

## CASSIRER: ÉTICA E PLURALIDADE CULTURAL

Vladimir Fernandes - vladfernandes@ig.com.br

### Ser humano: animal symbolicum

O que é o ser humano?

Platão buscou responder essa questão com base na relação entre o gênero próximo ao ser humano – bípede – e sua diferença específica – sem penas – dessa forma chegou a definição do ser humano com um *bípede implume*. Com base na mesma analogia, mais conhecida e utilizada se tornou a definição de Aristóteles, ao conceber que o homem é um *animal racional*, ou ainda que o homem é um *animal político*, ênfase dada nos seus escritos sobre política. Já Marx e Engels em *Ideologia Alemã*, caracterizam o homem como um *homo faber*, homem construtor de coisas.

Para Cassirer o homem é um *animal symbolicum*, um ser que produz signos e símbolos e, dessa forma, constrói interpretações para a realidade. Toda relação do homem com o mundo é mediada por um sistema de signos (não necessariamente lingüísticos). O sistema de signos é o que possibilita fixar significados em meio ao fluxo temporal dos eventos. Daí que a produção signica é a sua condição de possibilidade para captação da realidade.

O que possibilita que o homem seja um ser racional, um ser político, um ser construtor de coisas é sua capacidade primária de criar símbolos. O ser humano enquanto animal simbólico constrói a realidade em diferentes perspectivas. O sistema simbólico é a condição para ordenação do pensamento e da ação, sem ele não sairíamos da caverna de Platão nem adentraríamos no mundo plenamente humano.

### Conflitos entre as formas simbólicas

Cassirer denomina as várias “construções ordenadoras do mundo” como formas simbólicas. Para ficar mais claro, pode-se resumir as principais características de uma forma simbólica como: 1) São construções simbólicas realizadas pelos sujeitos, ou seja, toda relação dos sujeitos com o mundo se dá no âmbito simbólico. Daí que uma forma simbólica é uma construção simbólica espontânea efetuada pelos sujeitos. 2) Têm em comum o fato de serem todas produções simbólicas, isto é, todas possuem uma origem simbólica comum e um modo de significação embasado nos mesmos pressupostos. 3) A diferença reside no fato de cada uma construir sua própria “realidade” de forma específica, ou seja, não existe uma “realidade” que seja interpretada de diferentes formas, mas sim uma “realidade” que é construída de formas diferentes, com diferentes perspectivas e valores. 4) Portanto, são irreduzíveis umas às outras, isto é, cada forma simbólica constrói sua própria realidade de modo particular, não se coincidindo e, portanto, não se confundindo uma com outra. 5) São criadoras de totalidade ordenada, ou seja, cada uma cria seu próprio cosmos explicativo para suas interrogações. 6) Cada qual pretende possuir validade universal, isto é, essas totalidades ordenadas não se concebem como uma forma de interpretação em meio a outras, mas sim como a única válida. 7) Das características 3, 4, 5 e 6 resultam as antinomias da cultura. Como cada forma simbólica não se concebe a si mesma como apenas uma forma particular em meio a outras, mas sim almejam uma validade universal, isso leva ao permanente conflito entre as formas simbólicas. Mas para Cassirer as formas simbólicas não podem se julgar umas às outras, já que todas, enquanto construção simbólica, têm o mesmo grau de validade.

### A “inversão copernicana” e o problema moral em Kant

Uma das preocupações centrais de Kant foi com relação ao problema teórico, sua investigação sobre as condições e possibilidades da produção do conhecimento. Onde resultou a chamada “inversão copernicana” kantiana, ou seja, Kant irá concluir nos seus estudos que não são os sujeitos que se conformam aos objetos, mas sim que são os objetos que se conformam às faculdades do sujeito. Para ele, a razão é uma estrutura *a priori*, isto é, anterior à experiência e independente dela. Já os seus conteúdos são empíricos, isto é, dependem da experiência. Nossa percepção do mundo ocorre no espaço tempo, e estas são categorias *a priori*. Essas duas formas existem em nossa consciência antes de qualquer experiência. O mundo é percebido segundo as características da razão humana. Por isso sabemos como o mundo se “mostra para nós” (fenômenos), mas não somos capazes de conhecer a “coisa em si” (noumeno). Portanto, conhecimento para Kant é o conhecimento dos fenômenos. E só na ciência (mecânica newtoniana) é possível conhecimento universal e necessário. Para Kant a objetividade da ciência encontra-se na possibilidade de fundar leis. E as leis científicas são possíveis graças às relações causais que há entre os fenômenos.

