

## 2

### **Identidade e vínculos associativos em sociedades pós-convencionais**

#### 2.1

#### **Identidade e diferença: Um debate contemporâneo sobre as interferências do multiculturalismo na configuração identitária.**

A complexidade do mundo contemporâneo intensificada pelo fenômeno da globalização nos apresenta uma realidade completamente oposta ao projeto da razão positivista da modernidade, onde prevaleciam as ciências objetivas e o tecnicismo. O que impera nos tempos de hoje é a incerteza e a inconstância, e, em consequência desse processo, modificou-se a forma de se relacionar com o mundo e com os outros. A realidade social, dentro da perspectiva pós-convencional, permite uma multiplicidade de valores culturais e concepções morais sobre a vida social que hoje se apresenta fragmentada, multifacetada e plural. Neste sentido, não há outra escolha que senão a “busca de consenso em meio da heterogeneidade, do conflito e da diferença”<sup>8</sup>.

As transformações refletem-se diretamente no direito e nas instituições jurídicas. Tornando-se possível perceber certo ceticismo quanto à capacidade do direito em dar respostas aos problemas atuais da sociedade, oportunizando um tempo de desdogmatização do direito, influenciado pelo relativismo cultural e pela possibilidade de se aplicar o pluralismo nas diversas formas de interação. Apesar do ceticismo em relação ao direito, este, de certa forma, ocupa hoje o lugar das antigas tradições, como regulador de comportamentos e provedor das integrações sociais, institucionalizando o processo democrático de formação da opinião e da vontade.

Para entender as transformações no campo do direito, é necessário entender toda a complexidade do momento contemporâneo e quais são as rupturas

---

<sup>8</sup> Gisele Cittadino, 2005, p.78

feitas com o passado que nos leva a conceber um novo redirecionamento da vida humana sob novos paradigmas, sob novos valores. Foi a partir da racionalidade moderna que novas formas de conceber a vida, além de cosmovisões metafísicas e religiosas, foram implantadas. Portanto, dentro de uma perspectiva pós-convencional, a consciência moral deixa de ser uma prática tradicional para se tornar convenção e costume. Para que haja uma coexistência pacífica nas sociedades plurais, não é necessário que esta se fragmente a tal ponto que transforme “a sociedade numa miríade de subculturas que se enclausuram mutuamente”<sup>9</sup>.

Novas formas de se relacionar com o mundo são impostas a todo momento na contemporaneidade do século XXI. O grande volume e o intenso fluxo de informação é uma realidade com a qual estamos aprendendo a conviver. Porém, há uma preocupação com o fato de termos pouco tempo para condensar as informações a partir de um filtro com critérios objetivos e benéficos a todos os atores dessa arena social diversa e multicultural. Partindo da preocupação com esse contexto propício ao conflito, devido à possibilidade de divergências, Habermas nos alerta para a importância da inclusão das minorias a partir de uma organização política sistemática.

O problema das minorias inatas, que pode surgir em todas as sociedades pluralistas, agudiza-se nas sociedades multiculturais. Mas quando estas estão organizadas como Estados democráticos de direito, apresentam-se, todavia, diversos caminhos para se chegar a uma inclusão com sensibilidade para as diferenças: a divisão federativa dos poderes, uma delegação ou descentralização funcional e específica das competências do Estado, mas acima de tudo, a concessão de autonomia cultural, os direitos grupais específicos, as políticas de equiparação e outros arranjos que levem a uma efetiva proteção das minorias (Habermas, 2002, p.172).

É diante de uma realidade globalizada com intensos fluxos de informação e de deslocamentos de pessoas ao redor do globo que se vê com mais nitidez a possibilidade de se vivenciar o multiculturalismo, mesmo não sendo este um fato novo, ele se fortalece com o fato de que em diversos países situações comuns a todos se repetem; diferentes grupos culturais convivem cada vez mais sob um

---

<sup>9</sup> Habermas, A inclusão do outro. 2002, p.172

mesmo território. Dentre os acontecimentos que contribuem para esta situação global está a pluralidade cultural intensificada pelos movimentos de migração, modificando o perfil cultural e demográfico de alguns países, como os EUA, Inglaterra e Canadá.

O multiculturalismo seria uma nova forma de organizar as sociedades a partir da diversidade cultural e social, defendendo o respeito às múltiplas particularidades que possam existir nas sociedades contemporâneas. Ao Estado cabe o papel de regular e incentivar a integração dos indivíduos de forma a estabelecer uma coexistência pacífica e democrática. Como consequência desse novo momento histórico, atitudes radicais e muitas vezes preconceituosas se tornam propícias a essa realidade; nota-se tais posturas em movimentos fundamentalistas ou mesmos em movimentos de grupos nacionalistas. Porém, esse terreno também se torna fértil para os movimentos que buscam cessar qualquer desigualdade cultural e que afirmam a importância de haver o reconhecimento entre os diferentes grupos.

Hoje, a inclusão das diferenças está presente em vários discursos como uma forte bandeira a ser levantada. Dessa forma, o multiculturalismo apóia-se à tolerância e ao respeito para com a diversidade e a diferença. A identidade, tal como a diferença, é uma relação social, resultado de um processo de produção simbólica e discursiva.

Fixar uma determinada identidade como norma é uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades e das diferenças. A normalização é um dos processos mais sutis pelos quais o poder se manifesta no campo da identidade e da diferença. Normalizar significa eleger – arbitrariamente – uma identidade específica como o parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas (Silva, 2000, p.83).

Para Silva, a identidade normal é “natural”<sup>10</sup>, desejável, única. A força da identidade normal é tal que ela nem sequer é vista como uma identidade, mas simplesmente como a identidade. Vale salientar que a identidade cultural não é natural, pois não é inerente ao indivíduo; a cultura preexiste a ele, portanto, assim

---

<sup>10</sup> Tomaz Tadeu da Silva, 2000, p.99

como a cultura se transforma, a identidade cultural do sujeito também é fluida e móvel.

Stuart Hall trabalha com três concepções de identidade:<sup>11</sup> a) Sujeito do iluminismo – baseado na concepção da pessoa humana como um indivíduo centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação; b) Sujeito sociológico – diante da complexidade do mundo moderno, o núcleo interior do sujeito não era autônomo e auto-suficiente, mas era formado na relação com outras pessoas, que mediavam para o sujeito os valores, sentidos e símbolos. Identidade formada na interação entre eu e a sociedade; c) Sujeito pós-moderno – quando o processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, torna-se mais provisório, variável e problemático. Esse processo produz o sujeito pós-moderno, contextualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente.

