos importantes na sociedade, têm influência, possuem dinheiro, monopolizam as formas de ensino bem como as formas de avaliar o conhecimento (estabelecendo as condições para que algo seja considerado conhecimento). Por outro lado, outras etnias, tais como as africanas e as indígenas, são associadas a estágios mais primitivos da evolução humana, uma afirmação que é muitas vezes usada para justificar as suas baixas taxas de desempenho cognitivo quando submetidos a testes. McLaren (2000) nos traz um exemplo disso quando diz que

Carl Campbell Bringham defendeu em seu *A Study of American Intelligence* uma classificação de raças que identificou os nórdicos como a raça superior e, em ordem decrescente, situou as raças menos superiores como os alpinos, mediterrâneos, orientais, novos orientais e negros (MCLAREN, 2000, p. 116).

A posição conservadora pode, neste caso, ser vista como a manifestação do espírito conquistador que em todas as épocas e nações usurpou territórios e escravizou povos. Se, como diz Kymlicka (2010), a convivência entre diferentes culturas é tão antiga quanto a humanidade, tão antigo também deve ser o espírito de menosprezo de um povo diante das estranhas práticas de outros povos com culturas distintas. Lembremo-nos de obras literárias, entre as quais o

romance *Uncle Tom's Cabin; or, Life Among the Lowly* (1852), escrito por Harriet Beecher Stowe, que é um exemplo. Nela os escravos não são tratados como humanos. As madames e os senhores os enxergam como meros instrumentos comprados com o mesmo dinheiro com o qual foram comprados todos os seus outros bens, como se o negro não fosse da mesma espécie que o senhor. Esta forma de entender em que categoria se enquadra o escravo, lhe reservando uma ontologia diferente da dos homens “de sociedade”, é aquilo que está na base da posição conservadora. A condição de selvagem que caracterizou por muito tempo o indígena americano, também, nos fornece evidências das limitações nessa forma de compreender e caracterizar esses povos.

O que temos hoje são resquícios dessas formas mais antigas de reconhecimento entre as diversas culturas. Mas não podemos dizer que se trata de um legado puramente eurocêntrico. Isso parece mais uma reação instintiva de preservação do grupo, que tenta mostrar sua força por meio de uma forma radical de preconceito que consiste em espontaneamente criar um entendimento depreciativo do outro grupo. Lembro-me do filme *Fist of Fury* (1972), dirigido por Lo Wei e estrelado por Bruce Lee. O filme ganhou notoriedade por retratar a opressão japonesa em território chinês e a resistência por parte dos chineses. Em uma conhecida cena, Chen Zhen (Lee), um jovem estudante de artes marciais, circulava pelas ruas de Shangai quando ao tentar entrar em um parque foi barrado pelo porteiro que apontava para a placa logo acima da entrada, que dizia: “proibida a entrada de cães e chineses”. O forte menosprezo fomentado entre os povos encerra uma certa desumanização dos indivíduos que não pertencem ao mesmo grupo. Sendo assim, eles não se sentem culpados em não oferecer um tratamento digno ao outro, já que este outro possui uma natureza distinta da sua, ou seja, está destinado a receber um tratamento determinado que condiga com sua condição inferior.

Embora eu esteja a ponto de concluir que o multiculturalismo conservador tem o seu conteúdo melhor caracterizado por um sentimento ou por um instinto do que por bases conceituais que se sustentem em razões plausíveis, não podemos esquecer de que o produto erigido sobre essa base é muitas vezes apresentado na forma de discurso científico, e que, antes de levantar a acusação de que não se trata de um projeto plenamente multicultural, temos de confessar que a ideia de assimilação (toscamente mascarada) pode ser tomada como um modo não conflituoso de resolver questões de convivência dentro de uma cultura hegemônica, já que a homogeneidade de uma população poderia impedir diferenciações depreciativas. No entanto, essa assimilação talvez não seja exatamente uma homogeneização, devido à tendência conservadora em salientar as diferenças e considerá-las como fatores que justifiquem o seu tratamento para com o outro.

