

**MULTICULTURALISMO E DIREITOS HUMANOS: IMPLICAÇÕES  
EPISTÊMICAS QUANTO AO UNIVERSALISMO E RELATIVISMO CULTURAL<sup>1</sup>**

**MULTICULTURALISM AND HUMAN RIGHTS: EPISTEMIC IMPLICATIONS  
FOR UNIVERSALISM AND CULTURAL RELATIVISM**

*Marcio Renan Hamel<sup>2</sup>*

**RESUMO:** O presente texto apresenta uma investigação sobre a pergunta de como se fazer ciência na democracia, especificamente, em sociedades multiculturais. Para tanto, na segunda seção oferece uma análise conceitual sobre o multiculturalismo, bem como faz uma abordagem da formação de identidades modernas aliada a influência da globalização. Na terceira seção aborda a busca de uma teoria da ciência, sendo que expõe formas epistêmicas do multicultural e do monocultural, além de trabalhar com a ética do discurso de Habermas. Ao final, o presente trabalho conclui pela complementação da epistemologia multicultural pela pragmática universal habermasiana.

**PALAVRAS-CHAVE:** Epistemologia – Multiculturalismo – Pragmática Universal – Relativismo – Universalismo.

**ABSTRACT: ABSTRACT:** This text presents an investigation on the question of how to do science in democracy, especially in multicultural societies. For this, the second section provides a conceptual analysis of multiculturalism and does one approach about modern identities formation combined with the influence of globalization. The third section discusses the search for a theory of science, exposes epistemic forms of multicultural and monocultural,

---

<sup>1</sup> Artigo enviado ao Congresso Internacional em Ciências Sociais e Humanidades – CONINTER. Universidade Federal Fluminense, entre os dias 03 à 06 de setembro de 2012. Niterói/RJ – Brasil.

<sup>2</sup> Aluno do PPGSD – UFF, vinculado à linha de pesquisa: Direitos Humanos, Justiça Social e Cidadania. Graduado em Ciências Jurídicas e Sociais e em Filosofia pela UPF, Especialista em Direito Privado pela UNIJUÍ, Mestre em Direito, Cidadania e Desenvolvimento pela UNIJUÍ.

and work with Habermas's discourse ethics. In the end, this paper concludes for complementation of multicultural epistemology by Habermasian universal pragmatics.

**KEY WORDS:** Epistemology - Multiculturalism - Universal Pragmatics - Relativism - Universalism.

## **I – Introdução**

A fim de trabalhar uma concepção epistêmica que dê conta de questões que afetam a sociedade contemporânea, especificamente, o multiculturalismo e a universalidade dos direitos humanos, busca-se neste trabalho discutir uma teoria da ciência no contexto democrático do Estado de Direito. Trata-se, pois de uma reflexão epistemológica multicultural, ou seja, a tentativa de responder às seguintes perguntas: “qual é a teoria da ciência adequada para os fenômenos sócio-jurídicos multiculturais? Que teoria do conhecimento pode fornecer sustentação para a universalidade dos direitos humanos em uma sociedade multicultural?”.

A resposta à questão colocada envolve a análise de alguns conceitos tais como epistemologia multicultural e monocultural, universalismo, relativismo, realidade, verdade, filosofia intercultural, democracia, entre outros. Entre as categorias elencadas, revela-se bastante tensional e reflexivo o embate existente entre o universal e o particular, causa principal da não aceitação do caráter universal dos direitos humanos por todas as culturas, pelo simples fato de não comungarem dos mesmos valores, costumes, tradições, religiões e formas de sociedade ainda estruturadas na figura masculina. O exame dos termos referidos dará a sustentação para a defesa de uma teoria epistêmica consistente para enfrentar a questão multicultural, fenômeno esse que já se encontra bastante presente nas sociedades contemporâneas, isto é, a existência de uma diversidade cultural em sociedades que não apresentam mais ligações significativas à idéia de nação e língua, mas que, devido às conseqüências da globalização, apresenta cada vez mais um povo híbrido.

O fator multicultural não pode mais ser tratado geograficamente, ainda em uma divisão ocidente/oriente, ainda qual tal bifurcação também persista, mas, entretanto, deve-se considerar a multiculturalidade no interior do Estado-Nação, uma vez que o desenvolvimento de culturas diversificadas já é uma realidade também em um único espaço territorial. Esse acontecimento prova que a modernidade de fato conseguiu a compressão do tempo e do espaço, pois aquilo que outrora estava longe, hoje está ao lado. Isto implica uma forte e

profunda reflexão epistêmica, envolvendo cada vez mais um caráter interdisciplinar, consoante a variedade de problemas (ou tipologias) oriunda de uma era globalizada.

Dessa forma, tendo explicitado os objetivos da presente investigação, a abordagem será realizada em três seções, além desta parte introdutória. A segunda seção trata aspectos acerca do multiculturalismo; a terceira seção versa sobre discussões epistêmicas; e, a quarta seção parte para uma conclusão sobre uma epistemologia multicultural.

## **II – Multiculturalismo**

A fim de explicitar uma teoria do conhecimento que possa ofertar respostas ao multicultural, precisa-se vislumbrar de antemão o que significa o próprio termo “multiculturalismo”. O termo “multiculturalismo” é expressão que se tornou de uso corrente em meados dos anos 80, especificamente, nos Estados Unidos e Europa.