Na medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, multiplicam-se as identidades possíveis. Para Hall, o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um eu coerente. “Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas”.<sup>12</sup> Os impactos sofridos atualmente pela identidade cultural estão relacionados ao processo de mudança vivido a partir da globalização que intensifica a formação de sociedades multiculturais. Portanto, as outras formas de diferença não estão subordinadas às identidades nacionais e não estão livres do jogo de poder, de divisões e contradições internas, de lealdade e de diferenças sobrepostas. “Assim, quando vamos discutir se as identidades nacionais estão sendo deslocadas, devemos ter em mente as formas pelas quais as culturas nacionais contribuem para “costurar” as diferenças numa única identidade”.<sup>13</sup>

Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos

---

<sup>11</sup> Stuart Hall, p.12

<sup>12</sup> Stuart Hall, p.10

<sup>13</sup> *Ibidem*, p.65

sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as identidades se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem “flutuar livremente”. Somos confrontados por uma gama de diferentes identidades, dentre as quais parece possível fazer uma escolha. Foi a difusão do consumismo, seja como realidade, seja como sonho, que contribuiu para esse efeito de “supermercado cultural” (Hall, 2005, p.75).

Hall defende que a globalização tem sim, o efeito de contestar e deslocar as identidades centradas e “fechadas” de uma cultura nacional. O seu efeito é pluralizante sobre as identidades, o que produz uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação e torna as identidades “mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixas unificadas ou trans-históricas”.<sup>14</sup>

As duas antagônicas correntes políticas de organização econômica, o liberalismo e o marxismo, de formas diferentes defendiam a substituição do apego ao local e ao particular por valores e identidades mais universalistas e cosmopolitas ou internacionais; portanto consideravam arcaicos o apego ao nacionalismo e à etnia. “De acordo com essas “metanarrativas” da modernidade, os apegos irracionais ao local e ao particular, à tradição e às raízes, aos mitos nacionais e às “comunidades imaginadas”, seriam gradualmente substituídos por identidades mais racionais e universalistas”.<sup>15</sup>

a globalização não parece estar produzindo nem o triunfo do “global” nem a persistência em sua velha forma nacionalista, do “local”. Os deslocamentos ou os desvios da globalização mostram-se, afinal, mais variados e mais contraditórios do que sugerem seus protagonistas ou seus oponentes. Entretanto, isto também sugere que, embora alimentada, sob muitos aspectos, pelo Ocidente, a globalização pode acabar sendo parte daquele lento e desigual, mas continuado, descentramento do Ocidente (Hall, 2005, p.97).

Hall considera que estamos vivendo um período caracterizado pela crise de identidades, levando o indivíduo moderno a ser fragmentado, assumindo identidades plurais e descentradas. Portanto, cabe entender como a ordem jurídica contemporânea enfrenta o desafio de promover a coesão social diante de sujeitos descentrados dentro de um contexto globalizado e multicultural.

---

<sup>14</sup> Stuart Hall, 2005, p.87.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p.97

A multiplicidade de escolhas dentro de um modelo de pluralismo, para os autores Berger & Luckmann,<sup>16</sup> leva a sociedade a uma condição de crise de sentido, capaz de provocar um caos social, impedindo condições mínimas de sociabilidade e individualização. Para estes autores, somente é sustentável a pluralização dentro de uma fronteira entre as comunidades e os indivíduos que possam reconhecer, nesta pluralidade, uma referência a que se agarrar para orientar sua visão de mundo, seu comportamento para com os outros e a construção de si mesmo. Para os autores a sustentabilidade do pluralismo moderno depende de ação das instituições intermediárias, as únicas capazes de garantir um mínimo de limitação entre essas comunidades de sentido, sem as tornar incomunicáveis entre si.

Segundo Taylor, foi a partir da modernidade que passamos a inserir o princípio do respeito na questão de direito. É a mudança da concepção moral do que é respeitar alguém, baseado na autonomia, exercida a partir da noção de diferença individual do período pós-romântico, que dá liberdade às pessoas de “desenvolver sua personalidade à sua própria maneira”, ao mesmo tempo, conferindo a elas uma exigência de autocontrole, “dá elevada prioridade à evitação do sofrimento e vê a atividade produtiva e a vida familiar como essenciais para nosso bem estar”.<sup>17</sup>

Taylor considera identidade aquilo que nós somos e de onde nós provimos; porém a formação desta depende das nossas reações dialógicas com os outros, o que faz com que o reconhecimento adquira uma nova importância na modernidade. “A importância do reconhecimento é, agora, universalmente admitida, de uma forma ou de outra: no plano íntimo, estamos todos conscientes de como a identidade pode ser formada ou deformada no decurso da nossa relação com os outros-importantes”.<sup>18</sup>

Ao abordar o tema multiculturalismo, Taylor enfoca a importância de desenvolver uma adequada política de reconhecimento diante das inúmeras

---

<sup>16</sup> Berger, Peter L. e Luckmann Thomas. *Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido*. 2004

<sup>17</sup> Taylor, 1997, p.28

<sup>18</sup> *Ibidem*, p.56

diversidades culturais que abarcam as sociedades contemporâneas. Considera que danos irreparáveis podem ser causados pelas imagens restritivas e depreciativas geradas pelo não-reconhecimento (ou reconhecimento incompleto). É por meio da relação dialógica e intersubjetiva que se dá a formação e a configuração dos sujeitos. Para Taylor, as identidades são negociadas por meio de lutas simbólicas que visam ao reconhecimento, o respeito e a valorização das diferenças.

Taylor como comunitarista, segue contra a linha aristotélica de um sujeito universal e não histórico, enfatizando a multiplicidade de identidades sociais e culturais das sociedades contemporâneas<sup>19</sup>. Portanto faz algumas considerações ou críticas em relação ao modelo de discurso de Habermas; embora veja com otimismo suas teorias sobre democracia e auto-administração, não considera o fato do self ser constituído pelo intercâmbio na linguagem, uma garantia “contra a perda de significado, a fragmentação, a perda de substância em nosso ambiente humano e em nossas associações”<sup>20</sup>. A indagação é sobre “as fontes morais fora do sujeito por meio de linguagens que ressoem dentro dele”<sup>21</sup>.

