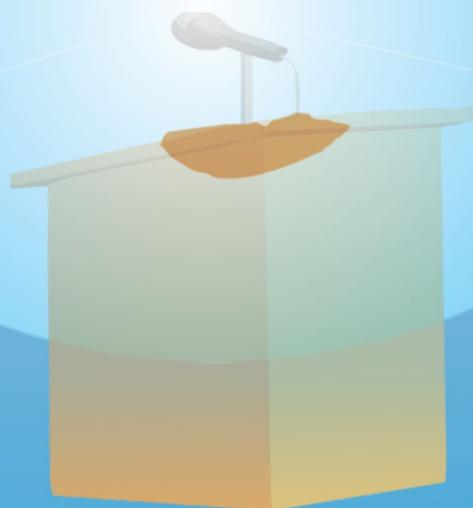


ÉTICA INTERCULTURAL

(RE) LEITURAS DO PENSAMENTO
LATINO-AMERICANO



RICARDO SALAS ASTRAIN

OKOS
EDITORA

2ª edição
E-book

A Ética Intercultural, que tem sua origem na América Latina e que será debatida neste livro, representa uma proposta teórica que nasce, na maior parte das vezes, no diálogo com os filósofos como Enrique Dussel, Raúl Fonet-Betancourt, Rodolfo Kusch, Sírio López Velasco, Maliandi, Arturo A. Roig, Dina Picotti, Juan Carlos Scannone, Antonio Sidekum e outros. A leitura, a análise e a re-elaboração de suas teses teóricas e categorias, consideradas pertinentes para a elaboração do argumento deste livro, é de responsabilidade exclusiva do autor. No entanto, ela não é apenas uma proposta teórico-acadêmica, porque se vincula profundamente às convicções humanas fundamentais, presentes na vida de nossos povos e nos filósofos mencionados, constituindo o horizonte do mundo da vida. Tais convicções conformam parte da valorização reflexiva e crítica, a partir do pensar filosófico, das formas de saberes e de práxis inerentes aos processos de emancipação e de lutas histórico-culturais,

permanentemente presentes nessa América indígena, negra e mestiça. Trata-se, então, de estabelecer as condições de diálogo ou polilogos intercultural. A Ética intercultural refere-se às enormes transformações sócio-culturais, refletidas na linguagem cotidiana sob expressões de crise moral, relativismo moral e individualismo. Em termos mais específicos, ela se relaciona ao amplo complexo debate filosófico atual sobre o sentido da vida em comum, onde se constata transformações relevantes dos âmbitos valorativos e normativos das sociedades pluricêntricas modernas, particularmente das que conhecemos mais: as européias e as da América Latina.

ÉTICA INTERCULTURAL

(Re) Leituras do Pensamento
Latino-Americano

Ricardo Salas Astrain

ÉTICA INTERCULTURAL

(Re) Leituras do Pensamento
Latino-Americano

Tradução e revisão:

Dilnéia Tavares do Couto

e

Jovino Pizzi

2ª edição

E-book



São Leopoldo
2021

© Ricardo Salas Astrain – 2021

Título original:

Ética Intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos.
(Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano. Santiago de Chile: Ediciones UCSH, 2003.

Editoração: Oikos

Tradução e revisão: Dilnéia Tavares do Couto e Jovino Pizzi

Capa e diagramação: Roberto dos Reis

Arte-final: Jair de Oliveira Carlos

Conselho Editorial (Editora Oikos)

Avelino da Rosa Oliveira (UFPEL)

Danilo Streck (Universidade da Caxias do Sul)

Elcio Cecchetti (UNOCHAPECÓ e GPEAD/FURB)

Eunice S. Nodari (UFSC)

Haroldo Reimer (UEG)

Ivoni R. Reimer (PUC Goiás)

João Biehl (Princeton University)

Luiz Inácio Gaiger (Unisinos)

Marluza M. Harres (Unisinos)

Martin N. Dreher (IHSL)

Oneide Bobsin (Faculdades EST)

Raúl Fornet-Betancourt (Aachen/Alemanha)

Rosileny A. dos Santos Schwantes (Uninove)

Vitor Izecksohn (UFRJ)

Editora Oikos Ltda.

Rua Paraná, 240 – B. Scharlau

93120-020 São Leopoldo/RS

Tel.: (51) 3568.2848

contato@oikoseditora.com.br

www.oikoseditora.com.br

S161e Salas Astrain, Ricardo
Ética intercultural: (re) leituras do pensamento latino-americano [E-book] / Ricardo Salas Astrain; Tradução e revisão: Dilnéia Tavares do Couto e Jovino Pizzi. – 2. ed. – São Leopoldo: Oikos, 2021.
167 p.; 16 x 24cm.
ISBN 978-65-5974-021-5
1. Filosofia latino-americana. 2. Ética intercultural. 3. Ética discursiva. 4. Multiculturalismo. 5. Filosofia. I. Título.

CDU 1(7/8=6)

Catálogo na Publicação: Bibliotecária Eliete Mari Doncato Brasil – CRB 10/1184

SUMÁRIO

Prefácio à segunda edição: A noção de triangularidade intercultural	7
Prefácio da edição brasileira	15
Prefácio da edição chilena	19
INTRODUÇÃO	22
CAPÍTULO I: A ÉTICA INTERCULTURAL.....	43
1. Aproximações preliminares à ética.....	44
Ética, discurso e conflitividade	47
Giro linguístico e ética discursiva.....	51
Éticas da <i>vida humana</i>	54
2. Aproximações fundamentais à interculturalidade.....	57
Conceito de cultura	58
Conceito de interculturalidade	61
3. O que se entende por ética intercultural	64
CAPÍTULO II: BASES HERMENÊUTICAS PARA UMA ÉTICA INTERCULTURAL	69
Identidade e Modernidade	70
1. A contribuição de R. Kusch a uma ética intercultural	73
2. Ethos, cultura e modernização em P. Morandé.....	78
3. Scannone: esboçando uma teoria dos valores e normas interpostos na cultura latino-americana.....	84
4. A moral da emergência e a eticidade do poder em A. A. Roig	92
5. Recapitulação.....	99

CAPÍTULO III: PERSPECTIVAS PRAGMÁTICAS PARA UMA ÉTICA INTERCULTURAL	102
1. Considerações prévias	102
A controvérsia entre Apel e Habermas.....	103
2. Algumas contribuições e observações gerais à ética do discurso de Apel.....	107
Críticas à ética do discurso de Apel	112
3. A teoria dos Quase-Raciocínios-Causais (QRC) em Sirio López Velasco	114
4. Dussel e a ética da libertação em tempos de globalização e de exclusão.....	117
5. Recapitulação.....	124
 CAPÍTULO IV: ÉTICA DISCURSIVA E DIÁLOGO INTERCULTURAL.....	128
1. Aspectos introdutórios	128
2. A discursividade e o inter-logos.....	130
A compreensão e as razões do outro	134
A assimetria vertical e horizontal.....	141
3. O modelo da tradução.....	144
4. O esboço de cinco critérios para o diálogo intercultural	147
Uma racionalidade prática para contextos conflitivos	150
 CONCLUSÕES	155
 REFERÊNCIAS.....	160

AGRADECIMENTOS

Este livro de ética discursiva é produto do estudo realizado no marco do *Proyecto Fondecyt 1010718-2001: Discurso, contexto cultural e ação humana na filosofia hermenêutica*. Em particular, este fruto intelectual amadureceu no calor de encontros acadêmicos e estudos desenvolvidos baseados no espírito de uma filosofia intercultural. Durante os anos 2002 e 2003, participamos do Encontro Ibero-americano de filosofia pelo Conselho Superior de Pesquisas Científicas (CSIC), em *Alcalá de Henares*, onde apresentamos as principais teses deste livro. Em março de 2003, compartilhamos, em *Sevilha*, um primeiro esboço do manuscrito. Além disso, beneficiamos-nos das contribuições teóricas e estimulantes conversas pluri-lingüísticas que surgiram entre os filósofos e filósofas participantes do *V Congreso de Filosofía Intercultural*, organizado por *Missionswissenschaftliches Institut Missio de Aachen*.

De forma muito especial, quero agradecer aos colegas que me destinaram comentários relevantes para que fosse possível construir o argumento deste livro, ao *Dr. Jean de Munck* da *Universidade Católica de Louvain*, por sua acolhida e suas perspicazes observações ao primeiro rascunho deste texto, em minha última estada no inverno de 2003. Meu especial agradecimento ao *Dr. Raúl Fornet-Betancourt*, da *Universidade de Aachen*, por seu estímulo para a finalização deste trabalho e por escrever o prólogo deste livro. Não gostaria de deixar de mencionar o quão motivador que foram os diálogos sobre hermenêutica, ética e modernidade com alguns colegas hispânicos, entre os que cabe citar, sobretudo, a *José María Mardones*, do CSIC, a *Jesús Conill* e *Agustín Domingo Moratalla*, da *Universidade de Valência*.

De maneira especial, valorizo o apoio de todos os meus colegas e amigos que corrigiram as diversas versões deste livro, particularmente a *Villega Méndez*, *Marc Maesschalck*, *Sirio López Velasco*, *Fernando Longás* e *Cecilia Aguayo*. Além de um reconhecimento às diversas amizades, de diferentes etnias e nações, que me confiaram, nesses últimos anos, uma parte de seu saber viver e conviver. Eles motivaram existencialmente parte de minhas reflexões sobre as novas formas de eticidade. Agradeço ainda, as minhas filhas Francisca e Macarena e a seus amigos, que me acompanham com sua criatividade e vitalidade.

Agradeço, por fim, à *Universidade Católica Cardeal Raúl Silva Henríquez (UCSH)*, que patrocinou este projeto de investigação e apoiou esse encargo e as viagens acadêmicas, que me permitiram encontrar tempo para escrever este livro. Além também ao professor *Manoel Loyola*, da *UCSH*, pelo cuidado com esta edição.

PREFÁCIO À SEGUNDA EDIÇÃO: A NOÇÃO DE TRIANGULARIDADE INTERCULTURAL

A segunda edição deste livro em português enseja algumas considerações especiais. Em uma década, o pensamento crítico latino-americano evidenciou novos contornos significativos. As questões econômicas e políticas continuam como dois âmbitos instrumentalizados pelo sistema financeiro e pelo comércio internacional, gerando novos colonialismos e novas formas ideológicas e políticas da globalização, tanto na área interna dos países como também na submissão de interesses externos.

Frente a isso, é importante ressaltar os aspectos críticos e reflexivos dos conceitos de multiculturalismo e de interculturalidade – assim como foram expostos na primeira edição do livro (p. 17 a 20 desta edição). Eles oferecem um marco referencial para o diálogo intercultural, tão necessário nesse tempo de patologias sociais desconcertantes.¹ Por isso, este novo prólogo simplesmente remete àquele texto, porque, agora, desejamos realçar uma noção de “triangularidade”, ou seja, a necessidade de uma epistemologia triangular. Ela abre as portas para compreender o contexto latino-americano desde uma geoculturalidade capaz de entender as vicissitudes concernentes aos distintos matizes que compõem a mestiçagem atual. Essa mudança re-situa o eixo de interconexões, para retomar o Atlântico como centro das vinculações entre três continentes: as Américas, a África e a Europa.