Em seu *Dicionário crítico de política cultural*, Teixeira Coelho oferece dois verbetes conceituais acerca da expressão “multiculturalismo”, sendo que, no primeiro sentido do termo, o que o autor chama de “multiculturalismo (1)”,

indica preferencialmente um novo modo de interação entre grupos étnicos e, em sentido amplo, entre culturas distintas pela orientação religiosa, pelo sexo, pelas preferências sexuais, etc. Sob o aspecto étnico, o multiculturalismo apresenta-se como lutas de minorias raciais por uma política de igualdade de oportunidades e é um herdeiro dos movimentos dos anos 60 nos EUA. (2004, p.263).

De acordo com o autor, a convivência de diferentes grupos, sobretudo raciais, é algo característico de países como Estados Unidos e Brasil, que se colocam questões sobre o comportamento a assumir frente à diversidade étnica, cultural, religiosa que os compõem. Nos EUA foi adotado nas primeiras décadas do século XX, quando a imigração européia foi muito forte no país, pregando uma integração entre os grupos, a mistura cultural e a diluição das diversidades em uma única identidade.

Num segundo momento, Coelho esclarece a necessidade de distinguir ainda a existência de dois “multiculturalismos”, ou entre dois aspectos do multiculturalismo, que ele denomina de “multiculturalismo (2)”:

o multiculturalismo como resultado e o multiculturalismo como programa. O multiculturalismo como resultado decorre da coexistência, entendida como um dado, entre culturas diferentes e seus índices; é o paralelismo sincrônico de culturas

distintas tais como derivam de processos históricos de embates e acomodamentos. (...). Já o multiculturalismo como programa propõe-se, diferentemente, a gerar esse paralelismo cultural ali onde ele não existe, de modo geral, e, em especial, a promover excepcionalmente uma ou algumas culturas, antes ditas oprimidas, num mecanismo de compensação por injustiças sociais passadas. (2004, p.266).

Conforme explica Coelho (2004, p.266), se o multiculturalismo como resultado é um caso da “ação cultural”, o multiculturalismo como programa é uma ocorrência da “fabricação cultural”, com tudo de dirigista, paternalista, autoritário, discriminatório e, no limite, totalitário é que este modo cultural pode implicar.

A questão que envolve a multiculturalidade, talvez, seja aquela que mais preocupe do ponto de vista da necessidade de se encontrar políticas capazes de assegurar os projetos de formas de vidas diferentes. A globalização contribuiu e contribui sobremaneira para a intensificação das relações sociais, aproximando localidades antes distintas, as quais agora se vêem ante um mundo próximo, envolto por suas metrópoles e por sua diversidade cultural.

De acordo com Hall (2006, p.47), o mundo moderno se apresenta como sendo o espaço onde as culturas nacionais onde nascemos se constituem em uma das principais fontes de identidade cultural. Ou seja, as identidades nacionais não coisas com as quais já se nasce, mas são formadas e transformadas no interior da representação. De fato, conforme Anderson (2008) já havia alertado, a condição de nação é o valor de maior legitimidade universal na vida política moderna, não havendo comunidades verdadeiras, uma vez que qualquer comunidade é sempre imaginada. Conforme Anderson, o século XVIII, especialmente na Europa Ocidental, marca o início da era do nacionalismo bem como dos modos de pensamentos religiosos. O que o autor propõe “é o entendimento do nacionalismo alinhando-o não a ideologias políticas conscientemente adotadas, mas aos grandes sistemas culturais que o precederam, e a partir dos quais ele surgiu, inclusive para combatê-los.” (ANDERSON, 2008, p.39).

A partir dessa idéia-chave, as grandes culturas sacras incorporavam a idéia de imensas comunidades e todas as grandes comunidades clássicas se consideravam cosmicamente centrais, através de uma língua sagrada ligada a uma ordem supra terrena de poder. Hall complementa esta teoria afirmando que numa era pré-moderna ou no que denomina de sociedades tradicionais, a identificação era ligada à tribo, ao povo, à religião, ao

passo que foram transferidas gradualmente, nas sociedades ocidentais, à cultura nacional<sup>3</sup>.  
Dessa maneira, a formação de uma cultura nacional

contribuiu para criar padrões de alfabetização universais, generalizou uma única língua vernacular como o meio dominante de comunicação em toda a nação, criou uma cultura homogênea e manteve instituições culturais nacionais, como, por exemplo, um sistema educacional nacional. Dessa e de outras formas, a cultura nacional se tornou uma característica-chave da industrialização e um dispositivo da modernidade. (HALL, 2006, p.50).

Anderson argumenta que a idéia de um organismo sociológico atravessando cronologicamente um tempo vazio e homogêneo é uma analogia exata da idéia de nação, a qual também é concebida como uma comunidade sólida percorrendo constantemente a história, seja em sentido ascendente ou descendente. Resumindo os argumentos apresentados por Anderson, pode-se dizer que

“a convergência do capitalismo e da tecnologia de imprensa sobre a fatal diversidade da linguagem humana criou a possibilidade de uma nova forma de comunidade imaginada, a qual, em sua morfologia básica, montou o cenário para a nação moderna. (...) Mas é evidente que, embora todas as nações – e também estados nacionais – modernas, que se concebem como tais, atualmente tenham ‘línguas impressas nacionais’, muitas delas compartilham uma mesma língua, e, em outros casos, apenas uma fração minúscula da população ‘usa’ a língua nacional na fala ou na escrita”. (2008, p.82).