Dessa forma, a noção de reconhecimento está vinculada ao respeito à diferença; porém este respeito se dá de forma seletiva, pois cabe respeitar o ponto de vista moral defensável, diferentemente do que defende o comunitarista Walzer em seu conceito sobre tolerância, onde tolerar significa aceitar todas as opiniões e diferenças culturais, enquanto não sejam prejudiciais às pessoas. É preciso entender que as teorias multiculturais podem tanto abarcar reivindicações das minorias nacionais e grupos étnicos ou reivindicações de grupos sociais desfavorecidos<sup>22</sup>.

Embora a proposta do multiculturalismo seja manter a coexistência pacífica de vários grupos culturais dentro de uma mesma sociedade política, para Habermas é necessária à existência de uma cultura comum, onde todos os grupos devem assumir uma linguagem política e comportamentos comuns para se obter

---

<sup>19</sup> Gisele Cittadino.

<sup>20</sup> Taylor, 1997, p.651

<sup>21</sup> Ibidem

<sup>22</sup> Larissa Tenfen Silva. Multiculturalismo, diversidade e direito.  
<http://www.diritto.it/pdf/26925.pdf>

uma participação eficiente nas “competições por recursos e na proteção dos interesses do grupo, assim como dos interesses individuais numa arena política compartilhada”<sup>23</sup>.

Nota-se nesse sentido a defesa de Habermas em favor de uma relativa homogeneização da cultura através de procedimentos pré-estabelecidos, que possibilitará o alcance de uma coesão capaz de transformar os interesses em capacidade de agir. Pois, de certa forma, o que acontece nos dias de hoje é que “a liberdade particularista de um coletivo que afirma sua independência nacional diante do exterior apresenta-se apenas como um invólucro protetor para as liberdades individuais dos cidadãos, realizadas no interior”<sup>24</sup>. O processo participativo dos indivíduos dentro da arena pública depende de uma formação identitária coletiva que abarque em seu interior a diversidade. O sentido coletivo é importante para que as diferenças se entrelacem mesmo havendo discordâncias, pois assim é mais fácil evitar que haja predomínio exclusivo de umas sobre outras. É a partir da combinação de todas as identidades culturais que torna-se possível o debate sobre o que de fato constitui-se o interesse comum de todos.

## 2.2

### **O papel da moral racional habermasiana na construção de uma identidade reflexiva**

É possível constatar, nos tempos atuais, um certo traço desenhado pelo extremismo religioso de alguns grupos fundamentalistas; dentre as características desse traço, temos a excessiva normatização por um lado e por outro um relativismo moral que pressupõe certa liberdade para que cada grupo possa delimitar seus parâmetros ético-morais de acordo com suas aspirações. Porém é difícil conceber um sistema moral pluralista que permita a cada grupo exercer uma moral particular. Nesse sentido, Habermas, ao seguir os passos de Kant, se coloca em defesa de uma ética cognitivista e universalista para que assim se possa chegar a sistema moral que seja válido para todos.

---

<sup>23</sup> Ibidem, p.173

<sup>24</sup> Ibidem, p.156

De certa forma, tentamos criar objeções em relação à proposta de uma moral cognitivista com validade universal, pois, diante um sistema mundo global com a mais variada forma de se relacionar culturalmente, como determinar universalmente um determinado agir ético? Para combater essas dúvidas, Habermas no livro “consciência moral e agir comunicativo” nos apresenta o modelo de racionalidade técnico-instrumental, empreendida pela ética universalista. Para ele a transição da reflexão monológica para o diálogo explica uma característica do procedimento de universalização.

As nossas identidades, assim como nossas ações, são determinadas pelos valores que adotamos ao longo da vida. As identidades individuais são caracterizadas pela subjetividade e as identidades sociais pela intrasubjetividade; portanto, ambas são formadas a partir de uma vida compartilhada, através da “internalização e da adoção de papéis e regras sociais transmitidas pela via dos costumes, valores e tradições”<sup>25</sup>. E o que possibilita essa interação é a estrutura linguística, designada por Habermas como intersubjetividade.

Uma espécie de pluralismo interpretativo afeta a visão de mundo e a autocompreensão, bem como a percepção dos valores e dos interesses de pessoas cuja história individual tem suas raízes em determinadas tradições e formas de vida e é por elas moldada. É essa multiplicidade de perspectivas interpretativas que explica por que o sentido do princípio de universalização não se esgota numa reflexão monológica segundo a qual determinadas máximas seriam aceitáveis como leis universais. É só na qualidade de participantes de um diálogo abrangente e voltado para o consenso que somos chamados a exercer a virtude cognitiva da empatia em relação às nossas diferenças recíprocas na percepção de uma mesma situação (Habermas, 2007, A ética da discussão e a questão da verdade, p.9-10)

É por meio da intersubjetividade que se estabelece uma junção entre a ética e a política para a construção de uma identidade na democracia: “o sujeito racional solitário está morto, e são os valores culturais, os mundos plurais, as diversas concepções sobre a vida digna os temas com os quais se defronta a filosofia política contemporânea”.<sup>26</sup> Acredita-se que, por meio da intersubjetividade, seja possível quebrar o aparato institucional e burocrático no qual a política se encontra. As interações entre os cidadãos conduzirão a uma

---

<sup>25</sup> Cittadino, p.91

<sup>26</sup> Ibidem, p.76

participação mais efetiva e eficiente no que se refere às importantes decisões a serem tomadas. “Devemos então procurar saber como cada um dos demais participantes procuraria, a partir do seu próprio ponto de vista, proceder à universalização de todos os interesses envolvidos”<sup>27</sup>.

A esta intersubjetividade social que se volta à ética discursiva e não para a subjetividade das concepções individuais sobre o bem ou para a intra-subjetividade dos valores que conformam mundos plurais. Para além do desacordo razoável e para além da diversidade de crenças e tradições compartilhadas, existe um ponto de vista moral que se distancia do terreno fático da eticidade (Cittadino p. 92).

Para Habermas, o que define a modernidade é a capacidade auto-reflexiva e a capacidade crítica dos sujeitos, o que lhe possibilita ser exigente com a igualdade de respeito e com a disponibilidade para o diálogo. O questionamento que muitas vezes surge, principalmente em relação aos países em desenvolvimento, onde possa haver déficit na formação da consciência cidadã, é sobre a possibilidade das sociedades desenvolverem mecanismos eficientes e capazes de preparar os sujeitos para os debates, fornecendo-lhes uma formação intelectual ou mesmo moral necessária para que o resultado da auto-reflexão tenha impacto positivo na tomada de decisões. Por vezes nos deparamos com sociedades em desenvolvimento onde a realidade não condiz com a idéia de democracia participativa. O grande distanciamento que impera entre as classes sociais afasta os excluídos do espaço público deliberativo, seja por falta de preparo político ou mesmo por alguns atores terem o seu tempo consumido pela luta por sobrevivência.