As coordenadas do diálogo intercultural abrem caminho para compreender a constituição afro-ibérica e ameríndia dos povos latino-americanos, fruto do encontro entre mundos europeus com povos originários ameríndios e as gerações africanas, seja

¹ Por patologia social se relaciona aos novos aspectos conjunturais relacionados às ciências em geral, mas que permeiam e afetam a convivência social. As patologias sociais referem-se, pois, às anomias que geram sofrimento, exclusão, humilhações e denigrem o conjunto das relações sociais. Por isso, os termos diagnóstico e patologia não se limitam a um estado de ânimo pessoal ou à pessoa como tal, pois sua abrangência se vincula aos contextos sociais e ao ambiente em geral. Como diagnóstico social, as patologias estudam as situações que geram transtornos aos diferentes grupos de cidadãos, ocasionando mal-estar e sofrimentos ao viver e ao conviver. Deste modo, o termo patologia se relaciona a situações “psíquicas e físicas” de anormalidade que, do âmbito social, produz profundos e complexos transtornos sociais. O estudo mais aprofundado está no e-book, organizado por PIZZI, e CENCI, *Glosario de Patologías Sociales*. Pelotas: Editora da UFPEL, 2021, em: <<http://guaiaca.ufpel.edu.br:8080/handle/prefix/7723>>.

no plano das vinculações às ancestralidades ou às transformações mestiças. Não se trata apenas de uma analogia ou simples resgate oriundo do comércio triangular (*Triangular trade*), porque a conformação de uma epistemologia triangular requer a rememoração e a reinterpretação de aspectos ocultos, visibilizados, rechaçados e muito mal interpretados. Até hoje em dia, muitos deles permanecem presentes na cotidianidade de nossas vidas. Por isso, mais que tudo, trata-se de compreender e, ao mesmo tempo, buscar um ponto de intersecção entre os mundos de vida afro-indígena-latinos e euro-ibéricos das Américas.

Na América Latina, os cinco séculos de encontros e desencontros foi referência para questões comerciais entre países de diferentes continentes, mas também serviu de palco para conflitos, opressões e escravidão.² A noção “cosmopolita” de *hospitalidade* foi, sem dúvidas, um desejo voltado a superar as inospitalidades. No entanto, diante das espoliações, escravagismo e sujeições unilaterais, as reivindicações por justiça exigem uma reflexão que vai além das questões comerciais, sem o que a hospitalidade seguirá como uma simples quimera. Na verdade, as grandes disparidades realçam a conflitualidade entre as pessoas, grupos e matizes étnicos. Nesse sentido, as respostas às questões iniciais remetem à contextualização cujo eixo de interconexão é o Atlântico.

A reinterpretação dessa triangularidade exige, pois, um fundamento ético-filosófico que consiga fazer frente ao espírito comercial de usurpação e da tirania monopolista e monolíngue. Trata-se, então, do esforço voltado a reconsiderar as relações a partir de exigências da justiça equitativa e na garantia da convivência hospitaleira com base para o diálogo intercultural. Por isso, o tema não se refere ao comércio em si, mas na compreensão geocultural desembaraçada da inospitalidade patológica e patogênica, resultado da escravidão, de invisibilidades, negacionismos e da usurpação.

A caminhada pessoal, os quase 20 anos de meu doutoramento – em julho de 2022 – evidenciou que a noção de *mundo da vida* permitiu-me visualizar um leque extraordinário de possibilidades. O título da tese foi *Lebenswelt y acción comunicativa*, apresentada e defendida na Universidade Jaume I (UJI), cidade de Castellón de la Plana, onde tive a oportunidade de regressar por diversas vezes (a última, foi como professor visitante, fevereiro a julho de 2020). Os dez capítulos da tese foram divididos em dois livros. O primeiro publicado no Chile, reunindo os capítulos relacionados aos conceitos de *Lebenswelt* em Husserl e as críticas de Habermas.

Entre o final de meu doutoramento e meu primeiro livro publicado no Chile, houve um acontecimento crucial. Em 2004, em Lima (no Peru), aconteceu o *XV Congresso Interamericano de Filosofia e II Congresso Iberoamericano de Filosofia*. Na ocasião, o

²Cf. SALAS ASTRAIN, R. Para pensar tópicos e temporalidades do encontro-desencontro na filosofia intercultural. Em: PIZZI, J. *Pensamento crítico-Educativo IV: Mundo da vida, Interculturalidade e Educação*, Pelotas, Gráfica e Editora Universitária, 2013, p. 119-138.

encontro com o professor Ricardo Salas marcou o início de um diálogo e de uma relação que perdura até os dias atuais. No ano seguinte, ele estava na Universidade Católica de Pelotas, protagonizando o lançamento da obra *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales*.³ Em 2006, acontece, em Santiago do Chile, o *Seminário Internacional Fenomenología y Ciencias Sociales*, coordenado pelo professor Ricardo.

No mesmo embalo, é publicado o livro *El mundo de la vida: Husserl y Habermas* (2005), patrocinado pela Editora da Universidade Silva Henríquez, IES na qual o professor Ricardo Salas então trabalhava. As interlocuções seguiram avançando e, diante disso, segunda edição do meu livro saiu com um capítulo a mais: *Lebenswelt: una noción apropiada para dar cuenta del mundo latinoluso y afroamericano de vida*.⁴

Diante disso, é possível ressaltar que a transformação do Atlântico em ponto de intersecção entre distintos continentes vai além do aspecto comercial. Nesse sentido, a perspectiva epistemológica de Imre Lakatos também foi decisiva. Ela exige um “núcleo” capaz de reunir distintas teorias (ainda que rivais), sem denegar nenhuma de suas bases ou referências. A metodologia reconstrutiva de Lakatos apresenta um “núcleo consistente”, cuja heurística positiva corrobora em assegurar “um cinturão de hipóteses auxiliares”, sem rechaçar as possíveis anomalias”. Daí, então, o quadro de interpretações em torno às diversas situações que envolvem a temática em foco. Deste modo, a análise do tema não se limite a uma determinada proposição (ou hipótese), mas na intersecção entre todas as proposições, sejam elas verdadeiras ou falsas.⁵

Na perspectiva do diálogo intercultural, a epistemologia triangular tem como núcleo consistente, ou seja, o eixo de interconexão o Atlântico, de forma a assegurar a intersecção e, ao mesmo tempo, as múltiplas dimensões desse encontro-desencontro entre mundos de vida afro-ibérico e ameríndio.

Essa referência é, sem dúvida, uma das fontes a sustentar a noção afro-ibérica e ameríndia, que depois foi caracterizada como uma fecunda aproximação. Em outras palavras, essa epistemologia possibilita dar sentido ao horizonte de mundos de vida latino-afro e ameríndio. Este é o aspecto geocultural de uma epistemologia voltada a responder ao “sentido” desses mundos de vida. Trata-se, então, de afiançar a interconexão entre as culturalidades europeias com as africanas e com a dos povos originários. Ela

³ Organizada pelo professor Ricardo, a obra foi editada em três volumes, com 76 conceitos do pensamento latino-americano. São mais de 80 autores, de diversas nacionalidades (Estados Unidos, Europa e América Latina). O meu conceito relaciona-se às éticas aplicadas. Cf. PIZZI, J. *Ética aplicada*. In: SALAS ASTRAIN, R. *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Santiago: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2005, V. I, p. 301-313.

⁴ PIZZI, J. *El mundo de la vida. Husserl y Habermas*. 2 edición ampliada. Santiago: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2016, p. 171-206.

⁵ Cf. LAKATOS, I. *Escritos filosóficos I. La metodología de los programas de investigación científica*. 1. reimp. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

trata de reconhecer a mudança de eixo, pois o ponto de intersecção amplia e aprofunda o significado dos cinco séculos de ligações entre os três continentes. Não se trata simplesmente de um marco geo-comercial, mas nas vicissitudes dos encontros e desencontros entre povos e culturas que, atualmente, aparecem estampados nos rostos das gentes, nas formas e estilos de vida e na cultura, às vezes em tom amistoso, mas, em muitas ocasiões, manifestando ódios, discriminações e humilhações.

A perspectiva de uma epistemologia triangular nada mais é do que a busca de uma compreensão capaz de dar sentido à pluridiversidade de seus mundos de vida. Não se trata, pois, de um simples conceito estático ou estatístico, muito menos como o reconhecimento de uma diversidade sincrônica ou da justaposição a caminho de uma homogeneização unilateral. A perspectiva triangular exige, em decorrência, a memória e a historicidade dos elementos constituintes desse processo de interação, ao tempo que procura reinterpretar os esquecimentos (propositais ou não) de elementos inerentes aos encontros-desencontros afros, latinos e ameríndios. Desse modo, o reconhecimento não condiz com a invisibilidade – como já tive a oportunidade de frisar – mas da visibilidade existente, ainda que negada.

Nesse itinerário, a base filosófica se manteve próxima à fenomenologia husserliana e à teoria do agir comunicativo de Habermas. Depois, outros autores foram dando suporte, dos quais pode-se destacar Honneth e Forst, salientando as exigências da dialogicidade comunicativa, mas de forma situada, ou seja, vinculadas aos contextos do mundo da vida (*Lebenswelt*). Com as referências na teoria do agir comunicativo, o caráter crítico da epistemologia triangular fornece as sendas e recursos para compreender as idiossincrasias das atuais inospitalidades e, ao mesmo tempo, no delineamento de justificativas que aprofundam ideais de justiça, propiciadores de uma convivência na hospitalidade. Sem dúvida, esse é o grande desafio de um pensamento periférico.

A nova edição do livro, agora em forma de e-book, não apenas consolida essa caminhada, mas reafirma o compromisso com o pensamento crítico latino-americano em vistas a reconstruir as condições de um diálogo na sua radicalidade. Ou seja, um esforço para compreender os diferentes mundos de vida, suas origens e os sentidos e, com isso, reconstruir o habitat e os lugares de convivência ainda subjugados a colonizações inescrupulosas. Como há muito tempo destaca a perspectiva habermasiana, a colonização do mundo da vida não é decorrência, propriamente, de uma modernização inacabada, mas da tecnificação e da cientificização nefastas, que instrumentalizam o agir humano.

No Brasil, essa tendência se processa através da colonização interna, iniciada com o povoamento e a exploração da faixa litorânea e do sul do país. Aos poucos, essa população se encarrega de devastar as florestas litorâneas e avançar em direção ao centro, destruindo não apenas os biomas naturais, mas escravizando indígenas e populações locais. Até o final do século XIX, a escravidão serviu para explorar e

arrebatar os recursos naturais, segundo os interesses dos colonizadores ibéricos. Com o tempo, foi-se implantando um estilo de vida alheio aos povos originários, traduzida como uma cultura do desprezo e da humilhação. Deste modo, consolida-se a divisão entre a empáfia de um senhorio desprovido de qualquer senso de humanidade e a submissão despersonalizada e constantemente vexada.

No sul, o povoamento é consequência do tratado de Ildefonso (1777), levando à monarquia portuguesa a incentivar a colonização de áreas brasileiras fronteiriças com o Uruguai e a Argentina. Em pouco tempo, essa região foi sendo devastada e seus habitantes originários violentamente expulsos, perseguidos ou assassinados. Entre muitos, um exemplo típico desse genocídio relaciona-se ao município gaúcho de Marau, colonizado por imigrantes italianos. O fato remete ao século XIX, com o trágico assassinio do cacique *Marau*, líder de um povo indígena da região.

Conforme texto do popular Wikipédia, desde as primeiras incursões, os brancos europeus (tropeiros, soldados de fronteira e, depois, os estancieiros) se depararam com a população originária local, considerados como “empecilho à vinda de mão-de-obra europeia em migração patrocinada pelo império e já bem sucedida no caso dos alemães”.⁶ O assassinato do cacique Marau ocorreu às margens de um rio, caçado como se fosse um animal, a tiros de espingarda. O que resta, hoje, desse trágico episódio é o nome do rio e do próprio município.