Para o filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas, o feminismo, o multiculturalismo, o nacionalismo e a luta contra a herança eurocêntrica do colonialismo são fenômenos relacionados, entretanto, que não devem ser confundidos uns com os outros. Tais fenômenos se relacionam no sentido em que as mulheres, as minorias étnicas e culturais, as nações e as culturas se defendem contra a opressão, a marginalização e o desrespeito, e assim lutam pelo reconhecimento de identidades coletivas, quer seja frente a um contexto de uma cultura minoritária, quer no seio da comunidade dos povos. Especificamente em relação ao multiculturalismo, Habermas acentua que

---

<sup>3</sup> Para Habermas, “o nacionalismo ficou exagerado entre nós em termos de darwinismo social e culminou em um delírio racial que serviu de justificação para a aniquilação massiva dos judeus. Daí que o nacionalismo tenha ficado drasticamente desvalorizado entre nós como fundamento de uma identidade coletiva”. (1998, p.116). A tradução da presente citação é de responsabilidade do autor do texto.

a luta das *minorias étnicas e culturais oprimidas* pelo reconhecimento das suas identidades culturais é um assunto diferente. Já que estes movimentos de libertação também visam ultrapassar a divisão ilegítima da sociedade, o auto-entendimento da cultura majoritária não pode permanecer intocável. (...) Os movimentos de libertação nas sociedades multiculturais não são um fenómeno uniforme. Eles apresentam desafios diferentes dependendo se é uma questão das minorias endóginas tomarem consciência de sua identidade ou das novas minorias surgirem através da imigração, e dependendo se as nações que enfrentam o desafio sempre entenderam ser países abertos à imigração pela razão da sua história e cultura política ou se o auto-entendimento nacional precisa primeiramente de ser ajustado de modo a acomodar a integração das culturas estrangeiras. O desafio torna-se maior, quanto mais profundas são as diferenças religiosas, raciais ou étnicas ou as disjunções histórico-culturais a ser construídas. (HABERMAS, 1994, 136.).

Em trabalho realizado anteriormente (HAMEL, 2010, p.06), apontou-se que Stuart Hall entende que ao invés de se pensar as culturas nacionais de maneira unificadas, dever-se-ia pensá-las como “constituindo um dispositivo discursivo que representa a diferença como unidade ou identidade. Elas são atravessadas por profundas divisões e diferenças internas, sendo ‘unificadas’ apenas através do exercício de diferentes formas de poder cultural”. (HALL, 2006, p.62).

Hall aponta como consequência do processo da globalização que, num primeiro momento, as identidades nacionais estão se desintegrando, como resultado do crescimento da homogeneização cultural e do “pós-global”. Uma segunda consequência seria a de que as identidades nacionais e outras identidades “locais” estão sendo reforçadas pela resistência à globalização e, uma terceira consequência, estaria no declínio das identidades nacionais, estando tomando seu lugar novas identidades híbridas<sup>4</sup>.

Entre o global e o local, entretanto, Hall (2006, p.78) argumenta que é um tanto improvável que a globalização vá simplesmente destruir as identidades nacionais, sendo mais provável que ela produza, concomitantemente, novas identificações globais e novas identificações locais. Nesse particular, tomando por base a definição de Coelho apresentada ao início do texto, nota-se que as consequências oriundas da modernidade e da era pós-global aponta para um multiculturalismo como resultado, ou seja, a coexistência de culturas diferentes dentro de um mesmo espaço territorial. Se, como visto, o nacionalismo foi a pedra-

---

<sup>4</sup> Conforme explica Gargarella, “para o comunitarismo, em contrapartida, nossa identidade como pessoas, pelo menos em parte, está profundamente marcada pelo fato de pertencermos a certos grupos: nascemos inseridos em certas comunidades e práticas sem as quais deixaríamos de ser quem somos. (...) A identidade de cada um – segundo o renomado comunitarista, Charles Taylor – é definida em boa parte a partir do conhecimento de onde a pessoa está situada, quais são suas relações e compromissos: com quem e com que projeto se sente identificada”. (GARGARELLA, 2008, p.140).

de-toque do Estado moderno no sentido de garantir sua legitimidade e união por meio da língua, religião e costumes, fatores esses que identificavam a idéia de nação, as próprias nações modernas são, em sua totalidade, híbridos culturais.

Após a exposição do que se entende por multiculturalismo, bem como uma análise da formação de identidades, a influência da globalização em novas formas culturais, a próxima seção abordará a forma de se fazer ciência frente a estes aspectos, ou seja, como pensar a ciência na democracia e como pode ser fundamentada uma concepção epistêmica para o multicultural.

### **III – A Teoria da Ciência na Democracia: em busca de uma concepção epistêmica do multicultural**

Como já exposto na introdução do presente trabalho, nesta seção, buscar-se-á discutir uma concepção epistêmica que dê conta de questões que afetam a sociedade contemporânea, especificamente, o multiculturalismo e a universalidade dos direitos humanos, busca-se neste trabalho discutir uma teoria da ciência no contexto democrático do Estado de Direito. Volta-se, então, às perguntas formuladas inicialmente: “qual é a teoria da ciência adequada para os fenômenos sócio-jurídicos multiculturais? Que teoria do conhecimento pode fornecer sustentação para a universalidade dos direitos humanos em uma sociedade multicultural?”.

Em detalhado trabalho sobre o multiculturalismo, Semprini (1999) sustenta que o multiculturalismo surge como um importante indicador da crise do projeto da modernidade, sendo que as principais categorias desse projeto (filosóficas, políticas e sociais) estão sofrendo um processo de questionamento, por vezes radical, tendo em vista as reivindicações multiculturais, bem como pela exigência de integrar no seio desse projeto o conceito de diferença.