Este problema teórico apresentado está relacionado diretamente a outra preocupação fundamental para Kant: o problema prático, ou seja, a fundamentação de uma ética. Na verdade, Kant ao discutir o problema

teórico já estava preocupado em subsidiar a fundamentação de uma ética. Para tanto é necessário responder questões do tipo: “o que devo fazer?” e ainda “por que devo fazer desse modo e não de outro?”

Kant busca fundamentar a objetividade do dever, ou seja, busca por princípios de universalidade e necessidade na ação prática. Na sua *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) e mais tarde em sua *Crítica da razão prática* (1788) ele busca fundamentar uma filosofia moral depurada de elementos empíricos. O imperativo da moralidade dita regras independentes de quaisquer fins, são portanto categóricos. O princípio categórico se caracteriza como uma lei prática que dita um mandamento incondicional, portanto, não dá a vontade a possibilidade de outra escolha. São válidos para todo ser racional. Sua ordem é: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.*” (Kant, 1980, p. 129)

Deste princípio pode-se derivar todos os imperativos do dever. Kant elabora uma segunda formulação desse imperativo levando em conta o conceito de natureza, que no seu sentido lato, significa, “a realidade das coisas, enquanto é determinada por leis universais.” Assim, o imperativo universal do dever, pode ser formulado da seguinte forma: “*Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza.*” (Kant, 1980, p.130)

O ponto central do imperativo kantiano é que se deve *querer* que uma máxima, isto é, uma intenção subjetiva da ação, possa ser convertida em lei universal. Muitas ações possuem uma máxima que não poderia ser pensada em universalização sem cair em contradições, outras, não são possíveis de se querer que devam ser assim. Kant esclarece que, mesmo quando nós burlamos qualquer dever, o fazemos na condição de uma exceção para nós e não desejamos que os outros façam a mesma coisa, ou seja, não queremos que tal ação seja universalizada. Daí que, se analisarmos do ponto de vista da razão, percebemos uma contradição na nossa vontade. Há um princípio necessário universal que aceitamos, mas que subjetivamente permitimos exceções, portanto há uma fraude em relação a sua universalidade.

O ser humano é dotado de vontade e age visando fins. Kant faz uma distinção entre fins objetivos e os fins subjetivos. Os fins objetivos dependem de motivos (*Bewegungsgrund*) e são válidos para todos os seres racionais. Os fins subjetivos se fundamentam em móveis (*Triebe*), são particulares e relativos ao sujeito, dessa forma, não são passíveis de universalização. Os fins objetivos podem ser universalizados enquanto válidos para todos os seres racionais. São portanto um *fim em si mesmo* e, se há algo no mundo que é um fim em si mesmo é o próprio homem. Nas palavras de Kant:

O homem, e, duma maneira geral, todo ser racional, *existe* como fim em si mesmo, *não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas ações, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado *simultaneamente como fim*. (1980, p.135)

As coisas que existem no mundo possuem valores relativos, possuem valores *para nós*, já as pessoas possuem um valor *em si*. Esse valor *em si* é absoluto, daí que as pessoas não podem ser empregadas como meios para quaisquer outros fins.

A existência dos imperativos categóricos depende de tomar as pessoas como fim em si mesmas, pois essa é a condição para existência de valores absolutos. Porque se as pessoas não possuírem um valor em si, nada mais possuirá. Dessa forma temos a formulação de outro imperativo categórico kantiano: “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.*” (1980, p.135)

Este imperativo da humanidade com fim não deriva da experiência, ele é extraído da razão pura. Ele se aplica a todos os seres racionais, isso implica conceber a humanidade como fim objetivo, daí que todos os fins subjetivos devem ser limitados por esse fim objetivo mais amplo. Mas isso não significa que as pessoas devem seguir leis exteriores, muito pelo contrário, o homem enquanto ser racional, deve ser seu próprio legislador. Dessa forma, chegamos a outro princípio kantiano da moralidade: “*...a idéia da vontade de todo ser racional concebida como vontade legisladora universal.*” (1980, p.137)

A vontade é uma causalidade própria dos seres racionais. A liberdade da vontade é a autonomia. Daí que uma vontade livre é uma vontade que obedece as leis morais. Dessa forma a autonomia da vontade pressupõe escolher máximas passíveis de universalização. O ser humano é livre não quando age sem lei, mas sim quando é capaz de agir seguindo as próprias leis que foram ordenadas pela sua própria razão. Daí que na perspectiva kantiana, ser livre é ser racional, é agir segundo os mandamentos da razão.