A versão conquistadora menciona o assassinato do cacique Marau como um feito bravio, de modo a salientar os saques e mortalidade ocasionada pelos habitantes nativos indígenas, reconhecidos apenas como selvagens. Na verdade, os informes da época apontam a morte de apenas uma única família de colonos. Por isso, a versão apresentada pelo Wikipédia está permeada de um unilateralismo sintomático, com qualificativos específicos para os nativos. Vejamos:

Nesse contexto, o extermínio do bando chefiado pelo temido cacique Marau era inevitável. Por volta de 1840, acusados de trucidar dois moradores da aldeia Passo Fundo das Missões, os índios foram perseguidos por uma escolta que atravessou o rio Capingüi e, às margens de um arroio, depois chamado de Mortandade, travaram a primeira batalha. Ainda no encalço dos índios fugitivos, a expedição prosseguiu em direção ao sudeste, exterminando o bando às margens de um rio maior. Esse batismo de sangue nomeou-o de rio Marau e com o mesmo nome também passou a ser chamada a região adjacente, povoada por caboclos.⁷

⁶ Cf. <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Marau>>. Acesso em 27 de julho de 2021.

⁷ Cf. <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Marau>>. Acesso em 27 de julho de 2021.

Fruto do “trabalho árduo dos colonizadores”, os núcleos habitacionais foram crescendo, a ponto de transformar o município de Marau em um “dos municípios mais promissores do Rio Grande do Sul”.⁸ Os primeiros colonizadores, livres do bando de “trucidadores”, deram início à ocupação regional, deixando para trás o sangue derramado e, então, livrando-se dos verdadeiros “donos” dessas terras. Com o tempo, a expansão desse processo de colonização foi avançando em direção ao norte do Rio Grande do Sul, ocupando, posteriormente, Santa Catarina e o Paraná e, pouco a pouco, rumou em direção ao centro-oeste brasileiro, destruindo os biomas e eliminando as populações autóctones.

O filme *A Missão* (1986)⁹ pode, em boa medida, ser citado como uma fonte incriminadora desse genocídio. Aos poucos, essa colonização se transforma em gênese e inspiração para o agronegócio. Por isso, atualmente ninguém tem dúvidas de seu potencial destruidor dos biomas, da eliminação dos povos dessas regiões e, no avançar desse processo, a decorrente favelização das médias e grandes cidades brasileiras. Essa favelização significa o amontoamento de um grande contingente de pessoas, expulsas de suas terras, passando a confinar-se nas periferias das cidades. O impacto dessa migração evidencia o total despreparo, cuja marginalização transforma-se em confinamento de humanos na busca diária da subsistência. Enfim, da expulsão do campo foi o primeiro grande processo de migração, pois o segundo refere-se à submissão a um confinamento desassistido pelo Estado, criando, então, as condições para a implantação de milícias e grupos de caráter eminentemente maliciosos e nefastos.

A análise desse processo salienta um tipo de liberalismo brasileiro, com o qual foi possível sustentar a ascendência da minoria, assumindo o controle não apenas da posse e propriedade das terras, mas, e principalmente, colonizando ou expulsando grande parte da população (indígenas, afrodescendentes e agricultores locais). Essa versão liberal já pressionava a monarquia portuguesa, revelando-se como uma das tendências que interfere na formação da república.¹⁰ Atualmente, a tendência obriga, tanto aos pequenos como grandes agricultores, a assumirem um caráter empresarial, uma propensão que denigre a própria característica do homem rural. Esse seria o rosto de um necro-empresendedorismo maléfico e patológico.

A referência histórica e a situação atual evidencia uma defasagem enorme em relação às políticas públicas em geral. Em outras palavras, é sintomático que as políticas atuais não consigam atender os afrodescendentes e os indígenas. No que tange

⁸ Cf. <<http://www.pmmarau.com.br/conheca-marau/historia-de-marau>>. Acesso em: 27 jul. 2021.

⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=Rd_6-ITHhaQ>. Acesso em: 29 jul. 2021.

¹⁰ Cf., por exemplo, CARVALHO, J. M. de. *Formação das almas. O imaginário da república no Brasil*. 10 reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

à legislação, a Lei das Diretrizes e Bases Nacionais da Educação Brasileira Nº 9394/96, no Art. 26-A e seus dois parágrafos, advoga como obrigatório o estudo das questões afro-brasileira e indígenas, a ser ministrado no âmbito de todo o currículo escolar.¹¹ A legislação rege que os currículos escolares devem ter uma base comum e uma parte diversificada.

Nessa linha, a Base Nacional Comum Curricular (BNCC). A BNCC é um “documento normativo que define o conjunto de aprendizagens essenciais que todos os alunos devem desenvolver ao longo das etapas e modalidades da Educação Básica”.¹² Nele, as questões étnico-culturais aparecem desde 2017, quando iniciou a construção do documento para a educação infantil e anos iniciais e, em 2018, para o ensino médio. Em diferentes momentos, o texto reafirma a obrigatoriedade dos conteúdos étnico-culturais em todos os níveis da educação nacional. A bem da verdade, o pedagogismo unilateral impede que a própria legislação seja aplicada, salientando aquele bordão: *para inglês ver*. Em outras palavras, a prática demonstra ineficácia da grande maioria dos docentes, sem, portanto, agenciar uma educação intercultural na sua pluridiversidade. Essa recusa delata a ditadura pedagógica com base em um único paradigma monocultural.

Para além dos compromissos legais e da legislação vigente, urge a necessidade de uma reviravolta prática, em todos os setores da vida social brasileira. Embora contemplados quantitativamente em algumas áreas, persiste um modelo desenraizado. Essa perspectiva se mostra incapaz de superar a autocompreensão monolíngue, egocêntrica e monocultural. O monolinguismo realça, pois, uma epistemologia de um único paradigma, sustentando uma anomia idiossincrática, pois exige a compreensão de mundo e a interpretação dos matizes étnico-culturais a partir de uma única referência: o pedagogismo monolíngue eurocêntrico, mormente monocultural.

Nesse sentido, este livro de Ricardo Salas – assim como as demais publicações dele – é um extraordinário exemplo de como se deveria avançar no tema da interculturalidade crítica e reflexiva, no sentido decolonial. Ou seja, na necessidade de assumir a diversidade no horizonte de uma geoculturalidade de três grandes vertentes (com suas múltiplas nuances) e, então, encontrar o sentido de uma hospitalidade que permita a convivência entre distintos estilos de vida e que, ao mesmo tempo, presume o enfrentamento dos profundos conflitos que, ainda hoje, geram anomias sociais. Essa perspectiva exige a compreensão das características étnico-culturais de *nossas gentes*, isto é, sua formação pluridiversificada de povos ameríndios, afro e afrodescendentes,

¹¹ BRASIL. *Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996*. Diretrizes e Bases da Educação Brasileira. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm>. Acesso em: 29 jul. 2021.

¹² BRASIL. *Base Nacional Comum Curricular*. Disponível em: <<http://basenacionalcomum.mec.gov.br/a-base>>. Acesso em: 29 jul. 2021.

européus e suas múltiplas diversidades. Ampliando o leque, esta geoculturalidade requer também um olhar a outros matizes, pois, em maior ou menor escala, compõem as *gentes* de um país que está muito longe de agregar e congregar a diversidade desde uma perspectiva hospitaleira e convivial.

O assumir essa perspectiva *ibérica-afro e ameríndia* permite, pois, afiançar a noção de interculturalidade que começa no Atlântico e que, pouco a pouco, vai modificando o significado de *Lebenswelt* eurocêntrico. Deste modo, o resgate e, ao mesmo tempo, a reinterpretção dos matizes étnico-culturais, seus enfrentamentos e a projeção de uma convivialidade hospitaleira, requer o reconhecimento da violência do egocentrismo eurocêntrico, promovedor de etnocídios sem precedentes. Daí, a radicalidade frente à escravidão e de qualquer forma de colonialismo (interno ou externo), bem como a recusa da submissão, exploração, ameaças, humilhação ou outras formas de violência causadora de sofrimentos. Em outras palavras, da colonização do mundo da vida, uma constante ameaça etnocídica e genocidas, destruidoras de biomas e dos *habitats* da pluridiversidade.

O Brasil está longe de uma epistemologia voltada à heterocompreensão. Por isso, a perspectiva da interculturalidade, presente na obra de Ricardo Salas, se insere em uma gramática pluridimensional dos matizes étnico-culturais americanos, uma possibilidade plausível para o repensar do filosofar ocidental. A alternativa pós-colonial representa, portanto, uma compreensão epistemológica da composição de todas as suas matizes, reiterando “outras” perspectivas possíveis de mundos de vida. Essa atitude renova a compreensão-interpretativa frente às gentes norte- centro e sul americanas, sem perder a noção global das interações e da convivialidade hospitaleira.

Jovino Pizzi
Universidade Federal de Pelotas (Brasil)
Julho de 2021

PREFÁCIO DA EDIÇÃO BRASILEIRA

O prefácio deste livro salienta três aspectos dignos de apreço. Em primeiro lugar, o tema da ética intercultural; em segundo, a contribuição do trabalho realizado pelo autor, principalmente no exercício de colocar frente-a-frente autores com perspectivas, por assim dizer, incompatíveis; por fim, a relação do tema com o mundo da vida, aspecto importante na discussão a respeito da realidade social e política de nosso tempo.

O primeiro aspecto refere-se à ética intercultural, temática que aproxima, atualmente, pensadores de vários continentes. Ela tem em vista a complexidade das relações entre filosofia e mundos de vida. O foco da discussão remete à diversidade epistemológica de um mundo em globalização e com acentuada tendência à homogeneização. A ética intercultural examina o sentido da vida cotidiana frente ao dogmatismo de alguns saberes acreditados como exclusivos. Em razão disso, o debate rearticula as definições de cultura, de interculturalidade e as próprias bases hermenêuticas para a ética intercultural.

A interculturalidade não se confunde com o conceito de multiculturalismo. De modo geral, o multiculturalismo se relaciona à tentativa de caracterizar a diversidade de culturas coexistentes em uma sociedade, e de seus traços característicos. A diversidade cultural não é, evidentemente, motivo de inquietação. No entanto, ela pode transformar-se em estratégia voltada à manutenção da assimetria entre as distintas culturas. A cultura epistemológica dominante reveste-se de uma perspectiva “tradicional” de mundo e de saberes. Sua hegemonia rechaça a multiplicidade de constelações e até mesmo a pluralidade epistemológica.

Embora o multiculturalismo postule pelo reconhecimento, respeito e tolerância às diferenças, ele expõe dois perigos. O primeiro refere-se ao risco de consagrar uma cultura ou determinados padrões como hegemônicos e, em decorrência, defender que os demais representam características de nível inferior, destituídas de bom senso e, portanto, desprezíveis. O segundo perigo advém da tentativa de afirmar a hegemonia de uma cultura com o fim de consagrar a coesão em torno a certas características culturais. Esse procedimento procura salientar o triunfo e/ou a exaltação nacionalista, considerando a cultura como um modelo ideal a seguir. Nesse caso, a diversidade cede lugar ao requinte de uma padronização e da uniformização cultural.

A interculturalidade, além de reconhecer as diferenças, destaca aspectos que proporcionam o diálogo e a interação mútua entre as culturas. Não se restringe, portanto, a mera co-existência da diversidade e na descrição das características específicas, mas em redimensionar o diálogo, no sentido de construir mais mundos de vida para todos. Vale dizer, uma convivência de paz; e não de guerra, perseguição, violência e de morte.

Nesse sentido, o *diálogo intercultural* torna-se imprescindível, por dois motivos: a) porque, através da identificação, da estima e do apreço, reconhece e respeita a diversidade de culturas na sua uberdade; b) e, ao mesmo tempo, porque esse fato exige um diálogo através qual os atores sociais podem discernir quais valores e costumes merecem ser reforçados – isto é, cultivados e destacados – e quais se deve esquecer (ou seja, deixá-los de lado).