Há tempo que a crítica ao positivismo da ciência vem afastando essa maneira de fazer ciência da própria teoria do conhecimento. A idéia central do positivismo de que só poderá ser considerado “ciência” o resultado procedente da aplicação das regras, é passível de suspeição. A “certeza” de que o conhecimento é seguro é consequência de que as regras foram bem aplicadas. Por outro lado, a metafísica é o “pensar sem regras” na visão do positivismo, sendo que qualquer tipo de pergunta que questiona elementos não-sensíveis (liberdade – Justiça – Deus) são eliminados pelo positivismo. Dentro da limitação positiva não há como se pensar valores.

Em relação, especificamente ao multiculturalismo, Semprini sustenta a existência de duas categorias epistêmicas: por um lado, a “epistemologia multicultural”, que mune o *corpus*

teórico de base conceitual e de legitimação intelectual; por outro lado, teorias e tradições intelectuais de oponentes do multiculturalismo, a “epistemologia monocultural”. O autor esclarece que a epistemologia multicultural surge da virada epistemológica que tomou parte da Europa a partir da década de 1920 como reação ao positivismo e ao racionalismo<sup>5</sup>. Segundo Semprini, podem-se esquematizar quatro aspectos principais da epistemologia multicultural, quais sejam:

*A realidade é uma construção.* A realidade social não tem existência independente das personagens que a criam, das teorias que a descrevem e da linguagem que viabiliza sua descrição e comunicação. (...).

*As interpretações são subjetivas.* Se a realidade não é objetiva, ela se reduz a uma série de enunciados cujo sentido e estatuto referencial estão amplamente condicionados pelas condições de enunciação, pela identidade e posição do emissor desses enunciados e de seu receptor. A interpretação é, então, essencialmente um ato individual. (...).

*Os valores são relativos.* A principal consequência do caráter radicalmente subjetivo e enunciativo da experiência é a impossibilidade de fixar um plano de objetividade que escape à esse condicionamento. A verdade, então, só pode ser relativa, fundamentada numa história pessoal ou em convicções coletivas.

*O conhecimento é um fato político.* Se as categorias e os valores sociais são o resultado de uma atividade constituinte, será necessário estudar não somente os mecanismos e as modalidades desta última, mas também as condições concretas onde surge, as relações de força que estabelece, os sistemas de interesse aos quais serve e os grupos que institui, ou ao contrário marginaliza, ou mesmo neutraliza. (...).” (SEMPRINI, 1999, p.84).

De acordo com Semprini essa construção da epistemologia multicultural ainda é incompleta, pois outras dimensões como a teoria do sujeito, o peso dos fatores socioculturais, a dimensão simbólica da ação e a valorização da diferença são também presentes. Num segundo momento, a epistemologia monocultural, resume os seguintes aspectos:

*A realidade existe independentemente das representações humanas.* Apesar das representações mentais e lingüísticas que fazemos do mundo sob a forma de crenças, enunciados e julgamentos, ele existe independentemente das representações que dele fazemos. (...).

---

<sup>5</sup> “A crítica radical aos paradigmas dualistas e realista terá seqüência no pós-guerra, devido primeiramente à onda estruturalista (Barthes, Greimas, Jakobson, Lacan, Lévi-Strauss, Foucault) mas também a pensadores com horizontes teóricos muito diferentes: Merleau-Ponty na fenomenologia, Feyerabend e Khun na epistemologia, Rorty e o segundo Wittgenstein na filosofia da linguagem, Eco e Ricoeur na semiótica, Sacks na sociologia. O que estes autores têm em comum é: 1) o abandono do racionalismo e do empirismo inglês defendidos pela epistemologia tradicional; 2) o questionamento do paradigma realista, que postula uma descontinuidade de fundo entre o mundo natural e os conceitos empregados em sua descrição; 3) a recusa da decorrente teoria da representação (...); 4) a crítica de uma concepção de verdade como adequação que decorre de afirmação precedente (...).” (SEMPRINI, 1999, p.82).



*A realidade existe independentemente da linguagem.* Pelo menos uma das funções da linguagem é transmitir significações de um emissor a um receptor. (...)

*A verdade é uma questão de precisão de representação.* Conforme este princípio, um julgamento é verdadeiro quando descreve perfeitamente, ou ao menos com um grau de precisão superior ao de outros julgamentos, uma condição do mundo. (...)

*O conhecimento é objetivo.* (...) O conhecimento é, então, basicamente uma questão de descobrimento, de atualização de uma verdade que escapa à relatividade, pois descreve estados do mundo, externos e independentes. (...)

*Uma redução do sujeito às suas funções intelectuais e cognitivas.* Inspirando-se em uma tradição filosófica que remonta ao *cogito* cartesiano e à dicotomia corpo/espírito que permeia a cultura ocidental, os paladinos do monoculturalismo privilegiam as faculdades intelectuais do indivíduo e o transformam numa máquina de pensar. (...)

*Uma desvalorização dos fatores culturais e simbólicos da vida coletiva.* Fenômenos holísticos e dificilmente objetiváveis, arraigados na duração e em constante metamorfose, a cultura e as práticas simbólicas escapam por definição às teorias que retêm somente a dimensão racional e cognitiva do ser humano e dos fatos sociais. (...)

*A crença numa base biológica do comportamento.* Este aspecto deverá ser colocado em relação ao cientificismo cuja epistemologia monocultural é a marca. (...)

*Orgulho pelas conquistas do pensamento ocidental.* (...) Ele afirma que as obras intelectuais e artísticas da tradição ocidental representam a conquista máxima do espírito humano. (...). (SEMPRINI, 1999, p.87-88).