Kant opera uma virada filosófica no campo ético e no epistemológico e há um ponto comum a ambos. Tanto no campo ético, como no epistemológico os filósofos anteriores a Kant buscaram uma resposta externa ao indivíduo. Na ética o problema do bem e do mal remetia a uma esfera transcendente, como o Divino e na epistemologia se fazia algo semelhante com a possibilidade de conhecer. Mesmo, por exemplo, o racionalista

Descartes apela a Deus para refutar a tese do “gênio maligno” que ameaçava a certeza do conhecimento. O ponto comum de Kant é buscar em ambas esferas a resposta no próprio sujeito cognoscente.

### **Conseqüências da “ampliação” cassireriana da “inversão kantiana” aplicadas na esfera moral**

Cassirer autodenominou que realizou uma espécie de “ampliação” da inversão kantiana ao conceber diversas formas válidas de ser construir a realidade. O problema que se busca discutir agora é: Se Kant ao discutir o problema teórico buscava fundamentar o problema prático e, se Cassirer faz uma “ampliação” da “inversão kantiana” na esfera do problema teórico quais as conseqüências disso para a questão prática? Dito de outra forma: a concepção epistemológica de Kant busca fundamentar uma ética. Se Cassirer “amplia” a concepção epistemológica de Kant quais as conseqüências que isso acarreta para ética?

#### **A questão moral na perspectiva das formas simbólicas**

Para Cassirer o estudo da ética não pode ser separado da análise da realidade cultural a qual os seres humanos vivem. Segundo ele, não se pode dizer que o homem possui uma natureza moral, se entendermos moral como uma ação que pressupõe reflexão e deliberação responsável. Aceitar isso é um anacronismo inaceitável. Cassirer exemplifica que a moralidade das comunidades mítico-religiosas segue princípios diferentes de uma concepção ética racional.

Segundo ele, a moral não é uma invenção da filosofia, o mito e a religião antes já forneciam as primeiras concepções de conduta moral a ser seguida pelos homens. A filosofia é uma etapa posterior que vai buscar estabelecer normas éticas gerais de caráter universal. Cassirer busca compreender a questão moral entendendo suas origens mítico-religiosas na perspectiva de sua filosofia das formas simbólicas. Ele diferencia três fases da consciência moral: a mimética, a analógica e a puramente simbólica. (Cf. Krois, 1987, p. 144) Vamos ver cada uma dessas fases.

#### **A fase mimética**

O mito não é apenas um sistema de credos dogmáticos. É uma forma de vida que é regulado através de uma rígida moralidade. Em *Ensaio sobre o homem*, Cassirer aborda sobre o sistema de tabus que impõe ao homem uma série de obrigações e deveres. Apesar de ser uma forma de regular a vida social esse sistema tem um caráter puramente negativo. Não há espaço para deliberações individuais, pois tudo é regulado e prescrito de forma específica. Comer, andar, falar, ter relações sexuais etc estão submetidos a regras específicas. Os tabus devem ser seguidos, caso contrário a ira divina ou demoníaca será desencadeada e, uma vez que isso ocorra, o castigo não será restrito apenas para aquele que cometeu a quebra do tabu, mas para todos. No pensamento mítico predomina uma postura conservadora ao extremo em que não há espaço para inovações ou exceções. Não há valor positivo para liberdade já que também não espaço para liberdade individual, nem para responsabilidade individual. O que temos no pensamento mítico é uma moralidade coletiva regulada por um rígido sistema de tabus. O tabu é marcado como algo proibido, sobrenatural e que não se deve ter contato (pode ser um objeto, um lugar, uma ação etc) sob risco de castigo. No sistema de tabu não há responsabilidade individual. Se alguém desrespeita o tabu não é só ele que receberá castigo, mas toda sua família ou tribo. Deve-se então recorrer aos ritos de purificação para transferir a impureza para um “bode expiatório” ou um pássaro e restabelecer o equilíbrio.