O diálogo, intercultural pressupõe uma simetria sem qualquer forma de dogmatismo. A ética intercultural se insere, pois, em um contexto pluralista. Ela advoga por uma razão pública, através da qual cada sujeito, grupo, comunidade ou instituição contribui para a convivência saudável. Os contornos do diálogo intercultural, em um mundo globalizado, não podem diluir-se em uma síntese cultural ou na tentativa de eliminar o diferente, o alheio ou o estranho. O diálogo intercultural presume que todos os sujeitos podem sentirem-se pertencentes a uma comunidade. O pertencimento e o sentir-se pertencente (ou membro) de uma comunidade significa, portanto, cultivar determinados sentimentos que, por um lado, nos comprometem com a herança e a identidade da tradição na qual nos engajamos e, por outro, remetem a princípios que ultrapassam os limites dessa tradição particular. Uma compreensão intercultural apresenta, portanto, uma dimensão mais ampla que a provincialidade e o horizonte de cada cultura, etnia, crença religiosa etc., a fim de contribuir produtivamente para a tolerância e o respeito mundial, cuja harmonia se encontra no fato de conseguirmos conviver com quem é diferente da gente.

O pertencimento a um grupo, associação ou comunidade particular não significa mera benevolência, ou um simples reconhecimento, algo indulgente ou magnânimo, mas um princípio de solidariedade. Tal princípio implica no reconhecimento do outro como pertencente a um grupo e cujos interesses e necessidades permitem a qualquer um sentir-se como integrante de uma comunidade. O fato de não podemos separar a exigência de universalidade com a comunidade de vida é a expressão de que a sociedade não deve garantir apenas o reconhecimento de todos, mas criar adesão. É nesse sentido que a proposta de um diálogo intercultural supõe a interação com o diferente e o estranho.

O segundo aspecto desse preâmbulo relaciona-se ao autor do livro. Ricardo Salas se insere no contexto da filosofia contemporânea, não apenas em relação às suas publicações, mas de modo especial na discussão em torno aos distintos modelos epistemológicos. As mudanças que a filosofia vem sofrendo não são mais alheias a ninguém.

Mesmo antes da guinada linguística, a filosofia desmontou a cultura cristã hierarquizada, sedimentada em um ordenamento teocêntrico. A concepção clássica também passou por uma revisão, reformulando o tipo de saber integrado a um ideal de sabedoria eminentemente cosmológico. A representação moderna de um saber cientificizado, relacionado a uma forma de conhecimento perfeito e mecanicamente sincronizado, gerou – e está causando – uma enormidade de suspeições. Além do mais, esses modelos possuíam – ou ainda possuem – uma lógica predominantemente androcêntrica, dissimulada em forma de antropologia, com *status* de ciência, simplesmente para outorgar ao homem um saber encarregado de organizar idealmente o mundo conforme os padrões masculinos.

A aproximação de Ricardo Salas com a epistemologia inicia com sua tese de doutorado sobre a linguagem, hermenêutica e símbolos religiosos. Nela, utilizou a teoria de Paul Ricoeur para expor o universo religioso mapuche. Os estudos sobre hermenêutica abriram caminho para questionar o modelo hermenêutica das ciências humanas, permitindo, inclusive, sua aproximação com diversos pensadores atuais.

Na sua audácia e persistência, Salas transformou suas idealizações de estudante em proposta de ação. Hoje, ele é um dos participantes ativos da ASAFTI (Associação Sul Americana de Filosofia e Teologia Interculturais). Trata-se de um fórum amplo e permanente para estudar a interculturalidade. São temas do fórum: a filosofia, a teologia, a literatura, a pedagogia, a história, a antropologia, o estudo de gênero, numa perspectiva intercultural. Essa rede se amplia com o *Corredor de las Ideas del Cono Sur* que, em 2010, focaliza o tema do Bicentenário da independência de muitos países latino-americanos. O *Corredor* deseja fomentar a criação de redes intelectuais que articulem setores universitários entre si e com outras áreas, tanto governamentais como da sociedade civil. É uma rede voltada à difusão de atividades relativas à integração acadêmica (mestrados e doutorados) entre pensadores do Cone Sul.

Além do mais, Ricardo Salas é efusivo atuante do Programa de Diálogo Norte-Sul. O último seminário foi realizado na EST (Escola Superior de Teologia), em São Leopoldo (18 a 20 de maio de 2010). O tema do XIV Seminário Internacional do Programa de Diálogo Norte-Sul foi *Vida cotidiana: Lugar de intercâmbio ou de nova colonização entre o norte e o sul*. A revista *Concordia* é um dos veículos primordiais dessa discussão (www.druckservice-aachen.de ou www.verlag-mainz.de).

Como é possível perceber, há vários enlaçamentos de uma rede de estudo e intercâmbio, reunindo pesquisadores de distintas áreas, sem limitar-se a pensadores e a tema estritamente latino-americanos. Aberto à diversidade e à pluralidade, Ricardo Salas se articula nessa ampla e complexa constelação epistemológica, e sua contribuição não se limita ao resgate da capacidade crítica da filosofia, mas em recapacitar a própria filosofia na busca de outras epistemologias possíveis.

O terceiro aspecto deste prefácio diz respeito à obra *Ética intercultural*. (Re) *Leituras do Pensamento latino-americano*. Assim como a ética intercultural é polifacética, esse livro também revela essa característica. Nesse sentido, é preciso destacar o esforço do autor em redefinir conceitos como cultura, interculturalidade e ética intercultural, bem como em aproximar autores latino-americanos com pensadores como Apel e Habermas, entre outros. Em outras palavras, ele procura realizar uma hermenêutica das principais categorias filosóficas e mostra como elas são trabalhadas pelos diferentes autores. Nessa direção, Ricardo Salas insiste que é preciso arrostar o binômio universalismo *versus* contextualismo, como sendo duas interfaces da filosofia intercultural. Em razão disso, a pragmática dialógica é uma condição imprescindível para levar adiante a proposta de uma ética intercultural preocupada com a universalização das exigências normativas, com o multifacético mundo da diferença e em relações que presumem a conflituosidade entre sujeitos-atores.

Essa discussão se associa à temática do mundo da vida (*Lebenswelt*). Não é por azar que o tema do mundo da vida esteja vinculado à interculturalidade. O assunto não se limita aos seguidores de Husserl. Além de pesquisadores sociais, a questão envolve também estudiosos de Habermas e de Ricoeur, por exemplo. Apesar das dificuldades, Habermas sempre menciona, em seus textos, o termo *Lebenswelt*. Na América Latina, pode-se destacar Raúl Velozo, Alcira Bonilla, Alejandro Moreno, Iván Canales Valenzuela, Ricardo Salas, entre muitos outros. A listagem é contingencial. Todavia, o debate assume proporções significativas, tanto na crítica à cientificidade moderna presente na ciência, como na compreensão de outros mundos. Nesse sentido, o tema é fundamental, aspecto que a filosofia não pode perder de vista.

Trata-se de um pressuposto teórico-filosófico peculiar – que se compreende pela chamada tradição e filosofia da diversidade cultural – e de memória como filosofia. Por isso, a releitura proposta por Ricardo Salas é um esforço para levar adiante essa perspectiva filosófica para compreender a realidade social e política de nosso tempo a partir de uma hermenêutica compreensiva da realidade. Sem dúvida, a leitura do livro permite compreender como é possível reconstruir as condições discursivas fundamentais exigidas por um diálogo que assegure o vínculo e a reciprocidade entre os diferentes mundos de vida e as distintas percepções de bem viver. Enfim, a obra indica a continuidade da preocupação filosófica de um debate que a modernidade não conseguiu concluir.

Jovino Pizzi

PREFÁCIO DA EDIÇÃO CHILENA

É possível que seja, simplesmente, a inércia dos hábitos de pensar, criados e fomentados por uma deformação profissional racionalista e elitista a que fez com que nos acostumássemos a compreender mal a distinção entre pensamento e vida, entre teoria e prática. Em um nível mais acadêmico, trata-se da separação entre razão teórica e razão prática o que, ao final de tudo, explica melhor porque, até os dias atuais, constata-se, na filosofia, uma forte tendência de desconectar a atividade filosófica em relação aos mundos de vida, bem como de suas práticas culturais concretas, comumente chamados “os sujeitos em suas culturas” ou “a gente”.

Esta tendência, que se agrava com a modernidade européia, embora seja mais antiga que ela, se manifesta através de um longo e complexo processo que é, por sua vez, a base das múltiplas implicações no desenvolvimento da filosofia. Como é óbvio, não podemos nos deter aqui em uma análise sobre o tema. No entanto, nos permitiremos recordar, de forma sintética, duas das referidas implicações.

Em primeiro lugar, refiro-me à contextualização e descontextualização do saber filosófico; e, em segundo, à ampla aceitação – provavelmente devido à influência de Hegel – da idéia de que a filosofia deve aplicar-se primordialmente à compreensão lógico-conceitual de sua época correspondente e/ou da história. Recordemos aquela idéia de que filosofia é elevar a realidade ao conceito.

Sem dúvidas, o fato de destacar, nesse momento, as duas implicações, não significa polemizar com Hegel. Trata-se mais precisamente porque são elas as que, com maior clareza, contornam a constelação da filosofia intercultural enquanto corrente que propõe uma alternativa para transformar nossos modos de praticar a filosofia. Em outras palavras, essa perspectiva significa uma “provocação” no sentido de mudar o rumo da filosofia, defendendo, precisamente, a recontextualização da atividade filosófica nos mundos de vida, nas culturas vivas das “gentes”. Além disso, como consequência do primeiro aspecto, o foco está em defender que todo exercício sábio da inteligência humana não pode culminar na razão ou em uma compreensão meramente conceitual de nossos tempos e de seus contextos. Na verdade, trata-se de mostrar seu auxílio para

sermos responsáveis neles e com eles, isto é, de posicionar-nos eticamente nesses contextos e, assim, a orientar-nos na resposta à pergunta de como devemos nos comportar, se desejarmos que as nossas ações sejam atualizações do humano.

A razão não representa um fim em si mesma. Ela é um meio a serviço da humanidade do ser humano e da plena realização de sua dignidade. Com esse critério, um tanto universalizável, o movimento da filosofia intercultural busca promover a transformação da filosofia, cuja função central é o reencontro com as culturas. O diálogo com elas e entre elas permite aprender a diversidade na qual a diversidade fala sobre o humano, lutando por isso com o fim de aprimorar esse diálogo. São estas memórias de humanidade – sobre as quais já falava, sem dúvidas, Paul Ricoeur – as que a filosofia intercultural quer estabelecer conexão, para ajudar na manifestação do humano em toda sua diversidade. Além disso, e acima de tudo, deseja-se contribuir, sobre a base da interação e da assistência corretora recíproca, para o desenvolvimento das relações realmente humanas entre as distintas memórias ou culturas em que a humanidade diz e realiza sua plural diversidade. A partir dessa articulação, na tarefa da comunicação intercultural entre as culturas e os contextos de vida “das gentes” que a filosofia intercultural compreende seu próprio desenvolvimento, como filosofia que renasce a partir das muitas superfícies culturais e, de modo especial, das relações entre elas.

Entendida dessa forma, a filosofia intercultural se apresenta e se projeta como um movimento aberto de relações, um diálogo entre diálogos passados e presentes, em cujo curso se redimensionam as tradições, as culturas e as memórias que marcam os respectivos pontos iniciais nas relações que se estabelecem. Por isso mesmo, é um diálogo que “move” ou “flui” esses pontos que consideramos iniciadores, ao tornar patente sua relatividade, ou seja, sua “relacionalidade”.

A filosofia intercultural é compreendida a partir desse diálogo, pois entende que nele, tudo é exercitado. De fato, é a partir do diálogo que será decidido se somos capazes, ou não, de caminhar em direção de uma cultura de convivência, cultivada como “bem universal”, porque nela todos e todas escrevem a universalidade elucidando a relacionalidade das diferenças, construtoras de nossa diversidade.