Segundo Habermas, a consciência nacional e a solidariedade foram as primeiras formas de uma identidade coletiva moderna. Foi a partir da formação do Estado nacional democrático que foi possível aglutinar uma identidade coletiva na modernidade, daí resultou “um processo histórico de aprendizagem, designado como “impulso abstrator”, capaz de transformar uma consciência local e dinástica numa consciência nacional e democrática. Capaz também de mudar uma

---

<sup>27</sup> Habermas, 2007, A ética da discussão e a questão da verdade, p.10.

solidariedade familiar numa solidariedade civil entre estranhos, abstratas, mediada através do direito”<sup>28</sup>.

Segundo Freud, embora a vida em civilização se constitua um objeto de interesse humano universal, “todo indivíduo é virtualmente inimigo da civilização”. Tal afirmação está estritamente ligada à repressão imposta pela sociedade. A coerção e a renúncia ao instinto são as principais fontes de insatisfação do homem em relação à civilização, porém, talvez, necessários, pois existem em todos os homens “tendências destrutivas e, portanto, anti-sociais e anticulturais e que, num grande número de pessoas, essas tendências são suficientemente fortes para determinar o comportamento delas na sociedade humana”<sup>29</sup>.

Nesse sentido, não se pode esquecer que a identidade, tal como a diferença é uma relação que se constrói no convívio social. Portanto, sempre foi necessário erradicar a diferença para ser possível a construção de uma forma unificada de identificação. A necessidade de uma sociedade sistematicamente organizada dentro de padrões de comportamentos ideais, utilizando-se da coerção como instrumento punitivo contra aqueles que não se adaptarem à ordem, como colocado por Freud, parece não fazer muito sentido quando aplicado em sociedades fragmentadas e de indeterminação à procura de uma nova racionalidade que não pautada na regulamentação e na legitimação das instituições.

Há por toda parte o enfraquecimento de algumas instituições responsáveis pelo condicionamento de comportamentos morais, o que contribui ainda mais para a proliferação de interesses difusos, portanto, de sujeitos deslocados. Porém não há como negar que no cerne da composição da civilização está a imposição de condutas adequadas para se evitar conflitos. Daí a necessidade de se ter um ordenamento jurídico capaz de exercer a regulamentação desse convívio em sociedade.

---

<sup>28</sup> Habermas, 2003. Era das transições, p.12

<sup>29</sup> Freud, 1996, p.17

A crise que atravessa diversas áreas do conhecimento chega ao direito em relação à legitimação do ordenamento jurídico numa sociedade onde pessoas não partilham dos mesmos valores em sua maioria. Numa sociedade de estranhos, a sanção já não é o melhor caminho para se garantir a estabilidade. É nesse contexto que as teorias de Habermas vêm enquadrar e valorizar a dimensão discursivo-comunicativa e possibilitar o convívio das diferenças, o que para o autor só acontece quando associamos definitivamente direito e democracia nas sociedades contemporâneas. É preciso que os sujeitos sejam, ao mesmo tempo, autores e destinatários da norma.

Freud reconhece os avanços da humanidade em relação ao controle sobre a natureza, mas questiona que progresso semelhante não tenha acontecido no trato dos assuntos humanos.

Com Habermas a racionalidade moderna ganha uma nova dimensão, sendo reconstruída dentro do seu conceito de racionalidade comunicativa. A ausência da auto-reflexão na construção do conhecimento é uma realidade latente no positivismo, o que impede que a ciência desenvolva seu caráter emancipador. Para Habermas, o sujeito perde a sua referência cognoscente, em virtude de um conhecimento fundamentado na matemática e na exatidão. É diante das certezas que o conhecimento mantém-se estreitamente vinculado à esfera da dominação, da instrumentalização, desprestigiando as possibilidades do conhecimento crítico mediante a auto-reflexão.

A teoria da ação comunicativa tem como finalidade proporcionar aos homens uma razão que lhes possibilitem ser livres e emancipados e, nessa perspectiva, a teoria da ação comunicativa engendra o conceito de razão comunicativa. A racionalidade é compreendida em sua dimensão processual na medida em que os falantes e ouvintes buscam entender-se sobre o mundo objetivo, social e subjetivo.

Para tanto, é preciso entender a relação entre direito e moral. Habermas os identifica como elementos que se complementam. Enquanto o princípio moral é aplicado dentro de uma perspectiva de pressupostos universais de argumentação,

como forma de reflexão da ação comunicativa, o princípio democrático versa sobre a institucionalização dos direitos de participação e comunicação. É através da legitimação das leis que o princípio democrático gera condições institucionais para formas de argumentação e de negociação; no entanto, a moral acaba exercendo um papel importante nas decisões.

A partir da relação entre direito e moral é possível compreender a dificuldade da teoria tradicional do direito em reconhecer o vínculo interno entre direitos humanos e soberania popular, e entre autonomia pública e autonomia privada. Essa dificuldade se justifica pelo fato de se fazer a distinção entre direito natural e direito positivo dentro da teoria do direito racional moderno” (Habermas, 2005, p.170).

Habermas defende uma moral de conteúdo racional, com bases no mesmo respeito por todos e na responsabilidade solidária. Para ele, é fundamental que, por meio da responsabilidade solidária, tenhamos a consciência do outro como um dos nossos, desenvolvendo uma relação de deferência, o faz com que numa comunidade as diferenças não sejam razão para conflitos. A constituição da comunidade moral se dá “pela idéia negativa de abolição da discriminação e do sofrimento, assim como pela inclusão dos marginalizados”. Para ele a inclusão não significa confinamento dentro do próprio e fechamento diante do alheio. Antes, “a inclusão do outro significa que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos – também e justamente àqueles que são estranhos um ao outro – e querem continuar sendo estranhos”<sup>30</sup>.

A capacidade de a moral coordenar as ações é demonstrada em dois níveis de interação; na primeira, quando a ação social é dirigida de forma imediata e, na segunda, quando regulam os posicionamentos críticos em caso de conflito. Assim, a consciência moral, ou seja, a racionalização universal do modo de viver humano teria sua aplicação através do agir comunicativo, onde haveria uma construção da compreensão mútua e consensual entre os atores sociais.