Multiculturalismo humanista liberal

Segundo McLaren (2000), este tipo de multiculturalismo defende a existência de uma igualdade natural entre diferentes populações raciais. Pessoas brancas, afro-americanas, asiáticas e latinas seriam iguais sob a perspectiva da equivalência cognitiva ou racional que existe entre as diversas raças. O multiculturalismo humanista liberal argumenta que o fato eminente da equivalência cognitiva capacita todos os indivíduos, independente de sua raça, a competir igualmente em uma sociedade capitalista. No entanto, segundo esta corrente multiculturalista, a igualdade não se apresenta nas sociedades porque as oportunidades sociais e educacionais não existem, impossibilitando a todos competir igualmente no mercado. Diferente das concepções conservadoras, a postura humanista liberal acredita em uma igualdade relativa alcançada por meio da modificação e da reforma das restrições econômicas e socioculturais.

O humanismo que caracteriza esse multiculturalismo pode acabar tornando-se “etnocêntrico e opressivamente universalista devido às normas legitimadoras que governam a substância da cidadania” (MCLAREN, 2000, p. 120). Essas normas são identificadas mais fortemente com as comunidades políticas culturais anglo-americanas, sendo que a cidadania que pode ser almejada por um grupo étnico, por exemplo, não pode conceder aos seus integrantes a possibilidade de práticas culturais que não estejam fundamentalmente de acordo com os direitos previstos pelo modelo ocidental de cidadania. Isso é particularmente visível quando nos debruçamos sobre alguns pontos que são claramente sustentados pela concepção multiculturalista liberal de Will Kymlicka (2010). Em seu artigo *The rise and fall of multiculturalism*, Kymlicka (2010) apresenta ao seu leitor um estudo analítico densamente preenchido por fatos históricos que traçam um paralelo entre o desenvolvimento histórico dos direitos humanos nas democracias ocidentais e a ascensão do multiculturalismo enquanto questão social e política que reclama resoluções. Existiriam três tipos de minorias que, segundo Kymlicka, emergiram nas democracias ocidentais: as minorias nacionais, os grupos indígenas e os imigrantes. As lutas pelos direitos humanos e a emergência desses grupos com suas diferentes reivindicações ajudaram na consolidação dos ideais liberais na história política ocidental. É nisso que Kymlicka acredita. Mas de que maneira pode-se atender de forma adequada às reclamações vindas da diversidade cultural e das diferenças sem incorrer em etnocentrismo? Como um planejamento político pode reconhecer de forma adequada aquilo que a outra cultura deseja preservar no seio de suas práticas? Kymlicka parece não dar tanta atenção a este tipo de problema quando afirma: “The key to citizenisation is not to suppress these differential claims but to filter and frame them through the language of human rights, civil liberties and

democratic accountability. This is what multiculturalist movements have aimed to do” (KYMICKA, 2010, p. 100).

Segundo o próprio McLaren (2000), escondem-se e justificam-se as diferenças sob o argumento da meritocracia, que é garantido pela igualdade inerente a todos os homens. Este aspecto do projeto liberal possui suas raízes teóricas nas ideias iluministas, com as quais estipula uma equivalência cognitiva universal que trata de descontextualizar as diferenças mais fundamentais, proclamando em seu lugar o individualismo e a cidadania, enquanto as relações de poder e outras considerações são deliberadamente deixadas de lado (ver KINCHELOE e STEIMBERG, 1999). A racionalidade situada para além do tempo, do lugar e da experiência dos indivíduos, perpassando a totalidade dos fenômenos culturais, é a ideia iluminista que possibilita a visão homogeneizante da humanidade que é assumida por este multiculturalismo.