Por outro lado, compreendo, ao menos à primeira vista, a importância significativa que a filosofia intercultural concede a este processo de diálogo entre culturas. Todavia, isso pode transformar-se em algo tanto exagerado se decidimos apostar tudo nele. Por isso, permito-me esclarecer ainda mais esta afirmação, com a seguinte definição: é decisivo, para o futuro da realização do humano, em toda sua variedade, este diálogo porque, segundo a perspectiva da filosofia intercultural, se trata, no fundo, de um complexo diálogo entre eticidades, que nos deve colocar em condições de

reencontrar-nos com a “medida” da convivência solidária, como medida de todas as medidas, que nossas memórias culturais contextuais nos transmitem.

Enfim, creio que é, precisamente, esta base – pois o diálogo intercultural é, fundamentalmente, um diálogo de eticidades – o que nos ajuda a compreender e a esclarecer este novo livro de Ricardo Salas Astrain. Trata-se de um livro que exercita esta chave da interculturalidade, dialogando com as eticidades da América Latina e suas interpretações ou propostas em contextos de práticas culturais, muitas vezes, antagônicas com outros esquemas axiológicos. O livro exercita o diálogo e nos mostra pistas inovadoras, para que a América Latina aprofunde a interatividade e a solidariedade com sua própria diversidade. Enfim, além de ser um livro que embasa o exemplo do pensamento latino-americano atualmente comprometido, nos anima a praticar a filosofia como esforço e componente de uma cultura humana de convivência.

Raúl Fonet-Betancourt

INTRODUÇÃO

O título deste livro, *Ética Intercultural*, parece ser instigante. Por isso, em uma época de transformações culturais, ele pode despertar muitas expectativas, de modo especial naqueles que já começaram a compreensão reflexiva da dinâmica dos sentidos culturais. O intercultural aparece, atualmente, em polifacéticos campos de estudo: nas culturas étnicas e populares, nos estudos culturais, nos encontros entre religiões, nos meios de comunicação, nos modelos educativos e de gestão ou, simplesmente, torna-se vitalmente perceptível nas pessoas que buscam aprofundar os sentidos intrincados concernentes às próprias tradições culturais e religiosas em que nascemos. O intercultural é, então, uma preocupação pelas novas formas culturais emergentes, pelo sentido no qual se desenvolve a agitada vida cotidiana em *tempos de globalização* e, até mesmo, de exclusão. Os sujeitos reflexivos deveriam ser, então, os primeiros potenciais leitores desta cogitação. Assim, para não despertar-lhes expectativas que não pudéssemos cumprir satisfatoriamente, desejamos indicar os alcances e limitações do argumento central e os conteúdos temáticos essenciais deste livro.

Desde o início, é pertinente determinar que a ética intercultural represente ser uma proposta filosófica enraizada. Por isso, no seu surgimento há, no mínimo, um duplo interesse cognoscitivo e acadêmico: o interesse do pesquisador em pensar as relações interculturais e intraculturais que afetam a vida cotidiana e as dinâmicas existenciais das subjetividades emergentes, nas quais estivemos trabalhando durante vários anos; e diante da necessidade crescente, que experimentamos como professores, de aproximar as discussões éticas contemporâneas aos estudantes universitários e a outros públicos não universitários. Trata-se, então, de um esforço de abertura da ética filosófica a outras formas de reflexão da moral, as quais foram dando conta de nossos pluriformes estilos de vida.

Uma parte importante destas idéias já foi proposta em comunicações e em seminários universitários de graduação e de pós-graduação, que proferimos a respeito de “filosofia e ética latino-americanas”. Tais reflexões, tal qual se condensam aqui, foram acrisoladas a partir de um pensar e um viver a convivência intercultural, mas é, sobretudo, o produto final de uma prática investigativa interdisciplinar da ética em contextos

culturais conflitivos. O subtítulo de uma *ética discursiva para contextos culturais conflitivos* responde a tudo isso.

A proposta ética, formulada com este nome, refere-se, dessa maneira, a um campo heterogêneo de questões atuais, teóricas e vitais, que preocupam aos filósofos que, na atualidade, estudam os dinamismos dos valores culturais e os problemas associados à desregulamentação crescente que afeta a vida social no marco da globalização, em especial, em um horizonte latino-americano. Em efeito, este é um texto que sintetiza e recapitula uma série de problemáticas teóricas de filósofos e cientistas sociais, em torno das vivências morais e discursos a respeito da eticidade, do *ethos*, do agir, do relativismo, etc. Algumas delas já foram bastante difundidas, enquanto outras, infelizmente, não são suficientemente conhecidas fora dos estudos latino-americanos. O livro que reúne uma parte do debate em torno dos problemas associados à ética contemporânea e passa às mãos algumas contribuições para entender os significados básicos da ética e da moral presentes na filosofia latino-americana atual.

Por último, ele representa o esboço de uma ética intercultural com arraigamentos latino-americanos. De modo especial, ela pode ser estimulante para os jovens e os demais sujeitos sociais emergentes, no sentido de revelar que as questões morais e éticas não estão afastadas dos problemas cotidianos que os afetam e, menos ainda, em acreditar que os problemas culturais e sociais, que as sociedades contemporâneas atravessam, podem ser resolvidos apelando para princípios teóricos. Na verdade, eles estão na retaguarda de um saber viver dos homens e mulheres em seus contextos. As subjetividades emergentes devem ser entendidas como aquelas que não encontram espaço em um modelo homogeneizado. Nesses contextos de exclusão, encontramos os pobres, os indígenas, os jovens, os campesinos expulsos e emigrantes.

Antes de mais nada, é preciso clarificar alguns aspectos desses interesses no marco do argumento central do livro. Em um primeiro plano, trata-se de uma proposta filosófica específica, que assume os conteúdos éticos a partir de uma reformulação interdisciplinar. No meio acadêmico-universitário, isso é um tanto atípico, porque condensa uma pluralidade temática, evidenciada, especialmente, no modo dialógico de aprofundar seu desenvolvimento conceitual, fazendo alusões a tradições diversas. Ela não se enquadra, portanto, apenas dentro de uma tradição disciplinar clássica (a filosofia), muito menos a partir de uma matriz cultural específica (um ponto de vista nacional, no caso, o chileno). Essa obra se abre, efetivamente, a um diálogo *inter-disciplinar e inter-nacional* dos discursos éticos, tal como pode ser encontrado em redes acadêmicas que estão surgindo, nas quais participamos e que consolidaram estas novas temáticas.¹

1 De forma especial, gostaria de mencionar as redes acadêmicas do Cone Sul da América Latina, entre

Características de uma ética *latino-americana*

Este marco de interação de tradições apresenta uma elaboração filosófica de cunho europeu e latino-americano, destinado a professores, estudantes e leitores sem formação filosófica. De modo especial, serão explicitados os principais pontos temáticos da ética e do pensamento de filósofos latino-americanos que, nos últimos 30 anos, realizaram contribuições teóricas, com vistas a compreender os vínculos entre os princípios éticos e/ou os valores humanos universais na sua relação com os contextos culturais. Em particular, far-se-á menção a pensadores que já se destacam, de um modo prototípico, no debate atual. Entre eles, dar-se-á realce a filósofos como Dussel, Kusch, Fornet-Betancourt, López Velasco, Maliandi, Michelini, Roig, Scannone, entre outros. O último subtítulo do livro – *Leituras do pensamento latino-americano* – indica uma referência bastante particular às obras desses filósofos.

É importante aclarar esse caráter latino-americano, para que seja assumido de forma adequada. Primeiramente, nas principais categorias éticas podem ser encontradas, nas obras citadas destes autores, com duas fontes teóricas: a que responde a uma reflexão filosófica europeia atual e outra que remete às temáticas específicas da ética latino-americana, oriunda da análise ética de situações conflitivas dos últimos 30 anos. A maior parte das discussões destes filósofos latino-americanos refere-se, sem dúvidas, a categorias de filósofos europeus, que marcaram o debate metodológico e ontológico da ética. Trata-se da primeira corrente, na qual se destacam filósofos como Kant, Hegel, Marx, Husserl, Heidegger, Levinas, Habermas, Apel, Searle e Ricouer. Esses seriam alguns nomes mais relevantes. A segunda fonte reúne categorias e referências teóricas que fazem alusão a uma tradição específica de filósofos e pensadores latino-americanos. Essa última contribuiu para consolidar as categorias éticas de uma ética discursiva e contextual, procurando avançar na explicação dos processos culturais e políticos específicos, vividos na América Latina, e as universalizaram no campo de domínio racional.²

Em um segundo momento, este livro tratará de introduzir os leitores uma breve panorâmica, salientando duas formas que, nos estudos filosóficos, se tornaram clássicas na compreensão dos problemas éticos e morais. Por um lado, será exposta a hermenêu-

as quais cabe mencionar a *Associação de Cientistas Sociais de religião do Mercosul*, o *Corredor das Idéias* e a Associação Sul-Americana de Filosofia e Teologia Intercultural (ASAFTI).

² Uma análise das categorias atuais pode ser encontrada na importante *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofia*, sob a responsabilidade do CSIC e editada pela Editora Trotta de Madrid, com mais de 30 volumes. Nela, colaboram conhecidos filósofos ibero-americanos. Outras cinquenta categorias filosóficas fundamentais podem ser consultadas na obra mancomunada de filosofia latino-americana, localizada em uma *Antología de Concepos Latinoamericanos*, no Boletim de Filosofia-UCSH, N. 9, 1997-8, 3 volumes. Cf. os sites web: www.polylog.org e www.fil.org.

tica dos registros míticos e narrativos, nos quais os valores em seus conceitos sociais e culturais estão situados, e, por outra, será apresentada uma *pragmática* que reitera a justificação dos enunciados éticos a partir de princípios universais. Nos dois casos, trata-se de apresentar algumas categorias básicas, de apresentar algumas observações críticas e, especialmente, na busca de valorizar essa dupla perspectiva filosófica, considerando-as como teorias pertinentes para construir as bases de uma ética discursiva de cara aos contextos culturais específicos, especialmente como os conflitivos em que a América Latina se encontra. Ao longo deste texto, indicar-se-á a vitalidade da discussão ética universalista existente no meio filosófico latino-americano, explicitando as concepções éticas relevantes que os autores citados consagraram e que permitem dar conta de uma ética capaz de responder aos conflitos sociais e culturais.³

A ética intercultural, de origem latino-americana e que será aqui debatida, representa uma proposta teórica que nasce, na maior parte das vezes, no diálogo com os filósofos já mencionados. A leitura, a análise e a re-elaboração de suas teses teóricas e categóricas, consideradas pertinentes para a elaboração do argumento deste livro, é de nossa exclusiva responsabilidade. No entanto, ela não é apenas uma proposta teórico-acadêmica, porque se vincula profundamente às convicções humanas fundamentais, presentes na vida de nossos povos e nos filósofos mencionados, constituindo o horizonte do mundo da vida. Tais convicções conformam parte da valorização reflexiva e crítica, a partir do pensar filosófico, das formas de saberes e de práxis inerentes aos processos de emancipação e de lutas histórico-culturais, permanentemente presentes nessa América indígena, negra e mestiça. Trata-se, então, de estabelecer as condições do “diálogo ou *polilogos* intercultural. No fundo, não é um debate entre ‘idéias’ e universos simbólicos, mas entre pessoas que vivem dentro destas idéias e universos. Não podemos falar ‘sobre’ algo, se não falamos com alguém.”⁴ Em relação a isso, sentimo-nos vinculados a esta vitalidade pré-reflexiva e teórica do inter-logos em que os filósofos, nas suas buscas de um diálogo entre sabedorias, contribuem, a partir de suas perspectivas, a estabelecer mediações teóricas – e confirmam criticamente também sua importância –, com o objetivo de alcançar o reconhecimento mútuo das sabedorias das comunidades humanas. Ao mesmo tempo, este saber filosófico contribui para desvelar os projetos hegemônicos que ocultam a diferença e a estigmatizam. Trata-se de compartilhar esforços para pensar uma crítica ético-política das condições sociais e culturais opressivas e injustas, de modo especial àquelas que afetaram comunidades indígenas e afro-americanas. São diversos setores sociais segregados e, por isso, é

3 É imprescindível salientar que a perspectiva aqui elaborada, não é uma interpretação exaustiva da obra dos filósofos mencionados, mas uma leitura interpretativa que reúne um material terminológico e conceitual, necessário para esboçar os elementos centrais de uma ética discursiva, introduzida na composição teórica de uma hermenêutica dos relatos e de uma justificação normativa racional.