Devido à relação íntima com a branda força do convencimento inerente aos motivos, os deveres morais recomendam-se, do ponto de vista sociológico, como alternativa a outras espécies de solução de conflitos, não orientadas pelo acordo mútuo. Se a moral carecesse de um teor cognitivo crível, ela não seria

---

<sup>30</sup> Habermas, 2002, p.08

superior às formas mais dispendiosas de coordenação da ação, como o uso direto da violência ou a influência sobre a ameaça de sanções ou promessas de recompensa (Habermas, 2002, p.14).

A filosofia moral que foi desenvolvida na modernidade, ao se interessar pelo saber moral utilizado intuitivamente pelos participantes, gera condições para reconstruir os elementos de conteúdo cognitivo das nossas instituições morais cotidianas. Por isso, para Habermas, o discurso assume a forma reflexiva do agir comunicativo, responsável pela resolução dos conflitos que surgem no mundo da vida. Dessa forma, o autor assume uma postura segundo a qual acredita que podemos conhecer a verdade no campo da ética, considerando ser possível afirmar que certas proposições ligadas à moral são verdadeiras ou falsas. De acordo com essa assertiva, Habermas é considerado um cognitivista, que se utiliza da razão como um guia para identificar o que é moralmente correto ou incorreto.

Ao fundamentar sua posição, Habermas esclarece as definições e contradições do não-cognitivism, fundado na idéia de uma razão meramente instrumental e que, portanto, nada nos pode dizer no tocante aos valores.

Para os não-cognitivistas somente se pode falar empiricamente sobre a moral, ou seja, podemos descrever o que as pessoas fazem ou acham, mas não podemos afirmar que elas agem ou pensam de maneira objetivamente correta. Dessa forma, recusam a possibilidade de avaliar racionalmente a moralidade de um ato. O não-cognitivism severo considera uma ilusão o conteúdo cognitivo da linguagem moral, pois todas as manifestações morais escondem o real posicionamento subjetivo. Já o não-cognitivism atenuado, leva em consideração a autoconsciência dos sujeitos, onde a razão prática somente pode influenciar o arbítrio dos atores se for por meio de reflexões que obedecem ao princípio da racionalidade dos fins<sup>31</sup>.

Partindo dessa classificação, Habermas comenta que se interpretarmos a justiça como aquilo que é igualmente bom para todos, o bem contido na moral constitui uma ponte entre a justiça e a solidariedade. Pois também a justiça

---

<sup>31</sup> Habermas, 2002, p.16

entendida universalisticamente exige que uma pessoa responda pela outra<sup>32</sup>, mesmo que este outro seja um estranho, pois este formou a sua identidade em circunstância de vida totalmente diferente e entende-se a si mesmo à luz de tradições que não são as próprias.

É certo que a moral pode ser entendida como um dispositivo de proteção contra a vulnerabilidade específica das pessoas. Mas o saber a respeito da suscetibilidade constitutiva de um ser que só pode formar sua identidade na externalização em meio a relações interpessoais e estabilizá-la em relações de reconhecimento intersubjetivo emana da familiaridade intuitiva com as estruturas gerais de nossa própria forma de vida comunicativa (Habermas, 2002, p.45).

A validade moral de uma lei somente pode ser considerada quando esta for aceita por todos, a partir da perspectiva de cada um. É na capacidade de generalização dos interesses respeitados pela lei que a razão prática se faz valer, conforme afirmado por Habermas: “as razões morais tem um modo de vincular o arbítrio diferente das razões pragmáticas ou éticas. No momento em que a autovinculação da vontade assume a forma da autolegislação, vontade e razão se interpretam integralmente”<sup>33</sup>.

Para Habermas, em sentido kantiano, a autodeterminação moral é um conceito unitário, onde cada indivíduo segue as normas que ele próprio estabelece para si, a partir de um juízo imparcial próprio ou de um conjunto com todas as outras pessoas. Assim, a obrigatoriedade das normas jurídicas remonta não apenas a processos da formação de opinião e vontade, mas sim a decisões coletivamente vinculativas, por instâncias que estabelecem e aplicam o direito. “A autonomia, que no campo da moral é monolítica, surge no campo do direito apenas sob a dupla forma da autonomia pública e privada”<sup>34</sup>.

De acordo com Habermas, é por meio do agir comunicativo que se desenvolve a consciência moral e posteriormente os discernimentos morais universais, levando a uma compreensão mútua e consensual entre os atores sociais.

---

<sup>32</sup> Ibidem, p.43

<sup>33</sup> Ibidem, p.46

<sup>34</sup> Ibidem, p.298

## 2.3

### **Teoria do discurso e o agir comunicativo na formação racional da vontade no modelo habermasiano de democracia deliberativa.**

Habermas, ao desenvolver a teoria do discurso e a teoria do agir comunicativo, fornece elementos para a criação de um processo deliberativo capaz de criar normas de conduta nas quais os integrantes se reconhecem como destinatários e criadores das normas, através de princípios morais existentes nas diversas formas institucionais de organização política. É por meio de fóruns de deliberação pública que se pretende atingir o processo da chamada formação racional da vontade com ênfase no procedimento discursivo e no exercício da razão pública.

A formação racional da vontade se desenvolve a partir de um exercício público de discussão comunicativa, onde todos os participantes decidem a moralidade de uma norma por meio de um acordo racionalmente motivado pelo princípio de universalização. Dessa forma, a formação discursiva da vontade, “não significa simplesmente a aceitação de uma negociação ou equilíbrio entre interesses particulares concorrentes, pois, nesta hipótese, a racionalidade comunicativa estaria ainda vinculada a eticidade de um mundo concreto”<sup>35</sup>.

O princípio de universalização é, portanto, a regra da argumentação em questões práticas. Ele substitui as concepções religiosas ou metafísicas de mundo às quais já não se pode recorrer, face a moralidade pós-convencional, para a resolução de conflitos. Em um mundo desencantado, apenas os discursos morais podem solucionar imparcialmente os conflitos. Neste sentido, a ética discursiva habermasiana, além de universalista, é formalista, pois o seu princípio regula um procedimento de resolução imparcial de conflitos. Cittadino p.94

Nas sociedades contemporâneas onde se percebe uma diversidade enorme de valorações morais e concepções individuais de certo e errado, o entendimento a respeito do que seja bem comum, dentro de identidades culturais diversas, exige uma política da maioria ou do melhor argumento. É por meio da formação discursiva da vontade no processo de interação comunicativa que se pode alcançar

---

<sup>35</sup> Cittadino, p.93

a participação dos cidadãos, tanto para a modificação das convicções normativas das suas formas de vida, quanto de suas concepções individuais sobre a vida digna.