Desse modo, os liberais também são acusados de cooperar com os padrões sociais e econômicos vigentes, contribuindo com a permanência da injustiça e da desigualdade. Seu *slogan* de cidadania multicultural, o qual afirma a possibilidade de convivência harmoniosa entre várias culturas dentro do mesmo território sob as mesmas perspectivas de sobrevivência, abafa os propósitos de transformação que exigiriam uma tensão política e social maior do que aquela que os partidários dessa posição estão dispostos a suportar. Seu plano de harmonia social, que acabará redundando na homogeneização das culturas, raças e etnias, é passivo com relação à situação atual das sociedades modernas, nas quais os mecanismos de exploração do homem da classe social inferior pelo homem da classe social superior ficam cada vez mais sofisticados e são inconsequentemente disseminados como parte fundamental dos valores da cultura ocidental. Este projeto multicultural é de um tipo que, como diz Zizek (2005), parece não desafiar

seriamente a ordem existente, sendo tolerado e até financiado por aqueles que detêm o poder.

Em outro plano, no qual um *fundamentalismo liberal* incide sobre o comportamento das pessoas a fim de otimizar a harmonia geral e o senso de humanidade, podemos perceber como as diretrizes éticas são informalmente modificadas para que se garanta a realização desse projeto multicultural:

Um caso da perversidade do politicamente correto ocorre na Dinamarca, onde as pessoas falam ironicamente de um “fardo da mulher branca”, sua obrigação ético-política de ter relações sexuais com trabalhadores imigrantes dos países de Terceiro Mundo, o que seria o passo final para acabar com a exclusão deles (ZIZEK, 2005, p. 175).

Uma sociedade de livres escolhas e oportunidades para todos é a ilusão que tem sido laboriosamente construída pelos liberais. Dentro de um panorama político e econômico global, podemos ver os membros de diferentes culturas consumindo os mesmos produtos, almejando uma forma comum de viver e crescer na vida. Essa é a “verdadeira” igualdade, mascarada em princípios universais sobre o homem. Segundo Zizek (2005), o programa multicultural encabeçado pelos liberais situa-se “dentro das coordenadas ideológicas hegemônicas”, juntamente com “iniciativas como Médicos sem Fronteiras, Greenpeace e outras campanhas feministas e antirraciais, que são todas não apenas toleradas, mas até mesmo apoiadas (...)” (2005, p. 177). Em suma, são ações organizadas e muitas vezes compostas por pessoas bem intencionadas, mas que, no entanto, não abalam as ideologias hegemônicas, pois se encontram dentro de certos limites toleráveis. As ideologias hegemônicas são sustentadas por uma suposta elite que detém poder econômico e influência política, ditando valores e modas ao passo que tece seus planos por meio de projetos fundamentalmente conservadores que, não obstante, aparentam oferecer o

melhor e o mais prático para todos (mas nem sempre o mais barato). Ainda que Zizek (2005) esteja correto em boa parte das acusações que faz aos liberais, muitas dessas acusações não estão acompanhadas por uma justificativa adequada à verdadeira força que possuem. Além do mais, às vezes ele parece caricaturar seus opositores, porém, não de modo a simplificar a ideologia liberal aparente em seus discursos, mas ao invés disso, concede-lhes fundamentos obscuros, os quais são concebidos por meio de complexas articulações teóricas, nem sempre minimamente consistentes.

Multiculturalismo liberal de esquerda

Apesar de McLaren (2000) chamar esta linha multiculturalista de “liberal” de esquerda, outros autores preferem usar o termo “essencialista” de esquerda. Esta divergência ocorre não porque exista alguma controvérsia em torno da caracterização do conteúdo específico desse multiculturalismo, mas porque esses autores enfatizam diferentes aspectos desse. McLaren (2000) direciona sua análise para algumas consequências políticas que surgem a partir do que é proposto por essa perspectiva, enquanto autores como Burke e Stuart Hall (1999) preocupam-se com a tentativa de idealização das manifestações culturais que é sustentada pelos essencialistas ou liberais de esquerda (ver MARCON, 2009).