Para Semprini há uma distância que separa as duas tradições epistemológicas, duas visões de mundo e duas concepções do papel do homem e do pensamento ocidental. A epistemologia multicultural se estrutura sobre uma mudança de paradigma, invocando a instabilidade, a mistura e a relatividade, ao passo que a epistemologia monocultural é simples e tranquilizadora.

A partir de duas conceituações expostas sobre epistemologia e multiculturalismo ou sobre como entender a epistemologia ante o multicultural, parte-se, agora, para uma discussão da epistemologia na democracia, ou seja, qual a teoria da ciência necessária para tratar os fenômenos socioculturais na democracia? Isso requer uma reflexão sobre a maneira de fazer ciência e, além disso, a forma pela qual se faz ciência democraticamente.

Em *Políticas da natureza*, Latour sustenta que todos os modelos sempre trabalharam com a separação entre ciência e política e, por esse motivo, todos os modelos são insuficientes. É necessário democratizar a ciência, pois, segundo Latour, concepções da política e concepções da natureza “sempre formaram uma dupla tão rigidamente unida como os dois lados de uma gangorra, em que um se abaixa quando o outro se eleva e inversamente. Jamais houve outra política senão a *da natureza* e outra natureza senão a *da política*”. (2004, p.59). Para o sociólogo francês a epistemologia e a política são uma só e mesma questão conjunta na epistemologia (política).

A proposta de Latour é a de que ao invés da grande batalha entre ciência e política, que dividiam entre si domínios da realidade ou se defendiam cada um contra a invasão do outro, deve-se simplesmente fazê-los trabalhar conjuntamente na articulação do mesmo coletivo, definindo como uma lista sempre crescente de associações que o sociólogo chama de humanos e não-humanos. Para Latour, é estranho que a filosofia política, a qual é tão obcecada pelo logocentrismo, não tenha se dado conta de que a maior parte do *logos* se encontra nos laboratórios. Isso, nada mais é para Latour, do que o declínio do império da Constituição modernista, a qual fez esquecer que uma coisa (*Ding*) emerge antes de tudo como um assunto no seio de uma assembléia que conduz uma discussão, ante um julgamento em comum. A defesa do sociólogo francês é a da necessidade de se dar “voz às coisas”, sendo que a pesquisa científica é competência do coletivo, humano e não-humano. O coletivo demonstra que a ciência não é a última palavra e, em uma aproximação com a política, essa terá de ter sua fala presente no coletivo ampliado.

Além de uma mudança de rumo na teoria da ciência, também se faz necessário trabalhar uma concepção de democracia que, em primeiro lugar, esteja alicerçada em uma adequada teoria do conhecimento e, em segundo lugar, que seja base para uma concepção construtiva de verdade, possibilitando abrigar o pluralismo cultural e político. Por isso, a democracia deve permitir o livre debate, a troca de opiniões e o consenso. Conforme observa Neutzling,

a lógica ou teoria do conhecimento tem um peso e uma influência social muito maior do que possa parecer à primeira vista, de modo que um processo democrático de vida e de organização política precisa munir-se e valer-se de uma lógica adequada, ou seja, da lógica da experiência e da investigação, capaz de envolver a todos os indivíduos no debate e na participação. (1998, p.328).

Para Neutzling, a democracia exige que os conceitos e as teorias sejam testados e verificados continuamente. O autor defende que é da natureza científica não apenas tolerar passivamente, mas acolher a diversidade de opiniões, uma vez que a investigação ao trazer a evidência dos fatos observados, leva ao consenso de conclusões, considerando-as sujeitas ao que é descoberto em pesquisas anteriores.

Tanto as posições epistemológicas de Latour quanto de Neutzling, o primeiro mais especificamente sobre o desenvolver da ciência na democracia, enquanto o segundo mais propriamente sobre a democracia, aproximam-se dos quatro importantes aspectos da epistemologia cultural apresentada por Semprini. A teoria do conhecimento que tiver pretensão de tratar do problema do multiculturalismo e do universalismo dos direitos

humanos precisa dar conta, primeiramente, de uma oposição lógica de fundo, qual seja a da relação oposta entre universalismo e relativismo. Os fenômenos sócio-jurídicos que apresentam à reflexão a questão evidenciada terão, por um lado, o universalismo da lei de direito e, por outro lado, a particularidade da sua própria cultura, ou seja, a relativização dos seus valores, os quais não serão amparados por aquela lei de direito.

Segundo aponta Piovesan, o processo de universalização dos direitos humanos permitiu uma formação de um sistema normativo internacional de proteção destes direitos, onde o caráter universal é a crença de que a condição de pessoa é o único requisito para a dignidade e titularidade de direitos. Para a autora o maior desafio apresenta-se ante o critério da universalidade dos direitos humanos e o relativismo cultural, onde o debate entre “os universalistas e os relativistas culturais retoma o velho dilema sobre o alcance das normas de direitos humanos: as normas de direitos humanos podem ter um sentido universal ou são culturalmente relativas?” (2004, p.58).

Segundo Semprini (1999, p.92), a oposição entre universalismo *versus* relativismo significa que o universalismo postula a existência de valores, julgamentos morais, escolhas comportamentais que têm valor absoluto e aplicam-se a todos os homens. Contrariamente, o relativismo afirma a impossibilidade de estabelecer um ponto de vista único e universal sobre o conhecimento, a moral, a justiça, pelo menos ao passo em que existam grupos sociais ou minorias com finalidades e projetos de vida diferentes<sup>6</sup>.