Para Habermas, o questionamento das normas por parte dos indivíduos acontece pelo fato de existir convicções que integram o contexto cultural. “O que ele pretende é encontrar um princípio de universalização que possa construir uma ponte entre as várias formas plurais e interesse comum. Não se trata de negociação ou compromisso, mas de um procedimento deliberativo sobre as conseqüências de uma norma que deve satisfazer o interesse de todos afetados”<sup>36</sup>. No caso da liberdade subjetiva, a vontade é determinada por máximas de prudência, pelas preferências ou motivos racionais de cada pessoa. Dessa forma, o ato da liberdade surge como parte da consciência de um único sujeito, já no caso da autonomia, a vontade se deixa determinar por máximas aprovadas pelo teste de universalização<sup>37</sup>.

Partindo da pluralidade das formas de comunicação em que a vontade política pode se formar, a política deliberativa de Habermas propõe um entrelaçamento da política dialógica republicana e da política instrumental liberal no campo das deliberações, quando as correspondentes formas de comunicação estiverem suficientemente institucionalizadas. Para que ocorra a institucionalização jurídica dos discursos, Habermas, ao introduzir o princípio do discurso, busca atingir uma autonomia que deve ser percebida como geral e neutra e, portanto, indiferente em relação à moral e ao direito. O princípio do discurso assume pela via da institucionalização jurídica a figura de um princípio da democracia, sendo este responsável pela legitimidade do processo de normatização e resultado da interligação entre o princípio do discurso e a forma jurídica.

Ao defender a autolegislação por meio de discursos práticos, Habermas considera este o meio pelo qual seja possível chegar a um consenso racional sobre os direitos fundamentais. Esta estratégia é um experimento mental de dedução das

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p.96

<sup>37</sup> Habermas, 2007, *A ética da discussão e a questão da verdade*, p.12.

normas jurídicas, pois os direitos fundamentais, assim como outras leis do ordenamento jurídico, apenas podem ser aprovados e sancionados pelas instituições políticas do estado de direito. Para que isso ocorra, segundo Habermas é fundamental passar para o nível da socialização vertical, onde já não são os próprios cidadãos no processo de autolegislação por meio dos discursos práticos que chegam a um consenso racional sobre seus direitos fundamentais, mas os cidadãos envolvidos com as estruturas políticas e jurídicas do estado de direito<sup>38</sup>.

Como para a dedução das ações a partir das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa do que razão prática. Certamente todo ato de autovinculação da vontade exige da razão prática razões para que ocorra, mas, quando entram em jogo determinações subjetivamente casuais e a vontade não tiver apagado todos os momentos da coação, a vontade não será realmente livre (Habermas, 2002, p.47).

Nessa direção, Habermas apresenta a conexão que existe entre direito e política. O direito, cujo sistema é jurídico-normativo, tem a função de coordenar as ações entre os indivíduos, assim como desenvolver mecanismos de solução para os conflitos. No entanto, a moral racional das sociedades ditas pós-convencionais tornou-se um saber que somente utiliza-se da força frágil da convicção, enquanto o direito dispõe da capacidade de coagir os arbítrios privados. Por outro lado, o sistema político permite aos agentes realizar programas coletivos de ação, onde há a interação imediata dos cidadãos em torno da interpretação de valores e normas morais ou jurídicas, mas também definem metas de ação que transcendem a capacidade dos cidadãos isolados e precisam ser implementadas por meio de uma estrutura política que conjugue os esforços do grupo<sup>39</sup>.

A moral está intrinsecamente presente nos discursos racionais; a ética discursiva se torna responsável pela separação intelectualista entre o juízo moral e a ação. No entanto, o discernimento a que se chega discursivamente não assegura nenhuma transferência para ação. O que fundamenta o ponto de vista moral para a ética discursiva é a regra argumentativa que possibilita transferir um teor normativo no jogo de linguagem epistêmico para a seleção de normas acionais,

---

<sup>38</sup> Habermas, 2003, p.166

<sup>39</sup> Ibidem, p.179

levantadas em discursos práticos, assim como a reivindicação de validação moral. Dessa forma, não pode haver uma obrigatoriedade moral de imposição transcendental de pressupostos argumentativos, como afirma Habermas, “mais que isso, ele se liga a objetos peculiares do discurso prático – a normas nele introduzidas, e as quais remontam a razões arregimentadas nas reuniões em conselho”<sup>40</sup>.

Todavia, a perspectiva desenvolvida pela teoria discursiva do direito e da democracia, de Jürgen Habermas, aponta à necessidade de justificação das normas jurídicas nas democracias modernas, para que elas possam ser consideradas legítimas. A legitimação das normas é estabelecida a partir da construção discursiva de um consenso racional que respeite a igualdade de participação dos destinatários no processo legislativo democrático. Na negociação das normas e nas regulamentações jurídicas, a estrutura normativa, por ser essencialmente concreta, não permite apoiar-se apenas em razões morais, mas, “há uma espécie de consideração ética que conecta diretamente importância à prioridade deliberativa, é a obrigação”<sup>41</sup>.

O modo como sentimos nossa vida está mais ou menos determinado pelo modo como nós mesmos nos entendemos. Por isso os discernimentos éticos sobre as interpretações dessa autocompreensão intervêm na orientação de nossa vida. Como discernimento que vinculam a vontade, eles provocam uma condução consciente da vida. Nisso se manifesta a vontade livre no sentido ético. Do ponto de vista ético, a liberdade de vincular meu arbítrio às máximas da prudência se transforma na liberdade de decidir-me por uma vida autêntica (Habermas, 2002, p.41).

Para Habermas é possível chegar a decisões em torno de assuntos que dizem respeito ao interesse da maioria, mesmo havendo divergências. Para que isso ocorra, é necessário incluir todos os cidadãos interessados nos processos de tomada de decisões. Em sociedades de culturas dominantes, onde as minorias tendem a ser afastadas do espaço público, a proposta da política deliberativa é atrair para o centro das discussões a participação de toda e qualquer minoria, utilizando-se do princípio do discurso. “Não só as razões que refletem minhas preferências, ou as de qualquer outra pessoa, mas as razões à luz das quais todos

---

<sup>40</sup> Habermas, 2002, p.61

<sup>41</sup> Ibidem, p.42

os participantes podem descobrir juntos, a prática que pode atender igualmente aos interesses de todos”<sup>42</sup>.