#### **A fase analógica**

A fase analógica é típica do pensamento religioso. Segundo Cassirer, embora mito e religião sejam formas simbólicas distintas, possuem como ponto de partida problemas comuns e fundamentais da vida humana. Entre estes problemas se destaca o da morte. Embora a morte se apresente, a princípio, como um mistério e possa desencadear o medo e, conseqüentemente práticas para que o espírito não retorne, em geral, a tendência oposta é a que predomina. Os rituais são realizados para fazer com que os fantasmas dos mortos se tornem deuses familiares.

Dessa forma, embora haja *elementos* comuns entre o mito e a religião, a *forma* como a religião trata esses elementos vai caracterizando seu distanciamento gradativo e, por fim, radical em relação ao pensamento mítico.

Segundo Cassirer, embora exista um entrelaçamento da religião com o mito não obstante há também um direcionamento diferente em ambos. No pensamento mítico nada escapa a força do mito. As imagens, símbolos, nomes etc não são apenas a representação de algo, mas são dotados com os mesmos poderes daquilo que representam: poderes malignos ou benignos. Nas religiões monoteístas – Zoroastro, Judaísmo, Cristianismo

- há uma superação dessa condição. As imagens, símbolos, nomes etc. não são mais identificadas com a própria divindade, mas sim como representações.

No pensamento religioso há uma nova relação entre o homem e o divino. O que passa a ser importante para o homem é o discernimento entre o bem e do mal. A pureza ou impureza deixa de residir mecanicamente nos objetos, como no pensamento mítico, para se concentrar no coração, é o coração que deve ser puro. Na religião, não há como no mito apenas um sentido negativo de proibições, como no sistema de tabus. Há um sentido positivo na ação humana, já que o homem assume uma responsabilidade perante Deus. Segundo Cassirer, as grandes religiões transformam essa submissão passiva do sistema de tabus em um sentimento positivo.

Esse ideal positivo de liberdade humana é pautado na concepção que o ser humano é dotado de livre arbítrio, ou seja, é capaz de refletir sobre o bem e o mal, fazer escolhas e ser responsável por elas. Sua relação com o divino deixa de ser regulada pelo medo ou pela tentativa de manipulação através da magia para se tornar uma relação ética. Nesta relação utiliza o *lógos* para entender o divino e praticar a virtude.

### **A fase puramente simbólica**

Para Cassirer o pensamento filosófico se inicia com a busca dos princípios de verdade e moralidade. A busca por critérios objetivos de verdade e a busca por uma moral objetiva são características de uma mesma postura filosófica. (Cf. Krois.) O pensamento filosófico não permanece satisfeito com os valores herdados pela tradição, passa a investigar a diferença entre bom e mal, certo e errado etc. busca normas objetivas e válidas universalmente. Para ele é aí que se encontra a fase "puramente simbólica" do pensamento moral. Essa fase puramente simbólica do pensamento moral Cassirer identifica com a idéia de lei natural.

A idéia de lei natural tem como base uma concepção filosófica que não se apóia na autoridade de um legislador divino ou humano. "Lei natural busca transcender toda lei positiva e ainda permanecer válida para todo gênero humano" (Krois, p.151) Para Cassirer a idéia de lei natural nunca foi algo totalmente estranho ao mundo. Ele identifica no cristão Thomasius e Beccaria já a idéia de lei natural, contra a tortura e pena de morte, assim como nos trabalhos de Grotius. Em *O mito do Estado*, Cassirer ao analisar as teorias do Estado do 'direito natural' identifica que a busca do racionalismo político do século XVII operou um renascimento das idéias estoicas. Esse processo espalhou-se por toda Europa e os melhores tratados sobre política dessa época revelam a influencia do pensamento estoico. A Carta de Direitos dos americanos e a Declaração dos Direitos do homem e do Cidadão dos franceses tinham influencia das idéias estoicas.

Na sua exposição Cassirer demonstra acordo em relação à idéia de direito natural, já que mesmo um contrato social não pode suprimir o direito natural anterior intrínseco a cada ser humano, o direito a personalidade, o direito de fazer escolhas. Para Cassirer a doutrina do direito natural é fundamental para o Estado secular moderno é garantia de que mesmo um contrato social não viole um direito natural e também que se garanta uma ética universal.