Tendo em vista que as sociedades contemporâneas são transpassadas pelo aspecto do multiculturalismo, mais como resultado, e muito pouco como programa, pois a constatação de que os elementos anteriores que davam sustentação à idéia de nação, como língua, religião e nacionalismo, vê-se envolto na desintegração das identidades nacionais, como resultado do crescimento da homogeneização cultural e do “pós-global”, conforme citado anteriormente. Também as identidades nacionais e outras identidades “locais” estão sendo reforçadas pela resistência à globalização e, por fim, o declínio das identidades nacionais, estando tomando seu lugar novas identidades híbridas. Eis o ponto fulcral. A universalização dos direitos humanos permite a absorção de tamanha diversidade cultural? Identidades locais e híbridas não se vêm com necessidade de respeitar os direitos humanos, pois tais normas de direito não são condizentes com sua cultura, seus valores, seus costumes e sua religião. Nesse sentido a universalização é ruim, pois além de não abarcar a totalidade das sociedades contemporâneas, bem como até mesmo o interior de sociedades cingidas pelo multiculturalismo, ainda impõe uma idéia de dever-ser que não convence a quem deve cumpri-la. O modelo deôntico é limitado. Contrariamente, a relativização tanto das culturas (diferença) quanto dos direitos

---

<sup>6</sup> Para Semprini, “o universalismo não é assim somente um engodo, mas uma impostura e uma violência. Ele pode ser realizado somente eliminando-se as diferenças, reduzindo ao silêncio as vozes discordantes e transformando em obrigação universal o que é somente um ponto de vista particular.” (1999, p.93)

humanos é uma estrada sem saída, uma vez que jamais se conseguirá um modelo legal de padrão de conduta humana para uma era pós-global, sem que se pense no universalismo.

O problema do universal *versus* particular é insolúvel pela lógica, mas deve ser (re)pensado pela filosofia naquilo que concerne à filosofia do direito e do Estado, bem como à filosofia social e política. Definitivamente, não se pode adotar como regra o relativismo cultural, assim como dos direitos humanos, sob pena de não se conseguir um equilíbrio social necessário em uma era pós-global. E o fato do universalismo ser imposto, quer seja como uma regra de dever-ser, quer seja como um resultado da cultura do ocidente, no atual momento mundial também passa a ser algo não exitoso, mas, contrariamente, passando a ser até mesmo elemento de geração de ódio entre culturas que, momentaneamente, não se vêm representadas e, tampouco, respeitadas por culturas dominantes. Concorde-se com Semprini, quando este sugere que o universalismo passa a ser uma impostura e uma violência e, com certeza, irá reduzir ao silêncio as vozes discordantes, entretanto, relativizar a norma de direito a ponto de ser ela “cumprida” ou não, será motivo da própria sucumbência do direito.

O problema do universalismo é tratado por várias correntes do pensamento contemporâneo, entre os quais, os liberais, os comunitaristas, os socialistas, os racionalistas. Em recente discussão sobre o comunitarismo e o liberalismo, por exemplo, Gargarella (2008, p.158), sustenta que a filosofia política mudou o foco de sua atenção para concentrar-se em uma discussão diferente, a qual se refere aos problemas surgidos pela diversidade cultural que distingue a maioria das sociedades modernas. Para o autor, vários países modernos apresentam pluralidade de grupos culturais (étnicos, religiosos, etc), que, não raro, possuem linguagem, costumes ou forma de pensar muito diferentes entre si, fato que tende a gerar fortes tensões e contradições sociais. Gargarella chama a atenção para o fato de os liberais serem criticados pelos comunitaristas (os quais defendem uma idéia de caráter mais comunitária e regional)<sup>7</sup> pelo fato da existência de algumas políticas toleradas pelo liberalismo em relação a certas minorias culturais, ou seja,

---

<sup>7</sup> “O comunitarismo pode ser caracterizado, em princípio, como uma corrente de pensamento que surgiu na década de 1980, e que se desenvolveu em permanente polêmica com o liberalismo em geral e com o liberalismo igualitário em particular. Essa disputa entre comunitaristas e liberais pode ser vista como um novo capítulo de um enfrentamento filosófico de longa data, como o que opunha as posições ‘kantianas’ às ‘hegelianas’. De fato, e em boa parte, o comunitarismo retoma as críticas que Hegel fazia a Kant: enquanto Kant mencionava a existência de certas obrigações universais que deveriam prevalecer sobre aquelas mais contingentes, derivadas do fato de pertencermos a uma comunidade particular, Hegel invertia essa formulação para dar prioridade a nossos laços comunitários”. (GARGARELLA, 2008, p.137).

o liberalismo é criticado por defender, em princípio, uma política de inação estatal ante a diversidade cultural que distingue muitas sociedades modernas: o Estado liberal – segundo parece – não deve se comprometer com ou “tomar partido” de nenhuma minoria culturalmente desfavorecida”. Essa inatividade estatal é criticada por várias razões. Fundamentalmente, essa neutralidade não parece genuína quando considerarmos o modo como muitas dessas minorias culturais foram (mal)tratadas em termos históricos: muitas das minorias em questão sofreram historicamente discriminações explícitas ou implícitas por parte da “sociedade mãe” na qual estão agrupadas. (GARGARELLA, 2008, p.160).

De acordo com Farias (2004, p.51), os princípios universais são rejeitados pelos comunitaristas porque são vistos como algo que não tem uma base real, existindo apenas na mente de alguns filósofos. Os problemas surgem no seio das associações políticas e suas soluções só podem ser encontradas ante práticas e tradições da própria comunidade. Um dos principais nomes da liberalismo igualitário é, atualmente, John Rawls. O chamado liberalismo igualitário dá ênfase à igualdade, no sentido material e econômico e Rawls está preocupado com as estruturas da sociedade, estando sua teoria voltada à aspectos básicos e gerais da estrutura social.