A caracterização feita por Burke, Hall e McLaren é muito semelhante à de Kincheloe e Steimberg (1999), para os quais o multiculturalismo liberal de esquerda apresenta uma posição extremada com relação às diferenças culturais. Ao afirmar que a defesa de uma igualdade inerente a todas as raças abafa as diferenças culturais importantes, responsáveis por práticas sociais, valores e estilos cognitivos diferentes, esta posição acabaria essencializando as diferenças culturais e, portanto, ignorando sua situação histórica. Há um abandono quanto a qualquer possibilidade de compreensão da diferença como uma construção

histórica e social, pois seus defensores chegam a assumir que existe uma “fêmea” autêntica ou uma maneira “afro-americana” de estar no mundo e de o experimentar. Segundo McLaren (2000), aqueles que trabalham sob essa perspectiva com frequência têm dificuldades para discutir com os partidários de outras posições: “O multiculturalismo liberal de esquerda trata a diferença como uma essência que existe independente de história, cultura e poder. Na maioria das vezes solicitam documentos de identidade antes de iniciar o diálogo” (MCLAREN, 2000, p. 120).

A experiência de vida, assim como a raça, a classe, o gênero e a história são fatores importantes na construção da dimensão interior do indivíduo, e isso, acredito, implica um modo particular de experimentar o mundo. O problema é quando isso é usado como fonte de autoridade. Muitos ativistas estabelecem uma autoridade especial concedida pela formação cultural da pessoa, e isso se torna um recurso falacioso ao qual apelam aqueles com interesses políticos, pois um discurso pode ser julgado não pela proposta que apresenta, mas pela força de estar sendo pronunciado por uma subjetividade capaz de uma experiência genuína: “O que muitas vezes ocorre é que um populismo elitista se constrói na medida em que professores de bairros pobres estabelecem um pedigree de voz baseado na experiência” (MCLAREN 2000 p. 120).

Segundo Burke (1995) e Stuart Hall (1999), esta tendência multicultural que concede uma essência a cada cultura específica está ligada ao movimento romântico, pois ela realiza uma idealização das culturas criadas no passado. Ao tomar a identidade como estática, portanto ideal, os adeptos dessa posição buscam preservar as manifestações culturais de um grupo evitando ao máximo que qualquer tipo de intervenção seja feita, sendo que qualquer mudança provocada por outra cultura pode ser entendida como uma violação à cultura tradicional. As mudanças enfrentadas no presente são tomadas negativamente,

enquanto a cultura genuína está no passado, cristalizada em sua essência. Assim, muitos defensores dessa posição criam uma imagem da cultura dominante como sendo a cultura “má”, em oposição à cultura “boa”, a dos dominados.

Parece bastante claro que esta tendência não responde ao questionamento acerca da transformação dos processos de produção da identidade. McLaren sustenta que precisamos buscar entender como “a identidade é produzida constantemente por meio de um jogo de diferença relacionado e refletido por relações, formações e articulações ideológicas e discursivas que se deslocam e se conflitam” (MCLAREN, 2000, p. 121). A experiência seria o lugar onde se produz o manancial ideológico de uma cultura, sendo que a identidade se produz no seio dessa experiência. Porém, isso ocorre mediante a dinâmica da situação histórica, que se encontra sempre em movimento, articulando linguisticamente as formas de inteligibilidade que surgem em resposta aos novos fatos. Ignorar este tipo de consideração faz com que o multiculturalismo liberal de esquerda seja um alvo para os ataques da teoria social pós-moderna, que denuncia o fato de carecermos de um vocabulário ou epistemologia situada fora da produção social do conhecimento. Buscar uma essência inalterável dentro de uma cultura e a partir daí tentar isolar a realidade de suas práticas, não parece consistir em uma linha argumentativa que corrobore com os fatos históricos e, também, não parece levar em conta as necessidades de todas as culturas frente às exigências modernas que ocorrem a nível global.