Para Cassirer os constantes ataques à teoria da lei natural no decorrer dos séculos XIX e XX que causaram uma crise nesta concepção, era, na verdade, a manifestação de uma crise mais profunda que atinge o próprio conhecimento do homem de si mesmo.

A concepção de Cassirer dos direitos humanos tem uma inspiração substancial nas idéias do século XVIII, mas não se trata de uma mera transposição das mesmas. Cassirer apresenta uma nova justificativa para tal doutrina. Segundo Krois: "...A concepção dele de homem como animal *symbolicum* permite reinterpretar a noção de 'decisão geral' (a direção da consciência para o futuro) como algo universal, surgindo pelo uso de linguagem. 'Symbolicum animal' é o nome de Cassirer para a humanidade universal que justifica concebendo de direitos humanos." (1987, p.169)

### **O lugar da Filosofia no sistema de Cassirer**

Para abordar como Cassirer concebe o papel da Filosofia em seu sistema se faz necessário delimitar uma divisão. das afirmações de Cassirer: 1) antes da ascensão de Hitler ao poder e da II Guerra Mundial e 2) depois desses eventos. Essa divisão demarca uma mudança de enfoque na concepção do filósofo em relação à função da filosofia em seu sistema. Vejamos o primeiro caso.

Na sua *Filosofia das Formas Simbólicas*, Cassirer deixa claro que uma das tarefas da filosofia é compreender, em meio à multiplicidade de formas de criação espiritual, seu princípio fundamental comum. Ou seja, as formas simbólicas enquanto energias criadoras produzem múltiplas e heterogêneas visões de mundo; diante disso, cabe à filosofia aclarar em que medida em meio à multiplicidade há certas especificidades típicas comuns. Cassirer enfatiza aqui que a Filosofia deve ser uma espécie de fenomenologia do conhecimento e é o que pretende sua *Filosofia das Formas Simbólicas*: compreender e aclarar as várias formas de objetivação da

realidade. .

Conforme foi visto, o enfoque que Cassirer dá a Filosofia é que ela não deve se colocar na posição de julgar as outras formas simbólicas, mas de analisar as heterogêneas energias criadoras buscando compreender a unidade comum do seu produzir.

Já nas obras *Ensaio sobre o homem* e *O mito Estado*, assim como em conferências realizadas após a ascensão de Hitler e seu exílio da Alemanha, Cassirer muda o enfoque em relação ao papel da filosofia.<sup>1</sup> Durante o exílio provocado pelo anti-semitismo, Cassirer continua sua produção intelectual em outros países, realiza várias conferências<sup>2</sup> e escreve nos EUA seus dois últimos livros (*Ensaio sobre o homem* e *O mito Estado*). Em seu *Ensaio sobre o homem* adverte no prefácio que o livro não era dedicado somente a especialistas e filósofos já que "...Os problemas fundamentais da cultura humana têm um interesse humano geral, e devem ser tornados acessíveis para o público em geral." (1944, p.3) Cassirer não pretendia que sua obra ficasse limitada à academia pois entende que os problemas fundamentais da cultura devem ser discutidos por todos.

Se na *Filosofia das Formas Simbólicas*, Cassirer se limitou a dizer que a Filosofia não é uma forma simbólica e que o seu papel consiste em analisar em meio à multiplicidade de formas simbólicas seu elemento fundamental comum e suas diferenças específicas (1923, p.60), na sua segunda fase, a Filosofia, além de compreender o funcionamento interno das demais formas, tem deveres a cumprir: manter em cheque as forças míticas irracionais e manter-se alerta na preservação dos valores universais. Essa mudança de enfoque de Cassirer foi propiciada diante da nova problemática colocada com a ascensão do nazismo e a fabricação consciente dos mitos políticos. Cassirer, dessa forma, toma partido claramente em favor da Filosofia, enquanto uma reflexão que vise preservar os valores universais.

### A ética na perspectiva de Cassirer

Cassirer não chegou a desenvolver plenamente uma teoria ética, mas é possível extrair dos seus escritos os pressupostos para uma reflexão nesse sentido.