Conforme interpretação de Farias (2004, p.41) , a teoria da justiça como equidade pretende conciliar a liberdade de cada um com o bem-estar social, sendo que as desigualdades sociais e naturais devem ser igualmente integrados na teoria da justiça por meio da distribuição dos bens primários, quais sejam: os direitos, as liberdades, as obrigações, as rendas, as riquezas, os poderes e as oportunidades. De fato, a teoria de Rawls pensa uma estrutura institucional na sociedade, sendo que defende uma concepção solidária de comunidade, pois trata-se de uma visão de comunidade na qual os participantes “compartilham os seus objetivos finais e consideram as suas instituições comuns e atividades como sendo um bem em si mesmas.” (RAWLS apud FARIAS, 2004, p.60).

Entre os debates que incorporam o problema do universalismo e do particularismo, o filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas procura uma via intermediária entre liberais e comunitaristas. A teoria do discurso assimila elementos de liberais e de republicanos, reservando posição central ao processo político de formação e de opinião de vontade e concebendo os direitos fundamentais como condição de comunicação do procedimento democrático.

Em sociedades constituídas por diferentes formas de vida culturais, a liberdade é expressa como autonomia pública e privada, adotando perspectivas do outro que participa numa *praxis* intersubjetiva. O cenário político-social contemporâneo desafia a efetividade dos direitos humanos como conjunto comum, por isso não se pode pensar em posições radicalmente particularistas (comunitarismo), tampouco em posições políticas que negligenciem minorias culturais (liberalismo), por isso, o procedimento deve ser baseado na ação comunicativa, em uma época em que a moral está agudizada, pois as condutas são dos sujeitos e o homem não tem participação no mundo da vida (*Lebenswelt*).

Habermas (1990) elabora um estatuto epistemológico da crítica social. Para o filósofo alemão, na ciência em sua versão clássica, o processo compreensivo perde o distanciamento crítico, não fazendo a crítica ao próprio procedimento interno, não havendo distanciamento para ver as patologias da própria produção do conhecimento (conceito). Tal problema é detectado por Habermas tanto nas ciências sociais quanto na hermenêutica de Gadamer, o qual trabalha uma metafísica enquanto ontologia do significado.

Habermas sustenta haver um vínculo entre teoria do conhecimento e teoria societária, onde os elementos que constituem os sistemas sociais não podem ser compreendidos satisfatoriamente sem um esclarecimento, enquanto teoria do conhecimento, de suas razões cognitivas, as quais são dependentes da verdade e, concomitantemente, estão relacionadas à atividade humana. Entre objetividade e verdade, Habermas esclarece que “o sentido, no qual uma proposição pode ser verdadeira ou falsa, não consiste nas condições da objetividade da experiência, mas, sim, na possibilidade de fundamentar, em termos argumentativos, um posicionamento que, reivindicando validade, é também passível de crítica.” (HABERMAS, 1982, p.333).

Conforme Habermas (1993, p.298), o indivíduo só ganha distância reflexiva em relação à própria história de vida no horizonte de formas de vida que ele partilha com outros, e que formam o contexto para os projetos de vida diferentes de cada um. Assim, o discurso prático-moral representa a ampliação ideal de nossa comunidade de comunicação a partir da perspectiva interior e, ante esse fórum, “só podem encontrar assentimento fundamentado aquelas sugestões de norma que expressam um interesse comum de todos os envolvidos”. (1993, p.299). As normas fundamentadas discursivamente fazem valer o conhecimento daquilo que a cada momento reside no interesse geral de todos, bem como uma vontade geral que apreendeu em si sem repressão a vontade de todos<sup>8</sup>.

Para o filósofo e sociólogo alemão, uma ordem legal é legítima quando salvaguarda a autonomia de todos os cidadãos a um nível igual, ou seja, os cidadãos são autônomos, tão-somente, se os dirigentes da lei também se puderem ver como seus autores. E, dessa forma, os seus autores são livres apenas enquanto participantes em processos legislativos que são regulados de tal maneira e tomam lugar em formas de comunicação tais que todas as pessoas

---

<sup>8</sup> De acordo com Habermas, “para quebrar as correntes de uma universalidade falsa, meramente presumida, de princípios universalistas criados seletivamente e aplicados de maneira sensível ao contexto (*kontextsensibel angewendet*), sempre se precisou, e se precisa até hoje, de movimentos sociais e de lutas políticas no sentido de aprender das experiências dolorosas e dos sofrimentos irreparáveis dos humilhados e ultrajados, dos feridos e dos mortos, que ninguém pode ser excluído em nome do universalismo moral – nem as classes privilegiadas, nem as nações exploradas, nem as mulheres tornadas domésticas (*die domestizierten Frauen*), nem as minorias marginalizadas. Quem exclui o outro, que lhe *permanece* um estranho, em nome do universalismo, trai sua própria idéia”. (HABERMAS, 1993, p.301)

podem presumir que os regulamentos aprovados dessa forma merecem uma provação motivada geral e racionalmente. Habermas entende que

nas sociedades multiculturais a coexistência de formas de vida com direitos iguais significa garantir a cada cidadão a oportunidade de crescer dentro do mundo de uma herança cultural, e garantir aos seus filhos crescerem nele sem sofrerem discriminação. Significa a oportunidade de confrontar esta e todas as outras culturas e perpetuá-la na sua forma mais convencional ou transformá-la; tal como a oportunidade de nos desviarmos dos seus comandos com indiferença ou romper com isso auto-criticamente e depois viver acelerado por ter feito um corte consciente com a tradição, ou mesmo com a identidade dividida. (HABERMAS, 1994, p.149).