A partir das últimas colocações que surgem na forma de uma crítica ao multiculturalismo liberal de esquerda, já podemos indicar um dos caminhos através dos quais McLaren (2000) pretende nos apresentar o *multiculturalismo crítico*, que pode ser tomado como o projeto que visa superar os problemas

denotados pelos tipos de multiculturalismos examinados até aqui. Com relação à linguagem, tanto a posição humanista liberal quanto a liberal de esquerda são caracterizadas como compartilhando de uma lógica essencialista. Enquanto os humanistas defendem um princípio que homogeneíze as diferenças a fim de promover o consenso e a estabilidade geral, os liberais de esquerda encontram um princípio de discernimento que estabelece a incomensurabilidade entre as diferenças culturais, raciais e étnicas. O problema específico aqui é que ambas as linhas forjam suas análises sem se preocupar com o papel que a língua desempenha na produção da experiência, como estruturante de uma realidade cultural. Para McLaren:

A língua e o pensamento ocidental são construídos como um sistema de diferenças organizado *de facto* e *de jure* como oposições binárias – branco/preto, bom/ruim, normal/perturbado etc. – com o primeiro termo sendo privilegiado e designado como o termo definidor ou a norma do significado cultural. (MCLAREN, 2000, p. 127)

O fato de os multiculturalismos vistos até aqui não se posicionarem quanto a esse nível da discussão nos força a indagar o quanto eles incorrem em algum tipo de etnocentrismo nos seus discursos. A tendência essencialista em ambas as posições denota exatamente essa questão, uma delas tentando suprimir a oposição óbvia e a outra enfatizando uma barreira intransponível dentro dessa oposição; uma tomando-a como boa e a outra como ruim. O que ocorre, portanto, é que seus discursos incorporam inconscientemente categorias linguísticas “euro-americanas” com as quais procuram não só fornecer relatos das culturas alheias, mas também resolver os problemas que emanam das questões multiculturais usando aparatos conceituais “inadequados” ou insuficientes.

Este traço da cultura ocidental, de valorizar a oposição, faz com que o próprio universo do conhecimento funcione a partir das diferenças salientadas:

A filosofia, as ciências da linguagem, a biologia, a ecologia colocaram o conceito de diferença no centro de suas epistemologias, demonstraram que nem a evolução humana, nem o pensamento, nem o sentido são concebíveis sem a diferença, a mistura, os efeitos combinatórios que só a diferença torna possíveis (SEMPRINI, 1999, p. 158).

Alguns autores, como David Goldberg (1994), identificam a emergência do multiculturalismo com o sucesso das formas de oposição que possibilitam a diferença, assim, poderíamos voltar àquela indagação acerca das raízes eurocêntricas do multiculturalismo, tendo em vista o quanto a ‘diferença’ é um conceito caro à nossa discussão. Para superar esse tipo de problema buscando um ponto de vista mais elevado, McLaren (2000) adentra com sua proposta multicultural que, embora seja mais complexa, pois trabalha a partir de um projeto interdisciplinar, sem dúvida é mais sólida e completa no que se refere ao tratamento dado aos muitos problemas vistos até aqui.

Multiculturalismo crítico

Sem dúvida, a posição de McLaren (2000) é mais interessante do que as vistas anteriormente. Isso porque seu projeto multicultural não se limita apenas à política de cidadania ou a questões raciais e étnicas, mas amplia seu escopo para outras disciplinas, diminuindo assim possíveis lacunas teóricas e práticas. Este projeto engloba três eixos que se interseccionam e sobre os quais é edificado um plano de transformação social. O primeiro eixo trabalha sob a perspectiva dos problemas econômicos e sociais (desigualdade, injustiça, etc.), sendo que a temática abordada demonstra uma forte influência do marxismo e do pós-modernismo de resistência, para os quais “os debates sobre multiculturalismo não podem se dar ao luxo de ocultar suas conexões com as relações materiais mais amplas” (MCLAREN, 2000, p. 58). O segundo eixo é desenvolvido a partir de

um viés da teoria social pós-moderna que, como já mencionado, procura situar na língua o fator construtivo das experiências vividas por diferentes culturas. O terceiro é o eixo que relaciona os estudos multiculturais à pedagogia, em uma luta por uma “pedagogia crítica”. Podemos dizer que este terceiro eixo é o mais importante, pois é por meio dele que a teoria desenvolvida liga-se ao que o autor chama de *práxis transformadora*.