Ele entendeu que a filosofia do século XX falhou no seu dever. A filosofia não refletiu sobre os problemas fundamentais que culminaram com a 1ª e a 2ª Guerras Mundiais. Segundo ele, uma crise epistemológica refletiu numa crise política e social. O poder simbólico que caracteriza o ser humano pode ser utilizado para sua manipulação ou para projetar e buscar um mundo ideal.

Para Cassirer a ética é pensada como possibilidade de se criar essa idealidade. Essa construção, a princípio ideal, deve garantir: a) A manifestação das diferentes formas simbólicas; b) a não destruição e agressão de uma por outra.

É na perspectiva da filosofia das formas simbólicas que essa ética deve ser pensada. Para isso devem ser considerados os seguintes pressupostos:

- 1) As diferentes formas simbólicas são manifestações da espontaneidade humana, portanto:
- 2) as diferentes formas simbólicas continuarão coexistindo, dessa forma:
- 3) não se atinge o estágio de pura organização racional.
- 4) Não há diferença de valor entre as diferentes construções da realidade.
- 5) Mas há diferença em relação à consciência da atividade criativa, ou seja, em relação à liberdade humana.
- 6) A ética pressupõe liberdade e liberdade pressupõe autonomia responsável
- 7) A moral do mito não é passível de ser universalizada, pois se trata de uma moral negativa e coletiva, que não se funda em responsabilidade individual nem é consciente de sua atividade criativa.
- 8) A moral religiosa, embora haja deliberação pessoal em seguir a vontade divina, apóia-se em uma verdade revelada pelo criador divino e exige submissão. Sua universalização encontra dificuldades...
- 9) Na filosofia temos a esfera mais apta para se pensar uma ética universalizável, em razão das características da reflexão que realiza; nas palavras de Saviani: "radical, rigorosa e de conjunto".

O que temos na filosofia de Cassirer é a coexistência de diferentes visões de mundo irreduzíveis. Há diferentes visões valorativas. Daí pensar numa ética racional universal não seria uma contradição?

<sup>1</sup> Muda também o enfoque com relação ao pensamento mítico que passa a ser visto com desconfiança.

<sup>2</sup> Ver *Symbol, Myth, and Culture: Essays and lectures of Ernst Cassirer. 1935 – 1945. Yale University Press, 1979.*

Na perspectiva de Cassirer não se pode esperar que haja uma visão única em relação aos valores, pois não se pode eliminar a existência e coexistência das diferentes visões. Mas, a filosofia da cultura pode pensar em direitos que garantam uma coexistência pacífica entre as diferentes concepções. Os direitos naturais e os direitos humanos devem ser válidos independentemente das particularidades.

10) É na defesa da teoria dos direitos naturais e dos direitos humanos que encontramos o núcleo duro da ética de Cassirer.

11) Esses direitos devem ser garantidos a todos, independentemente da diversidade cultural.

12) É a existência desses direitos que garante o imperativo fundamental cassireriano: que cada um possa desenvolver e manter sua própria personalidade.

Ou seja, que cada um possa se tornar *o que pode ser*, isto é, desenvolver as potencialidades inerentes a sua pessoa, potencialidades essas que para aflorarem plenamente dependem de um contexto em que o ser humano seja tratado como fim em si mesmo e nunca como meio. Aqui temos o ponto comum com o imperativo kantiano: “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.*” (1980, p.135) É o respeito e a concretização desse imperativo que possibilita, ao mesmo tempo:

- a. A manifestação das diferentes formas simbólicas;
- b. a não destruição de uma por outras ou vice versa;
- c. o desenvolvimento das diferentes personalidades.

Cassirer faleceu em 1945. A Assembléia Geral das Nações Unidas adotou em 1948 a Declaração Universal dos Direitos do Homem.<sup>32</sup> Essa declaração afirma que:

Artigo I. Todos os seres humano nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade.

Artigo II. 1 - Todo homem tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição.

Segue-se a estes outros direitos civis, econômicos e sociais. Mas a existência “de facto” de uma Declaração Universal dos Direitos do Homem não é garantia de sua existência “de fato”, ou seja, tais garantias não ocorrem apenas por decreto. Daí, como atingir uma garantia, ao mesmo tempo, convencional e legal para esses direitos?