4 ESTERMANN, 1998, p. 292.

indispensável denunciar as antigas e as novas práticas de dominação que afligem as subjetividades humanas. Em particular, trata-se de uma crítica aos pressupostos inerentes aos modos de segregação e exclusão, resultantes da racionalidade instrumental (eficiente e eficaz) e, inclusive, de um modelo econômico que não reconhece e nem valoriza a vida e a atividade humana como valores primordiais das pessoas.

Desafios éticos da sociedade moderna: universalismo ou contextualismo?

A *ética intercultural* refere-se, pois, às enormes transformações sócio-culturais, refletidas na linguagem cotidiana sob as expressões de *crise moral*, *relativismo moral* e *individualismo*. Em termos mais específicos, ela se relaciona ao amplo e complexo debate filosófico atual sobre o sentido da vida em comum, onde se constata transformações relevantes dos âmbitos valorativos e normativos das sociedades pluricêntricas modernas, particularmente das que conhecemos mais: as européias e as latino-americanas. No entanto, isso pode ser atualmente relacionado ao conjunto da humanidade. Nestas sociedades, marcadas pela diversidade cultural, os sujeitos convivem e, às vezes, somente sobrevivem, em meio a crescentes controvérsias a respeito de suas certezas e crenças morais. Nesse horizonte, é possível constatar – no dizer de alguns autores – uma crise civilizatória continuada e modificadora dos sentidos. Com isso, a compreensão e valoração do sentido cultural, subjacentes à existência humana em meio de uma universalidade fáctica, tornam-se muito mais problemáticas. Trata-se de uma universalidade fáctica que remete à “estruturação das formas de vida existentes no planeta”, os quais aparecem, atualmente, como “um fato incontroverso, do qual nenhuma forma de vida de nosso planeta permanece alheia.”⁵

Os processos sociais, econômicos e culturais, que internamente perpassam estas sociedades – já atestados pelas pesquisas das ciências humanas e sociais desde princípios do século XX –, propõem os problemas éticos da anomia e do *politeísmo valorativo* da sociedade capitalista. Eles representam as novas formas ideológicas de conceber uma sociedade que não valoriza o trabalho para todos e, inclusive, dando lugar a sucedâneos significados aos costumes, como o passatempo e o entretenimento, que aparecem como o motor fundamental do âmbito cultural, ao menos da maneira como o mostram os meios de comunicação, para os quais a moralidade aparece como uma *farsa*.

No entanto, esse diagnóstico crítico de uma modernidade ocidental européia não representa o variado conjunto das experiências morais, que surgem em muitos indi-

5 COROMINAS, 2000, p. 33; Cf. também BIAGINI, 2000, p. 50 ss.

víduos de nossas constelações culturais americanas. Na verdade, a questão imprescindível a delinear a perda do sentido em uma sociedade que valoriza o agir responsável da atividade humana não se relaciona somente à perda de seu caráter ético social. A exigência está em assumir o aniquilamento do aspecto vinculador do agir social – cotidiano – e as tentativas de *domesticação* dos mundos da vida em que os saberes e práticas cotidianas dos sujeitos são formadas. A partir da perspectiva desta ética intercultural, a perda do sentido da atividade humana e a desregulamentação do agir moral cotidiano não podem ser consideradas como um *fato apocalíptico*. É preciso ter em vista que os sujeitos viventes assumem suas práticas através da criação de outras ações, que reivindicam o sentido de ser sujeitos *viventes*.

No entanto, a relevância da nova forma de emanar a ação do sujeito vivente e da individualidade contemporânea, somente pode ser teoricamente compreendida fazendo referência aos contextos culturais, a partir dos quais nascem valores, sentidos, símbolos e práticas. O horizonte de arraigo da vida humana comum é o *húmus*, a partir do qual é possível entender as transformações valorativas e normativas. Nesse sentido, embora na linguagem cotidiana de alguns sujeitos urbanos seja possível admitir que a moral seja algo de *cada um*, existe, na própria experiência vital, o reconhecimento de que o valor não é individual, porque nasce a partir de uma relação. Nesse plano, o reconhecimento, no seu sentido pleno, forma parte das comunidades de vida e nasce a partir da linguagem da família humana. Assim, por mais que exista uma determinada moda, oriunda de uma sensibilidade pós-moderna, exagerando ao definir a prerrogativa da individualidade, em seu sentido latente, ela precisa ser entendida em um pano-de-fundo das tradições morais, cuja centralidade ética está na pessoa humana, no homem e na mulher, no gênero humano em toda sua grandeza e debilidade. A respeito destes discursos prevalecentes, Parker se pergunta:

Quantos discursos econômicos ou políticos foram expatriados de seu léxico, como atavismos ineficazes, palavras como amor, bem comum, festa e vida feliz? Quantos destes discursos se vêem compelidos – pelo código retórico que aparece como imperativo do momento – a estruturar-se de esquelha e parcial, exclusivamente em torno a conceitos como competitividade, eficiência, maximização ou produtividade?⁶

Essas perguntas explicitam as exagerações de uma racionalidade modernizadora, que segue sendo apresentada como o melhor modo de vida, que sofre, todavia, sérias dificuldades éticas. Essas demonstrações em torno das palavras, que caem em desuso ou se exilam em terras distantes, não podem ajudar a entender a tese subjacente a uma ética

6 PARKER, 1998, p. 28.

filosófica que estabelece, de um modo íntimo, os vínculos entre indivíduo-comunidade-sociedade. Todavia, é preciso admitir não ser esta a tese propriamente plausível. Ela tende a ser, esquematicamente, entendida através de duas posições teóricas nada próximas e, aparentemente, inconciliáveis: o universalismo e o contextualismo. Em primeiro lugar, é preciso ter em vista que a vida moral de uma cultura específica não pode ser considerada como um critério ou um parâmetro universal da ética. Em segundo lugar, os contextos culturais são os únicos que permitem justificar os diversos bens plurais, de modo que eles podem dar conta do surgimento de emergentes formas de vida dos indivíduos, produto da perda de parâmetros morais.

Na nossa análise ética, as duas perspectivas deveriam ser corrigidas, de forma mútua, pois nenhuma delas pode dar conta, por si só, dos fenômenos morais, algo muito presente nas versões de cada extremo. Em relação a isto, Fonti deu a entender que

universalismo e diferença cultural se complementam; de outra forma, nos encontraríamos com um universalismo vazio ou com posições culturais dogmáticas [...]. Universalismo e diferença não são complementares, inclusive como aspiração ideal. Elas são complementares enquanto duas dimensões da moralidade que interagem, sem que uma anule a outra.⁷

A proposta da universalização aparece nas teses baseadas na eticidade, chegando a reconhecer, como o faz Kusch, que “qualquer cultura possui, em si mesma, uma alta cota de universalidade, quero dizer, consegue universalizar-se facilmente.”⁸ Por isso, é preciso exigir considerações teóricas distintas dos contextos culturais para compreender que os processos culturais, resistentes ao predomínio atual da des-regulamentação normativa e valorativa que o atual processo de globalização econômica sofre, exigem a compreensão da universalidade fáctica emergente. Além disso, é preciso demonstrar que as diversas formas de resistência à homogeneização, elaboradas pelas comunidades de vida a partir de suas tradições, nutrem-se das práticas intersubjetivas dos mundos de vida.

Nesse sentido, o novo contexto de interdependência econômica articula, de outro modo, a problemática entre homogeneização (consumo dos mesmos bens) e heterogeneização (demandas identitárias contextuais). Há algum tempo Scanonne afirmava o seguinte:

Esta estruturação (a neodependência) é a sintaxe que, de fato, vem articulando este projeto de novo *ethos* cultural (de modernização neocapitalista)

7 Cf. FANTONI, em: www.polylog.org

8 KUSCH, 1976, p. 145.

para América Latina. Sob outro prisma, sua sintaxe explícita, ou seja, ideológica (porque encobridora), se articula como projeto indefinido na direção de uma idéia normativamente universal.⁹

Do outro lado do Atlântico, o enfoque pragmático dos discursos da modernidade também permite vincular, de outra forma, estas posturas em disputa. Sobre isso, Jean de Munck, um filósofo belga escreve:

A modernidade não se reconciliou consigo mesma. A confrontação de dois mundos não segue nenhuma síntese. Simplificando as coisas, afirmamos que nos encontramos frente a uma nova clivagem. Por um lado, consolida-se um programa formal de racionalização, que deveria ser aplicado a todos os contextos e situações. Esse programa neo-liberal projeta um mundo unificado em torno do mercado e dos direitos humanos. Por outro, os contextos resistem, com obstinação, no sentido de afirmam seu direito à particularidade frente a estes formalismos vazios, encontrando uma vitalidade inquestionável, que pode chegar ao extremo, até sem-razão (*déraison*).¹⁰

Nesse sentido, e de acordo com as teses de Scanonne e De Munck, o tema central da ética, tendo como referência o capitalismo tardio, deveria ser o da superação da contradição simplificada entre universalismo e contextualismo.

De fato, a ética intercultural é uma proposta teórico-prática, evidenciando que a questão teórica do contextualismo e do universalismo não é algo que nasça na discussão filosófica liberal dos países anglo-saxões. Ela provém de uma discussão no interior da América Latina. Há mais de 30 anos, ela inicia interpelando, a partir de uma determinada experiência moral, que se nutre dos mundos de vida, as bases estratégicas de uma racionalidade subjacente ao modelo econômico hegemônico.

Na perspectiva intercultural mais ampla, não se trata de procurar resolver a questão através da primazia de um dos dois pólos: ou se apela a um *ethos* já definido, isto é, um *ethos* essencialista, que permita compreender a resistência a um processo estrutural maior; ou, então, passa-se a aceitar um modelo fáctico universal, que não pode ser mudado. Diante disso, nossa convicção indica a necessidade de propor categorias que permitem dar conta das novas configurações do *ethos* atual, em meio a um mundo econômico, no qual os mercados e as culturas interagem e cujos mundos de vida interagem e se interpelam. Para isso, o esforço introdutório de consultar as categorias e distinções, ela-

9 SCANONNE, 1990, p. 153.

10 DE MUNCK, 1999, p. 02.

boradas pelos filósofos latino-americanos, converter-se-á em uma fonte preciosa. Nesse sentido, é importante olhar este problema a partir da perspectiva das tradições.

Além disso, essa questão apresenta ainda outra linha de intersecção. O debate deve atentar para a vigência ou a perda das tradições em uma sociedade policêntrica, na qual surgem modos díspares de valorizar o pensamento tolerante ou intolerante.¹¹ A perspectiva neo-conservadora insiste em reabilitar as tradições morais, aspecto vinculado à idéia da insuperabilidade do mundo de vida como base do *ethos*. Todavia, é mister indicar, simultaneamente, a impossibilidade de aceitar sua interpretação negativa das mudanças da vida social como sendo uma *crise moral* civilizatória. Por outro lado, os autores de cunho liberal e pós-moderno insistem em que nos encontramos, antes, na presença de mudanças culturais significativas. Elas geram novas formas de vida humana, sem poder introduzir formas de condução social, nem de protagonismo moral. De certa forma, há uma meia verdade. É correto afirmar que a sociedade policêntrica admite cada vez mais a heterogeneidade cultural. Todavia, contra o mero diagnóstico sociológico destas sensibilidades heterogêneas, deve-se afirmar que existe sempre um pressuposto da ‘vida em comum’, alimentado a partir de um estilo de vida particular. Ao assumir que a vida humana se vincula estreitamente à conflitividade, a heterogeneidade ou, então, a diversidade cultural não é algo problemático. A complexidade consiste em oferecer as condições que assegurem os esforços mútuos de convivência. O essencial da ética, que supera o diagnóstico cultural de cunho pós-moderno, está em abrir-se ao debate dos modos de vida. Frente à discussão e deliberação dos estilos de vida emergentes, é essencial definir os registros discursivos que assegurem a reconstrução de um mundo humano, isto é, que ao menos ele seja bastante ‘melhor’, ‘bom’ e ‘justo’ do mundo que recebemos.