Como assinala Habermas, “os sujeitos que agem comunicativamente, ao se entenderem uns com os outros no mundo, também se orientam por pretensões de validade assertóricas e normativas. Por isso, não existe nenhuma forma de vida sócio-cultural que não esteja pelo menos implicitamente orientada para o prosseguimento do agir comunicativo com meios argumentativos.”<sup>43</sup> O discurso prático tem como requisitos necessários a autoconsciência e a capacidade da pessoa de assumir uma posição refletida e deliberada quanto às próprias crenças, desejos, valores e princípios, assim como devem os participantes estarem dispostos a atender à exigência de cooperar uns com os outros na busca de razões aceitáveis por todos<sup>44</sup>.

## 2.4

### **A democracia deliberativa na versão de Seyla Benhabib: por um universalismo interativo**

Como Habermas, Benhabib segue a teoria deliberativa de democracia, onde os princípios normativos do pertencimento devem ser guiados por uma abordagem que parta de uma ética discursiva – que pressuponha os princípios de respeito moral universal e da reciprocidade igualitária – e de uma teoria normativa da democracia deliberativa. Deste modo, a nova política da pertença diria respeito à complexa negociação entre pertencimento pleno, voz democrática e residência territorial.

Quando apresentam seus pontos de vista e suas posições aos outros, os indivíduos precisam sustentá-los através da articulação de boas razões em um contexto público diante de seus interlocutores deliberativos. Esse processo de articular boas razões em público força o indivíduo a pensar sobre o que poderia contar como uma boa razão para todos os outros envolvidos. O indivíduo é,

---

<sup>42</sup> Habermas, 2007, A ética da discussão e a questão da verdade, p.14.

<sup>43</sup> Habermas, 2003, Consciência moral e agir comunicativo, p. 123.

<sup>44</sup> Habermas, 2007, A ética da discussão e a questão da verdade, p.15.

então, forçado a pensar a partir do ponto de vista de todos os envolvidos, ou seja, daqueles cujo apoio ele pretende obter. Ninguém pode convencer os outros em público a aceitar seu ponto de vista sem estar apto a declarar porque o que aparece como bom, plausível, justo e oportuno para alguém pode também ser assim considerado pelos outros. Pensar racionalmente a partir do ponto de vista de todos os envolvidos não só força certa coerência com relação as próprias perspectivas de um indivíduo, mas também força esse indivíduo a adotar o ponto de vista que Hannah Arendt, seguindo Kant, chamou de mentalidade ampliada (Benhabib, 2009, rumo a um modelo deliberativo de legitimidade democrática, p. 116).

A democracia para Benhabib<sup>45</sup> possui uma esfera pública transparente, que traduz a visão ética dos cidadãos dentro da lei positiva do estado. Com isso, segundo a autora, cresce a força democrática dentro da sociedade civil global, que estão eticamente comprometidas com a idéia de que estrangeiros legais ou ilegais devem estar amparados pelos direitos humanos. O modelo deliberativo de democracia sugere uma condição de racionalidade prática necessária que enfatiza certos procedimentos e práticas institucionais para produzir decisões sobre problemas que afetariam a todos.

Habermas, ao aproximar-se de uma perspectiva kantiana, defende que para se construir uma democracia constitucional não somente basta sermos iguais perante a lei, mas devemos ser autores da lei que nos vincula. É onde desenvolve a integração entre a teoria da ação comunicativa e sua versão intersubjetiva da vida social, levando em conta uma racionalidade que é construída através de diálogos e práticas discursivas. A partir daí buscaremos entender o modelo de autodeterminação política democrática, em que pressupõe uma vontade coletiva autônoma.

Benhabib defende o construtivismo social<sup>46</sup> como uma explicação abarcadora das diferenças culturais, contra os intentos da teoria política normativa de reificar grupos culturais e suas lutas pelo reconhecimento. Considera o construtivismo social um conceito da teoria social que comporta estratégias metodológicas do pós-modernismo e o funcionalismo marxista. Para a autora a soberania democrática desenha sua legitimidade, não a partir da constituição de

---

<sup>45</sup> Seyla Benhabib, *Another cosmopolitanism*, 2006.

<sup>46</sup> Seyla Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura*, p.28.

seus atos, mas pela conformidade dos atos de princípios universais de direitos humanos. A tensão entre a luta dos direitos humanos e o particularismo cultural e a identidade nacional é constitutiva da legitimidade democrática.

O que Benhabib considera como tarefa da igualdade democrática é a criação de instituições que sejam imparciais dentro da esfera pública e da sociedade civil, para que a luta pelo reconhecimento das diferenças culturais e seus relatos específicos possam acontecer sem dominação. O construtivismo sociológico leva à convicção de que o multiculturalismo forte, chamado de multiculturalismo mosaico, está errado, tanto empírica como normativamente; e que a justiça intercultural entre grupos humanos deveria se defender em nome da justiça e da liberdade e não de uma alusiva preservação das culturas; “Deveríamos considerar as culturas humanas como constantes criações, recriações e negociações de fronteiras imaginárias entre nós e os outros”.<sup>47</sup>

Assim como Habermas, que utiliza da teoria da ação comunicativa para entender o agir humano, Benhabib defende uma ética comunicativa ou ética do discurso que estipula normas de respeito universal e de reciprocidade igualitária como princípios da interação humana. Neste sentido, a autora, ao concordar com Habermas, somente considera válidas as normas e os arranjos institucionais normativos quando todos os membros se vejam afetados por suas consequências e participantes do discurso prático dessas normas.

A teoria do discurso de Habermas explica a legitimidade do direito com auxílio de processos e pressupostos da comunicação, que são institucionalizados juridicamente, o que permite chegar a resultados racionais dentro dos processos de criação e aplicação do direito. Dessa forma, entende-se que justiça e solidariedade integram a própria estrutura do discurso moral. A comunicação implica o estabelecimento recíproco de pretensões de validade. Para Benhabib, a perspectiva de discursos práticos permite o processo de ressignificação, que possibilita a produção de novas versões narrativas capaz de alterar os discursos morais universais e os discursos éticos da boa vida sem escapar do todo. Os discursos

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, p.34

práticos incluem os discursos morais sobre as normas universais de justiça, os discursos éticos sobre formas de uma boa vida e os discursos pragmático-político sobre o factível. “Estes são processos dialógicos com os quais não somente concretizamos e contextualizamos o significado das normas; como também determinamos que tipo de problema será debatido”<sup>48</sup>.