### **Habermas: a reformulação da ética kantiana**

Foi visto que Kant aposta na razão como a verdadeira origem da moralidade ao se guiar pelo imperativo categórico. O procedimento interno da razão fundamenta a lei moral quando é capaz de discernir se uma máxima individual pode transformar-se numa lei universal. O imperativo categórico ordena: “*Age de modo que a máxima de tua vontade possa em cada momento valer ao mesmo tempo como o princípio de uma lei universal.*”

As fórmulas do imperativo categórico de Kant concebem uma comunidade de seres racionais num reino de fins. Daí que na perspectiva de Habermas a razão prática kantiana só pode ser comunicativa, já que pressupõe a intersubjetividade de seres racionais.

A ética discursiva de Habermas é uma tentativa de reconstrução da ética kantiana buscando superar aquilo que ele concebe como problemático nesta. A principal crítica de Habermas refere-se ao caráter solitário e isolado da ética kantiana, já que as máximas universalizáveis resultam de um monólogo de foro íntimo. Para Habermas esse critério não é seguro. Daí a proposta de Habermas de que o imperativo deve ser reconstruído em termos discursivos, ou seja, a validação das normas a partir de consensos. Dessa forma, as normas para serem válidas devem encontrar aceitação de todos os participantes do discurso.

A ética habermasiana destaca-se por buscar dar resposta ao problema ético contemporâneo buscando estabelecer uma ética universal e racional. Sua chamada ética discursiva tem como referencial o paradigma da linguagem presente nos atos de fala das relações sociais. O discurso racional é a condição para que as regras adquiram normatividade e aceitação universal. Por sua vez, a condição para o discurso racional e para o acordo racional é a existência de uma situação ideal de fala, ou seja, para Habermas a situação ideal de fala (ideale

<sup>32</sup> Isso não significa que Cassirer tenha alguma influência nessa medida. Apenas que Cassirer já apontava, em seus escritos, uma crise na idéia de direitos humanos, no século XIX e XX, e a necessidade de uma ética universal com base nesses direitos.

Sprechsituation) é aquela em que o discurso decorre livre, isento de todas as formas de coações e se pauta em bons argumentos. É a situação “em que as comunicações não só não vêm impedidas por influxos externos contingentes, como também por coações que se seguem da própria estrutura da comunicação. A situação ideal de fala exclui as distorções sistemáticas da comunicação.” (HABERMAS, 1997, p.153)

Para Habermas o discurso prático deve atender a regra de argumentação do chamado princípio de Universalização (princípio U) que ele elabora nos seguintes termos:

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

A ética do discurso tem como base um discurso intersubjetivo fundamentado de tal forma que visões axiológicas restritas não tenham espaço já que não serão passíveis de uma recepção consensual. Com esse mecanismo sua proposta ética se opõe ao relativismo cultural.

Na perspectiva de Habermas não há uma orientação conteudista para as normas. Os conteúdos das normas a serem discutidas provêm das relações sociais, provêm do que Habermas chama de mundo da vida. Dessa forma, o discurso prático é um processo que visa examinar coletivamente a validade ou não das normas e não a sua produção. A validação ou não dependerá do discurso prático. Assim, a universalização de uma regra dependerá do discurso prático realizado pela ação comunicativa. Fica claro aqui a diferença com o imperativo categórico de Kant, já que o critério de universalização não ocorre de modo isolado em cada um dos sujeitos, mas sim resulta da busca de consenso na esfera do discurso. A ética do discurso se diferencia também de outras éticas universalistas, normativas, formalistas, já que não admite que determinados conteúdos normativos sejam fixados por uma autoridade filosófica ou outra qualquer e sejam simplesmente aceitos.

A validade universal será obtida pelo discurso prático. Este obedece às regras pragmáticas da comunicação. Dessa forma, apenas as sociedades modernas, ou seja, as que são capazes de operar uma racionalidade comunicativa, serão capazes de chegar ao consenso via argumentação. Daí que há a possibilidade de comunicação entre as culturas, desde que elas operem seu discurso segundo o que foi afirmado anteriormente.