Evidentemente, para os filósofos do ‘fim da história’ e da pós-modernidade, não cabe mais utopia a não ser decretar a morte da utopia. Qualquer esforço por alcançar uma melhor convivência é uma índole puramente fragmentária, parcial e episódica. Atualmente, para alguns filósofos e, inclusive, para o cotidiano das pessoas, é impossível discutir em termos de *utopias* que reúnam a dinâmica dos processos de mudança. Culturalmente, desponta a visão que decreta a impossibilidade para imaginar e viver em uma *nova terra*. De fato, parece consolidar-se, na época atual, uma perspectiva moral que deveria concentrar-se em uma moralidade de indivíduo, como um simples si próprio. Todavia, contra tais idéias, é possível evidenciar a perspectiva de uma historicidade, como a destacada por Cerutti. Segundo o autor, “a partir do presente, é possível propor questionamentos ao passado, com vistas a abrir um futuro alternativo. Trata-se de um proceder utópico, que incorpora a tensão utópica no próprio método.”¹² Nesse sentido, Ricoeur lembrou que a

11 Cf. Esta distinção em Morandé, 1998, p. 201 ss.

12 CERUTTI, em SOBREVILLA (Ed.), 1998, p. 141.

narrativa histórica não pode ser desvinculada da ética, porque ela é, justamente, o âmbito no qual se torna relevante à pergunta em torno do que “os homens buscaram, alcançado ou deixado de conseguir o que consideravam que constituía a verdadeira vida.”¹³

Nossa convicção segue a linha dos que nos precederam no mundo da filosofia e no mundo da vida. Sem dúvida, o *bom* e o *justo* advêm somente como parte de uma ação, livre e comprometida, no seio de heranças e memórias que nos permitem visualizar novos horizontes para o agir. Embora isso ressoe como a reivindicação de um determinado *utopismo*, podemos afirmar que a ética se sustenta, necessariamente, na *esperança* do advir de novas configurações da razão e das razões da vida. Trata-se, especialmente, daquelas formas que assumem a razão e das razões da vida, em particular daquelas formas que a razão prática assume em situações conflitivas, no sentido de gerar as condições de possibilidade para o diálogo exigido à vida em comum. Esse é um pressuposto ético que provêm de um *a priori* antropológico, que, como afirma Roig, não é antropológico, mas eminentemente axiológico.

Contudo, a questão antropológica e axiológica se relaciona à questão: como viver humanamente em um mundo pluricêntrico, no qual se admitem valorações e perspectivas diversas? Um dos principais obstáculos é tornar possível a comunicação contra um tecnologismo inumano. O ganho seria enorme se conseguíssemos delimitar, interculturalmente, os processos que geram obstáculos à comunicação e ao fechamento solipsista dos indivíduos e das comunidades em suas eticidades. Essa possibilidade estaria claramente associada a um re-reconhecimento dos discursos narrativos, os quais mostram que o enlace interno que vincula os valores culturais a seus contextos. Ao mesmo tempo, eles exigem a recuperação do ponto de vista de um discurso argumentativo. Essa exigência intercultural conduz a repensar, novamente, o sentido da discursividade universal. Por tudo isso, parece-nos fundamental destacar a teoria pragmática dos níveis discursivos, presentes em todas as culturas, permitindo dar conta da complexidade do jogo das formas discursivas: os quais apresentam espaços de abertura e de fechamento. Sob o aspecto intercultural, será possível fortalecer o diálogo e comunicação apenas se nos reconhecemos em um *interlogos*, que defina as condições para a preservação de toda vida humana e, acima de tudo, permita recuperar, em certo sentido, a modalidade procedimental no sentido a ser desenvolvido a continuação.

13 RICOEUR, 1996, p. 167.

Três pressupostos: universalização, diferença e conflitividade

Decididamente, a ética intercultural, de índole filosófica, representa a aposta pela reconstrução das condições discursivas fundamentais, requeridas por um diálogo que assegure o vínculo de reciprocidade entre os novos modos de vida. Essa exigência apresenta, pelo menos, três pressupostos que devem ser explicitados: a universalização, a diferença e a conflitividade. Em primeiro lugar, como já foi indicado, trata-se de uma modalidade teórica em torno da universalização do discurso humano – em uma tensão entre as ciências humanas e a filosofia que tratam da dinâmica da vida em comum. Em função disso, é preciso reconhecer a virtualidade de um discurso argumentativo, que tolera uma pretensão de universalidade, em vistas a dar conta da conflitividade inerente à vida moral. A discussão, a partir desse primeiro pressuposto, é uma exigência inerente da vida moderna e da vida humana cotidiana.

O segundo pressuposto salienta que esta proposta tem raízes em contextos culturais, constituídos através das ricas experiências históricas de testemunhos, de iniciativas, de lutas e mobilizações de pessoas, de sujeitos históricos, de minorias étnicas e religiosas e de comunidades latino-americanas de vida, na defesa da construção de identidade e da justiça. Trata-se, então, de uma aposta teórica dialógica, em vista da reconstrução de tradições morais, isto é, da reconstrução de memórias definidoras dos caminhos a serem percorridos para alcançar uma mútua inclusão entre universalidade e diferença. Esse processo garantiria as novas interdependências entre os povos, cujos sentidos culturais das minorias articulam o conflito essencial com o fim de alcançar um determinado mundo comum para maiorias e minorias. Nesse sentido, o projeto ético não representa a mera tolerância, mas um novo modo intercultural de conviver reciprocamente.

Em terceiro lugar, a ética intercultural requer um pressuposto sócio-histórico e cultural, na procura de saber os sintomas conflitivos presentes, especialmente, nas sociedades latino-americanas que viveram, desde suas origens até as últimas décadas, signos de várias violências, de exclusões e de discriminações, as quais formam parte do patrimônio de nossas comunidades. Nesse sentido, a ética intercultural tracejada significa, principalmente, uma reflexão filosófica dos símbolos e imaginários destes mundos culturais e sociais, caracterizados pela conflitividade e pela procura de formas procedimentais articuladoras dos sistemas de valores, de sistemas de mediação e de sistemas de conciliação de interesses. No decorrer da obra, iremos expondo como estes pressupostos, em relação a uma idéia de conflitividade mais depurada, devem ser entendidos.

Atualmente, é sabido que os conflitos inerentes à universalidade fáctica e intrínsecos à globalização são crescentes, cuja sustentação no tempo é muito frágil e contra-

ditória. Existem problemas radicados na precariedade ecológica do planeta e na própria racionalidade instrumental, cuja ampliação a todos os homens e sociedades é praticamente impossível. Esse modelo unimodo e homogêneo dá consentimento a matérias éticas complexas, longamente debatidas nestes anos, cruciais para dar-mo-nos conta das dificuldades desta facticidade científico-tecnológica. Hoje, o terreno da ética, por exemplo, demanda por questões muito complexas. Como determinar os limites da tecnologia e da ciência em seus processos de intervenção no corpo humano? Como conciliar os inumeráveis interesses sociais e econômicos para cuidar e preservar a ecologia planetária? Como entender e resguardar, de forma justa, os direitos humanos em uma ordem mundial unipolar? Estas questões exigem uma ética aberta às limitações contingentes da facticidade e seu vínculo com a vida humana. No interculturalmente predominante, a epítome estaria numa visão do humano que – sem desconhecer sua estrutura ontológica como ser consciente e livre – incorpora as raízes contextuais do ecológico, do político e do social, os quais se encontram, intrinsecamente, unidos às raízes dos mundos de vida e ao impacto dos modos da racionalidade instrumental.

A conflitividade

Na nossa discussão intercultural, a categoria *conflitividade* tem relevância na formulação dos problemas históricos e sócio-culturais dentro dos quais cabe situar os problemas éticos. Todavia, não se trata de uma idéia de conflito entendida como um elemento estrutural e bipolar da sociedade de classes, mas de um conflito inerente às sociedades humanas. Essa conflitividade se “apresenta como um processo dinâmico de acordos e desacordos em diversos níveis.”¹⁴ Além do mais, o conflito é considerado como um elemento fundamental da deliberação humana e, portanto, fator chave para a compreensão do agir humano em sociedades concretas. O conflito é um elemento decisivo para as ciências humanas e a filosofia, que interagem em diversos âmbitos. Com certeza, o modelo do conflito contém implicações político-sociais, cujo reconhecimento é imprescindível. No entanto, assim como se reconhece o papel crucial do conflito, nem tudo pode ser reduzido ao conflito. Por isso, essa categoria também apresenta limitações: Sem dúvida, “o esforço para superar os obstáculos pode ser considerado como uma forma ou momento da sociabilidade, precedido por uma convivência que foi rompida ou cuja experiência da reconciliação seja dela resultante.”¹⁵ Não se trata de exagerar o papel do conflito, mas de assumi-lo como um *novelo de Ariadne*.

14 ROIG, citado por PÉREZ ZAVALA, p. 162.

15 MORANDÉ, 1998, p. 93.

O modelo da conflitividade, como um elemento central da cultura e da moral, foi bastante estudado por Maliandi. No caso, é possível, hipoteticamente, assumir sua proposição:

Entendo a conflitividade, precisamente, como um tipo de relação que conjuga a oposição e a mútua suposição entre os elementos inter-relacionados. Tais elementos, por sua vez, se ‘excluem’ e, ao mesmo tempo, se ‘incluem’, pois são complementares na constituição daquela unidade que, com a irrupção do conflito, corre o perigo de desintegração.¹⁶

Essa definição permite, de este modo, considerar um tipo trágico de conflitos, o qual apresenta sérias dificuldades para a filosofia. É possível aceitar como hipótese que o conflito será entendido, de certa forma, como Maliandi o define, ou seja, como um adequado complemento da ética do discurso de Apel:

Embora seja uma ética que delineia, antes de mais nada, a possibilidade de resolução de conflitos, ela não consegue distinguir, suficientemente, as estruturas conflitivas da realidade social. Tais estruturas não determinam os conflitos concretos contingentes, porque permanecem – como um *a priori* – além de sua solução. Assim, como o racional se vincula, sem dúvida, à solução (ou à minimização) de conflitos, constitui-se, ainda assim, na única instância a partir da qual essa conflitividade *a priori* pode ser reconhecida (inclusive por meio de ‘reflexão pragmático-transcendental’).¹⁷

Como é possível perceber, o conflito deve aparecer como uma estrutura constituinte do diálogo intercultural. Ele será entendido como um determinado *a priori* da ação contextualizada, de forma que deveria ser entendido, então, sempre de forma plural frente a contextos heterogêneos e, de uma forma ainda mais palpável, assumindo crescentes formas díspares e sendo plasmado em diferentes níveis discursivos. Nesse sentido, Kusch salienta que “o problema da América é a falta de tolerar possíveis racionalidades diferentes, quem sabe para encontrar uma racionalidade mais profunda, ou melhor, mais próxima a nossos conflitos.”¹⁸ É imprescindível reconhecer não apenas os conflitos que desarticulam os *mundos de vida* presentes em cada uma das sociedades latino-americanas – que as *morais emergentes* presenciam. É necessário evidenciar também os múltiplos conflitos os povos e as comunidades vivenciam em suas relações com outros aglomerados, em um mundo econômico internacional que, se, por um lado,

16 MALIANDI, 1984, p. 10.

17 MALIANDI, 2002, p. 70.

18 KUSCH, 1976, p. 136.

gera riquezas para os que se vinculam às redes de racionalidade estratégica, por outro, potencializa a iniquidade, sob o impulso de uma globalização neoliberal que exige a desarticulação valorativa dos mundos de vida.