Segundo a autora é a partir do universalismo interativo, através de seus relatos de auto-identificação, que posso aprender quem é o outro. A norma de respeito universal me impõe participar do diálogo na medida em que um é considerado como o outro generalizado, “aunque puedo tomar conciencia de la otredad de los otros”, daqueles aspectos de sua identidade que são convertidos em outro para mim.

Com a reformulação da ética do discurso através do universalismo interativo, Benhabib amplia este modelo para abarcar os dilemas do multiculturalismo, cujas culturas nos brindam tanto relatos como práticas, tanto ditos como feitos. “Nos encontramos uns nos outros, em nós mesmos tantos outros, através de processos de fazer e dizer.”<sup>49</sup>

Para Benhabib entramos numa fase de evolução da sociedade civil global, a partir da transição de normas de justiça que passaram de internacionais para cosmopolitas. A diferença é que as normas internacionais de justiça servem para regular as obrigações ou acordos bilaterais e multilaterais entre estados e seus representantes. As normas cosmopolitas de justiça dizem respeito à condição moral e legal das pessoas na sociedade civil mundial.

A filosofia, a filosofia política, bem como todos os demais ramos, nunca poderá negar ter-se originado do *thaumadzein*, do espanto diante daquilo que é como é. Se os filósofos, apesar de seu afastamento necessário do cotidiano dos assuntos humanos, viessem um dia alcançar uma filosofia política, teriam que ter como objeto de seu *thaumadzein* a pluralidade do homem, da qual surge – em sua grandeza e miséria – todo o domínio dos assuntos humanos. Falando em linguagem bíblica, eles teriam que aceitar – como aceitaram em mudo espanto o milagre do universo, do homem e do ser – o milagre de que Deus não criou o Homem, mas “homem e mulher Ele os criou”. Teriam que aceitar, de uma forma que não se limitasse à resignação da fraqueza humana, o fato de que “não é bom para o homem estar só” (Arendt, A dignidade da política, p.115).

<sup>48</sup> Ibidem, p.39.

<sup>49</sup> Ibidem, p.44

A idéia de consenso remete a concordância de princípios que são neutros e gera estabilidade para a sociedade, possibilitando a convivência harmônica entre seus membros. A política, portanto, tem a função de agregar e impor interesses sociais privados perante o Estado com vistas à garantia de fins coletivos.

Benhabib olha primeiramente para os direitos humanos de pessoas que residem em um determinado Estado, porém foram excluídos de sua política; a autora pergunta se tal pessoa foi protegida por uma lei superior à lei positiva do Estado. Ela busca base na doutrina de Kant sobre cosmopolitan rights – lei da hospitabilidade para cobrir a relação entre Estado e estranhos. Kant também acredita que a lei doméstica do Estado deve ser republicana, “the law of hospitality necessarily intersects with the democratic authority of ordinary positive law”.<sup>50</sup>

Ao se inspirar em Hannah Arendt, Seyla Benhabib<sup>51</sup> afirma que cada um e todos os seres são formalmente reconhecidos, independentemente de sua pertença a uma comunidade política. Assim como Kant, Arendt dedicou-se ao tema da lei cosmopolita, com o intuito de mostrar os paradoxos existentes no sistema de Estados soberanos de base territorial e sua relação com a declaração dos direitos humanos. De acordo com Arendt não pode ser considerado um privilégio soberano o direito à naturalização e a prerrogativa de desnaturalização: o primeiro seria um direito universal enquanto o segundo consistiria na sua revogação.

Para Hannah Arendt não há como escapar das arbitrariedades históricas dos atos de fundação republicana, que sempre incluíram uns e excluíram outros tantos. Benhabib discorda de Arendt e considera que o direito a ter direitos, enunciado por Arendt, deve ser entendido como o reconhecimento da condição universal de cada um e todos os seres humanos, independentemente de sua cidadania nacional. O desafio de Benhabib é pensar um regime internacional que separe o direito a ter direitos da condição nacional do indivíduo.

---

<sup>50</sup> Seyla Benhabib, *Another cosmopolitanism*, 2006, p.03

<sup>51</sup> *Ibidem*

Na perspectiva de Benhabib o mundo contemporâneo possui novas modalidades de pertencimento; o vínculo pela cidadania nacional, que já não é mais adequado como critério regulador da comunidade política. E a territorialidade que se tornou uma delimitação anacrônica das funções materiais e das identidades culturais dos povos.

A organização ordinária de nossa vida política e legal, no entanto, submete nítido contraste no ponto de vista ético de tradição universalista. “Se o universalismo de nossas éticas ‘ultimately’ deriva de compromissos com a transcendente e igual dignidade de todas as pessoas, o particularismo de nossas leis ‘ultimately’ deriva from the well-guarded borders de nossos estados”.<sup>52</sup>

Benhabib busca desenvolver a noção do direito cosmopolita, a partir da criação de uma rede de obrigações e imbricações em torno da soberania, capaz de abarcar dois pólos da legitimidade dos entes políticos democráticos: os princípios de direito universalistas e as reivindicações de autodeterminação. Para a autora a tensão entre soberania e hospitalidade é mais real na democracia liberal, pois esta é frágil, porém necessária à negociação do universalismo constitucional e soberania territorial.

Para Benhabib, a própria noção de democracia implica no estabelecimento de um modus operandi estatal onde as próprias decisões adotadas pelo Estado são fruto de um processo participativo de deliberação onde os membros da comunidade política têm amplo acesso à participação. Ao se aplicar o exercício da autodeterminação política, membros da comunidade escolhem as normas que irão conduzir os comportamentos. Deve se ter cuidado para que a força da decisão majoritária traga dificuldades ou restrições à proteção das liberdades individuais.

Ao contrário das democracias liberais em que se buscava a homogeneidade nacional, religiosa e cultural, as conquistas das democracias contemporâneas colocaram fim ao nacionalismo autoritário, eclodindo pelo mundo afora

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, p.02

manifestações que estão relacionadas a novas identidades coletivas em meio à pluralidade e ao multiculturalismo do novo ambiente social no qual vivemos.