Diante da questão da pluralidade de culturas, de religiões, de projetos individuais e coletivos de diferentes concepções de bem, Habermas afirma que

essas diferentes concepções de vida *boa* têm que poder coexistir com diferentes direitos. Por isso, necessitamos de normas de convivência de uma vida *justa* que assegurem a integridade de cada indivíduo no contexto da própria forma de vida. E cabe ainda referir a difícil comunicação do mundo ocidental com outras grandes culturas que têm surgido de tradições autônomas e que podem estar orgulhosas de sua própria religião universal, de sua própria civilização. A hermenêutica filosófica deixa claro por que o entendimento intercultural só poderia produzir-se em condições de perfeita simetria. Pois o próprio conceito de ‘entendimento’ implica em que ambas as partes tenham que permanecer abertas e dispostas a aprender uma com a outra (Habermas, 1997, p.108. Apud HERMANN, p. 125)

Dessa forma, Habermas aposta no discurso racional para resolver problemas relativos a moral contemporânea. Seu pressuposto é que é possível chegar numa validade cognitiva para as normas.

### **Ética e pluralidade cultural**

A ética habermasiana pode ser conciliada com a ética cassireriana? Habermas não desconsidera a diversidade cultural e a conexão entre o pluralismo epistêmico e a produção de diferentes valores, mas para Habermas, tal diversidade não impede o diálogo entre as diferentes formas simbólicas, antes o justificam.

Na perspectiva de Cassirer há dificuldades em se pensar neste prisma. Como fica a posição do mito e da religião diante do princípio de universalização pelo discurso racional de Habermas?

O pensamento mítico, embora não seja ilógico, segue regras diferentes do discurso racional e, portanto, teria dificuldades em participar do debate racional. No caso da religião, embora utilize o discurso racional, parte de pressupostos que envolvem dogmas. Cairíamos então nas antinomias da cultura, segundo Cassirer. Por outro lado, é tarefa da filosofia examinar cada forma simbólica, não de uma perspectiva externa, mas sim interna, buscando entender seu funcionamento para poder interagir. A existência das diferentes formas simbólicas é um fato. A não possibilidade de alcançar uma pura organização racional também, ou seja, as diferentes formas simbólicas continuaram coexistindo. A questão é como lidar com essa diversidade? Como manter o respeito pela diversidade e ao mesmo tempo assegurar que não haja o domínio de uma sobre a outra? Como garantir uma

coexistência harmoniosa? Como foi visto anteriormente, Cassirer defende os direitos naturais e os direitos humanos como o núcleo duro que deve dar garantias comuns as diferentes construções culturais. Habermas também é um defensor dos direitos humanos, mas possui pressupostos diferentes de Cassirer. O discurso racional intersubjetivo, defendido por Habermas, privilegia a razão, assim como a ética kantiana também privilegia o sujeito racional. Embora seja desejável que todos se pautem pela razão esse fato não é uma realidade. É claro que a sociedade e suas instituições devem se empenhar para que as pessoas se guiem por uma razão humanista, mas na perspectiva de Cassirer sempre haverá uma convivência com diferentes visões de mundo. Daí a necessidade de se pensar uma razão que de conta de lidar com a diversidade epistêmica e axiológica.

### Bibliografia

- CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o Homem: introdução a uma filosofia da cultura humana**. Trad. Tomas Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- \_\_\_\_\_. **O Mito do Estado**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- \_\_\_\_\_. **Filosofia de las Formas Simbólicas II: el pensamiento mítico**. Trad. Armando Morones. México: Fondo de Cultura Económica, 1998. (1ª ed.1925a)
- \_\_\_\_\_. **Linguagem, mito e religião**. Trad. Rui Reininho. Porto-Portugal: Rés-Editora Lt, s/d. (1ª ed.1925b)
- GONZÁLES PORTA, Mario Ariel. **A filosofia a partir dos seus problemas**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. Guido A. Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos**. Trad. Manuel J. Redondo. Madrid: ediciones Cátedra, S. A., 1997.
- HERMANN, Nadja. **Pluralidade e ética em educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. (Coleção o que você precisa saber sobre...)
- KROIS, J. M. **Symbolic forms and history**. New Haven and London: Yale Univ. Press, 1987.
- KANT, Emmanuel. **Textos selecionados**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Pensadores)
- MACHADO, Nilson José. **Educação: projetos e valores**. São Paulo: Escrituras Editora, 2000. (Coleção Ensaio Transversais)
- MACHADO, Nilson José. **Conhecimento e valor**. São Paulo: Moderna, 2004.