Mesmo ante a uma moralidade pós-tradicional, a lei moderna e os princípios do Estado constitucional estão em harmonia com a moralidade por meio do seu conteúdo universalista e, nesse contexto, Habermas acentua que a substância ética de uma integração política que une todos os cidadãos da nação deve permanecer “neutral” relativamente às diferenças entre as comunidades ético-culturais dentro da nação, que estão integradas às suas próprias concepções de bem.

A investigação operada por Habermas sobre o uso pragmático, ético e moral da razão prática, ultrapassa os limites da formação de vontade individual, pois no momento em que a questão (Que devo fazer eu?) se desloca da primeira pessoa do singular para a primeira do plural, modifica-se mais que o fórum da própria reflexão. Concorda-se com Habermas ao afirmar que não se trata de uma mudança de perspectiva da interioridade do pensamento monológico para o espaço público do discurso, mas, o que se altera é o papel no qual o outro sujeito se encontra.

A discussão sobre a teoria da ciência na democracia é latente, impõem-se pensar uma concepção epistêmica capaz de assegurar aspectos característicos da denominada epistemologia multicultural, pois, do contrário, não será democracia e, tampouco, poder-se-á vislumbrar uma matriz epistêmica na democracia.

#### **IV – Conclusão**

O presente texto apresentou algumas definições e entendimentos acerca do multiculturalismo, especificamente, a sua questão conceitual, seus desdobramentos e implicações na sociedade contemporânea. Analisou-se, também, a formação das identidades modernas, a influência da globalização e a constituição do nacionalismo.

Num segundo momento, a presente investigação apresentou uma discussão sobre a teoria da ciência na democracia, sendo que também delineou alguns conceitos epistemológicos consistentes, como a epistemologia multicultural e monocultural. Ao confrontar as características de uma e outra concepção epistêmica, fez-se uma incursão no escrito de Latour, onde se procurou mostrar que a ciência não tem mais a última palavra, mas sim, o coletivo.

Os caminhos percorridos pelas concepções liberais e comunitaristas também procuram ofertar respostas ao problema instaurado pela tensão existente entre universalismo *versus* relativismo, mas, ainda sem um ponto seguro capaz de equilibrar o universal e o particular, um por falta de alcance de políticas às minorias culturais e, outro, por excesso de zelo para com as essas minorias.

Assim, a presente investigação entende que a ética do discurso (*Diskursethik*) parece uma terceira via possível entre liberais e comunitaristas, bem como entre liberais e republicanos, pois, como defendido, assimila elementos de liberais e de republicanos, reservando posição central ao processo político de formação e de opinião de vontade e concebendo os direitos fundamentais como condição de comunicação do procedimento democrático.

Enquanto teoria que se põe como tarefa salientar o conteúdo normativo de um uso lingüístico orientado para a compreensão, a resposta acerca da possibilidade do conhecimento não deverá mais optar entre Kant ou Hegel, mas será tratada entre a tensão universalidade/particularidade, bem como transcendentalidade/empíria. A ética do discurso é uma teoria reconstrutiva da sociedade, uma vez que O objeto de pesquisa da pragmática universal são as práticas lingüísticas, cujo objetivo não é a descrição do particular, mas a reconstrução dos princípios universais que o regulam. Conclui-se, assim, que a epistemologia multicultural apresentada por Semprini pode ser completada pela teoria da ética do discurso, teoria habermasiana chamada pragmática universal, o que pode ser capaz de fornecer um novo estatuto epistemológico para se trabalhar o multiculturalismo, a universalidade dos direitos humanos, ou seja, a tensão universal/particular, ante um procedimento baseado na ação comunicativa de caráter emancipatório.

## **V – Referências bibliográficas**

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.



- COELHO, Teixeira. *Dicionário crítico de política cultural: cultura e imaginário*. São Paulo: Iluminuras, 2004.
- FARIAS, José Fernando de Castro. *Ética, política e direito*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.
- GARGARELLA, Roberto. *As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política*. Tradução de Alonso Reis Freire. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Tradução de José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- HABERMAS, Jürgen. *Identidades nacionales y postnacionales*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos, 1998.
- HABERMAS, Jürgen. Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática. In: BONI, Luís A. de. STEIN, Ernildo. (Org). *Dialética e liberdade: Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima*. Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes; Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1993.
- HABERMAS, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. Lutas pelo reconhecimento no estado democrático constitucional. Tradução de Shierry Weber Nicholzen. In: TAYLOR, Charles. (Org). *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Piaget, 1994.
- HAMEL, Marcio Renan. *Multiculturalismo e universalidade dos direitos humanos: aportes teóricos sobre a possibilidade de sua equalização*. Niterói/RJ, 2010. (mimeo).
- LATOURE, Bruno. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Tradução de Carlos Aurélio Mota de Souza. Bauru/SP: EDUSC, 2004.
- NEUTZLING, Cláudio. Fundamentos epistemológicos da democracia. In: ULMANN, Reinhold Aloysio. (Org). *Consecratio mundi: Festschrift em homenagem a Urbano Zilles*. Porto Alegre: EDIPUC, 1998.
- PIOVESAN, Flávia. A universalidade e a indivisibilidade dos direitos humanos: desafios e perspectivas. In: BALDI, César Augusto. (Org). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.
- SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Tradução de Laureano Pelegrin. Bauru/SP: EDUSC, 1999.