De forma alguma podemos considerar estes três eixos isoladamente. Eles encontram-se teoricamente articulados e só funcionam a partir de suas interações. A pedagogia crítica que McLaren (2000) deseja extrair como resultado de seus estudos é um produto da reformulação da discussão do multiculturalismo realizada a partir da perspectiva das novas tendências da crítica pós-moderna que enfatizam a construção de uma “política de diferença” (op. cit., p. 60). Primeiramente, é feita uma crítica ao *pós-modernismo lúdico*, que, segundo ele, trata de um “relativismo epistemológico que demanda uma tolerância por uma gama de significados sem defender nenhum deles” (op. cit., p. 51). Esta teoria privilegiaria o cultural em detrimento da materialidade das formas de produção, e é por isso que o pós-modernismo de resistência surge como o reparador dos problemas que as teorias pós-modernas em geral enfrentam quando defrontadas com as demandas do multiculturalismo. Ebert é uma entre os/as autores/as aos quais McLaren deve a formulação do pós-modernismo de resistência que trabalha sobre a ideia de uma política de diferença:

Uma análise pós-moderna da diferença nos capacitaria a mover para além da teoria da diferença como uma experiência reificada, e a criticar a produção ideológica, econômica e histórica da própria diferença como uma série de relações escorregadias que são resultados de lutas, as quais produzem as significações e subjetividades a partir das quais nós vivemos e mantemos as relações sociais existentes (EBERT *apud* MCLAREN, op. cit., p. 69).

A ideia de Ebert (op. cit.) é pensar as diferenças não como conexões essenciais, mas como produto de posições historicamente situadas e mediadas. A diferença não é uma obviedade cultural, tal como negro vs. branco ou latino vs. europeu; em vez disso, as diferenças são construções históricas e culturais,

culturalmente constituída, tornada inteligível através de práticas de significação. [Para as teorias pós-modernas] a diferença não é uma zona de experiência claramente demarcada, uma unidade de identidade de um grupo social contra outro, tomada como pluralismo cultural. Ao invés disso, as diferenças pós-modernas são relações de significantes que se opõem (EBERT *apud* MCLAREN, op.cit., p. 78).

O multiculturalismo crítico ataca frontalmente as correntes conservadoras e liberais acusando-as de serem ideologicamente opressivas e de instaurar um sentido único à ‘diferença’, cuja discussão crítica tenta abafar com seu plano de uma diversidade harmoniosa. Seu plano atua em nossas formas atuais de ver e agir, que são disciplinadas para nós por meio de formas de significação, isto é, através de formas de inteligibilidade e de construção de sentido. Para compreendermos o papel que a linguagem desempenha no projeto de McLaren (op. cit.), é interessante mencionarmos a relação entre o plano macro e microscópico do social e do político. Existe uma relação conturbada de transmissão de sentido, no qual são as lutas contra os aparelhos opressores mais amplos (ideológicos e materiais) que conferem significado às experiências locais. São “um conjunto de operações materiais envolvidas em relações políticas e econômicas” (MCLAREN, op. cit., p. 128) que caracterizam as práticas significantes.

No mesmo plano podemos ver de que modo um autor como Foucault (1999), que lançou muita luz sobre a política por meio de seus estudos sobre o poder, tem seu pensamento voltado para investigações acerca de relações mais

complexas da sociedade, distanciando-se bastante da filosofia política que preza a tradicional análise jurídica (o problema da legitimidade):

Múltiplas relações de poder perpassam, caracterizam, constituem o corpo social; elas não podem dissociar-se, nem estabelecer-se, nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação do discurso verdadeiro. Não há exercício do poder sem uma certa economia dos discursos de verdade que funcionam nesse poder, a partir e através dele (FOUCAULT, 1999, p. 28).

Este é um exemplo de uma análise dos mecanismos da sociedade que não se detém em discursos vazios pautados por conceitos petrificados na cultura ocidental, mas busca reconstruir as condições históricas nas quais um discurso emerge junto ao seu significado, isto é, seu poder de ação.

Com relação à pedagogia, McLaren (2000) acredita que os educadores podem apoiar-se numa crítica pós-moderna de resistência para explorar as maneiras pelas quais alunos e alunas são diferencialmente submetidos às inscrições ideológicas e a multiplicarem discursos de desejo organizados por meio de uma política de significação (MCLAREN, op. cit.). Dentro de um contexto de capitalismo global se faz necessária uma pedagogia de esquerda, pois a sociedade se inscreve dentro de políticas de significação programadas que tornam as pessoas meras marionetes com ideias prontas sobre questões raciais e étnicas. A mentalidade consumista e elitista que é venerada como um objetivo de vida reduz imensamente a capacidade da diversidade das experiências, o que é muito nocivo, porque precisamos de conflitos ideológicos que fortaleçam nossa crítica e coloquem a ideologia hegemônica da elite liberal em questão. Assim, McLaren nos fala de uma *práxis transformadora* na sociedade e uma educação não harmônica. Como ele nos diz: “na medida em que o objetivo da pedagogia crítica é o de capacitar seus praticantes a falar com autoridade, enquanto perturbam a naturalização de convenções fixas” (MCLAREN, op. cit., p. 50).

O multiculturalismo crítico pode ser entendido como uma recusa em tomar a cultura como não conflitiva, harmoniosa ou consensual. McLaren (2000) defende a necessidade de não ver a diferença como simples textualidade, sempre procurando mostrar que a língua não é apenas um reflexo passivo da cultura e, portanto, no caminho para uma pedagogia crítica cabe buscar uma educação que interrogue os discursos racistas, xenófobos e machistas. Para finalizar, e retomando o que foi explorado acima, gostaria de citar esta sucinta passagem de McLaren, que de forma clara e simples define sua proposta multicultural:

a perspectiva que chamo de multiculturalismo crítico compreende a representação da raça, classe e gênero como resultado de lutas sociais sobre signos e significações e, enfatiza não apenas o jogo textual, mas a tarefa de transformar as relações sociais (MCLAREN, op. cit., p. 123).

Acredito que o multiculturalismo crítico seja, entre os tipos de multiculturalismos aqui examinados, aquele capaz de provocar as mudanças mais consequentes. Sua agenda é mais completa e possui a característica que julgo essencial ao debate multicultural, qual seja, o de promover uma crítica às estruturas sociais e políticas vigentes. Além disso, seu trabalho sobre o papel da linguagem em uma realocação dos significados não deixa as principais produções teóricas do século XX alheias à discussão promovida, o que é um ganho imenso para ampliar nosso ponto de vista acerca dos problemas inerentes ao multiculturalismo.

Referências

- BARRETOS, Vicente de Paulo. *Dicionário de Filosofia do Direito*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009.
- BURKE, Peter. *Cultura popular na idade moderna*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da Sociedade: Curso no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GOLDBERG, David. *Multiculturalism: A Critical Reader*, Cambridge: Blackwell, 1994.
- HALL, Stuart. *A identidade na cultura pós-moderna*. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
- KINCHELOE, Joe L.; STEIMBERG, Shirley R. *Repensar o multiculturalismo*. Barcelona: Octeado, 1999.
- KYMLICKA, Will. *The rise and fall of multiculturalism?: New debates on inclusion and accommodation in diverse societies*. Oxford: Blackwell Publishing, 2010.
- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MARCON, Telmo. Multiculturalismo, intercultura e políticas educacionais. *Revista Espaço Pedagógico*, v. 16, n. 2, Passo Fundo, p. 48-61, jul./dez. 2009.
- MCLAREN, Peter. *Multiculturalismo crítico*. São Paulo: Cortez, 2000.
- RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; NUNES, João Arriscado. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In: *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. 2003. Disponível em: www.ces.fe.uc.pt/emancipa/research/pt/ft/intromulti.html.
- SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Bauru: EDUSC, 1999.
- TAYLOR, Charles. Política de reconhecimento. In: *O multiculturalismo e a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- ZIZEK, Slavoj. *Às portas da revolução: seleção de escritos de Lenin de fevereiro a outubro de 1917*. São Paulo: Boitempo, 2005.