A pretensão está em demonstrar que a problemática da ética intercultural pressupõe uma teoria dos conflitos em sociedades que exigem mediações entre a hermenêutica do sentido cultural e o modo pragmático da compreensão de um sujeito auto-implicado. Em outras palavras, os conflitos não podem ser definidos nem compreendidos sem um exercício de busca de espaços comuns de auto e hetero-reconhecimento, tanto no interior do próprio contexto cultural como fora dele, isto é, no contato com as outras culturas. Como fala Arpini,

Os modos concretos de afirmação da subjetividade, envolvendo o auto e o hetero-reconhecimento dos sujeitos como tais, constituem o ponto de partida – poderiam, de certa forma, ser pensados como condição de possibilidade – de uma hermenêutica do real, cujo sujeito não seja uma consciência transparente, mas os túrbidos sujeitos que interagem nas conflitivas práticas cotidianas.¹⁹

Este exercício teórico não pode ser completamente construído, dado o predomínio de um tipo de racionalidade monocultural, proveniente de um modo etnocêntrico de compreender a razão em sua totalidade e, ainda, dos interesses estratégicos fácticos das aglomerações poderosos.

Nesse sentido, a questão de uma ética intercultural parte do diagnóstico dos níveis crescentes de conflitividade, que a globalização carrega consigo, tanto dentro do próprio mundo de vida que habitamos como em relação às formas de coabitar os diversos mundos de vida. Diante disso, pretende-se, então, assumir criticamente as ações humanas em meio desta rica e complexa história da reflexividade latino-americana, enraizada em multiformes histórias entrelaçadas de memórias e esquecimentos. Como disse Aguirre, trata-se de conceber que “o diálogo e a crítica são *de fato e de jure* as duas faces da mesma moeda, isto é, os dois pólos de uma mesma perspectiva, que fazem progredir o aprofundamento da reflexão e no encaminhamento da razão.”²⁰

As opções e perspectivas éticas dos pensadores latino-americanos mencionados serão explicitadas em tais marcos históricos e contextuais. Elas serão teoricamente analisadas a partir dessa forma intercultural de compreender a ética. Nosso esforço

19 ARPINI, 2000, p. 21-22.

20 AGUIRRE, 1998, p. 324.

dar-se-ia por cumprido se, a maneira de apresentar as teses destes filósofos, contribua para motivar a leitura mais detalhada de seus textos, nos quais encontramos amplos e profundos diagnósticos em torno dos discursos morais.

A reflexividade discursiva

Através deste texto, destacamos não ser habitual e evidente que, na América Latina, o desenvolvimento de uma proposta ética em torno da pluralidade de bens em confrontação possa ser assumida a partir da forma interpretativa na compreensão dos valores. Inclusive, o enfrentamento destas divergências a partir, univocamente, da explicitação dos melhores argumentos não é tão explícito assim. É freqüente encontrar, nas culturas e no terreno do que se *deve fazer*, as chaves simbólicas enraizadas nas narrativas, sejam nos mitos, nos relatos populares, nas canções de protesto e outras formas discursivas, como novelas e ensaios, os quais propiciam a reflexividade do *ethos* tradicional. A respeito dessa linguagem ética, eminentemente simbólica, “são os símbolos (assim como os relatos populares de implicações simbólicas e os ritos que os atualizam) os que articulam, na totalidade da linguagem humana, esse pensar sapiencial e prático, cujo sujeito é comunitário: o povo.”²¹ No entanto, nas culturas é possível também encontrar princípios e critérios que permitem justificar, de certo modo, os valores substantivos que os sujeitos vivenciam.²²

Desse modo, os conflitos éticos, inerentes à atual desregulamentação das normas e a desintegração dos valores que as tradições difundiam, implicam no reconhecimento das estratégias discursivo-culturais, imprescindíveis para a resolução das controvérsias. Essa idéia pode ser vinculada ao esquema teórico de Ferry. Ele afirma que existem, nas culturas humanas, ao menos quatro registros discursivos claramente pragmáticos: a narração, a interpretação, a argumentação e a reconstrução.²³ A narração relaciona-se aos relatos típicos e edificantes: típicos porque são aplicáveis ao destinatário; edificantes porque orientam o viver e possibilitam resoluções normativas. A interpretação se apóia sobre valores de síntese, holistas e universalistas – a normatividade é global e substancial, mas pode ser prudencial. A argumentação já não opera, necessariamente, com valores de síntese, mas com princípios de descentralização, cujas características pertinentes desta normatividade, em sua integralidade, são o formalismo, o individualismo e o universalismo. A reconstrução aparece quando a generalidade da ordem normativa já não garante a aplicabilidade, a todas as situações, de um idêntico modelo. Nesse

21 SCANONNE, 1990, p. 18.

22 LADRIÈRE, 1978, especialmente o capítulo VI.

23 FERRY, 1996, p. 61-62.

caso, as normas devem ser elaboradas de modo conciliador, através de um processo de discussão.

Os diferentes registros discursivos, destacados brevemente, podem ser fecundos se os associarmos à discussão a respeito da eticidade e moralidade e, ainda, ao vínculo dos valores e das normas sociais. Nesse sentido, será possível responder ao questionamento e à manutenção das regras de uma cultura, não através de uma explicação culturalista ou universalista, mas mostrando que a definição dos laços intersubjetivos pode e deve ser realizada na pluralidade de jogos de linguagem, que vão da narração mítica ao necessário e permanente exercício de *reconstrução*. O imprescindível está em demonstrar o impulso semiótico que impulsiona os registros e acolherem-se progressivamente uns aos outros. Por isso, quando se afirma que a ética implica na criatividade de um juízo em situação, poder-se-ia entender que ela emerge dos recursos simbólicos e narrativos proporcionados pelas eticidades. Assim, ao destacar o papel insubstituível da argumentação e da reconstrução normativa, evidencia-se o desejo de refazer novos mundos de vida, que possibilitem outros projetos pessoais, comunitários e societários. Tal reconstrução necessita de uma proposição intercultural.

O contato entre os contextos de tendência discursiva suscita duas questões importantes. Para alcançar a vida moral universal, o sentido cultural transmitido por um registro discursivo está aberto a outros sentidos presentes nos outros registros? Essa é a questão de abertura reflexiva, interna a cada uma das culturas e que possibilitará as condições de diálogo intercultural. Todavia, há outra questão imprescindível. Será que, às vezes, particularmente diante da crise cultural, os registros não se imobilizam? Dessa forma, eles passariam a defender valores e normas particulares, enclausuradas apenas em único registro, que termina preso a um conceito de tradição fossilizada? Este seria o contexto de fechamento do sentido, evidenciado na própria cultura, podendo se constituir em parte do suporte discursivo para defender-se da ameaça do estrangeiro e do outro que *fala diferente*.

No enfoque intercultural, permanece em evidência que os contextos co-existem. No entanto, eles devem estar relacionados, de modo especial, aos registros discursivos. Só assim será possível compreender e enfrentar tanto os conflitos internos da própria cultura em transição, como os eventuais conflitos externos frente a outras culturas em contato. Nesse sentido, ao fazer alusão a um contexto estamos evidenciando, em primeiro lugar, a referência a esse registro discursivo, o qual define determinadas formas de articulação do sentido moral, transmitindo, inclusive, uma determinada reflexividade. Em um sentido mais amplo, usamos a noção de contexto cultural para fazer alusão a um elemento transversal, presente no conjunto dos registros discursivos.

A modernidade como um debate inacabado

O debate ético entre filósofos e sociólogos – sejam europeus ou latino-americanos – aponta para outro filão. Trata-se da abertura a um diagnóstico um tanto impreciso, embora exista uma relativa clareza a respeito de que ainda não concluímos com o debate em torno da modernidade, ou seja, que ele permanece, todavia, como um debate teórico inacabado.²⁴ Por isso, esta proposta ética contribui para o aprofundamento da problemática da modernidade, contextualizando-a a partir das raízes específicas inerentes aos estilos de vida, nos quais se articula o primado das normas da eticidade do mundo da vida e o primado da fundamentação da reflexão pragmática transcendental.²⁵ *A ética intercultural* exige a exposição das mediações conceituais que tornam possível uma visão menos desgarrada da instância da moralidade e da eticidade, na tentativa de oferecer os elementos para compreender a emergência do sujeito no marco das diferentes modernidades que vivenciamos.

A discussão ético-política dos processos de modernização e da modernidade foi bastante frutífera entre nós.²⁶ Ela alimenta o debate ético *intercultural* que buscamos forjar, tendo em vista as bases teóricas que os filósofos latino-americanos já desenvolveram nos últimos 30 últimos anos, cujas categorias são muito significativas para nossos contextos culturais específicos. Tal como já foi salientado, este livro pretende desenvolver apenas uma aproximação teórica ao problema específico do discurso, no qual se expressam as categorias da reflexividade *ad intra e ad extra* culturas. Trata-se da elaboração, de certo modo, presente no debate latino-americano atual, ou melhor, se é possível definir uma aproximação teórica capaz de oferecer respostas às diversas formas de expressão de uma *moral da emergência*, como a designa Roig. Em outras palavras, essa ética delinea a conflitividade inerente ao reconhecimento da diversidade cultural e à busca de formas sociais em vista a defender a justiça devida a todos os seres humanos, embora sejam membros de comunidades distintas, como salienta claramente as exigências normativas da ética de Dussel e de Sírio Lopez.

A reflexão crítica das *sociedades multiculturais* atuais, tal como se apresentam em suas manifestações estruturais e cotidianas, leva-nos a reconhecer que a modernidade esboça consideráveis desafios éticos na sua universalização hegemônica. Ela não consegue ser assimilada para todos os mundos de vida, por causa de seus efeitos desestruturadores. Assim, os mundos que surgem já não se mostram totalmente habitáveis,

24 LARRAÍN, 1996, p. 14.

25 DE ZAN, 1986.

26 SALVAT, 2002, p. 206 ss.

pois levam a reconhecer os *profundos mal-estares*²⁷ que se movem no próprio seio da modernidade européia. Embora isso nos leve a viver nela, existe uma contrariedade. No entanto, é preciso reconhecer também que a modernidade não é apreciada, nem vivida, por inúmeras outras comunidades de vida, que há séculos vivem em oposição a ela.²⁸

Os mal-estares característicos da modernidade, detectados por Taylor, bem como as declarações de Dussel de seu desacordo, apresentam uma das atuais discussões filosóficas mais importantes no âmbito das relações entre ética e modernidade. Esse debate é corroborado pelo crescente número de publicações sociológicas, antropológicas e filosóficas que tratam de assuntos morais e éticos em torno de identidade e modernidade. Sem dúvidas, este debate se concentra em torno da discussão teórica mais ampla, já mencionada, a respeito do estatuto universal ou contextual concernente ao surgimento da problemática moral e ética em um mundo capitalista moderno.

Ao mesmo tempo, os vínculos entre modernidade e identidade também se tornaram relevantes na América Latina, não só nas ciências sociais e como também na filosofia. Nesse debate, as questões centrais estão vinculadas aos problemas que nos interessam, como: a crítica ética de sistemas estruturais de injustiças, o reconhecimento e o hetero-reconhecimento culturais, a transformação valorativa e a desregulamentação crescente dos processos globalizadores, os nexos valorativos que afetam a indivíduos e comunidades, em todos eles se requer estabelecer uma análise teórica em torno dos níveis discursivos da reflexão ética e os nexos entre os contextos e as normas. São essas novas problemáticas teóricas em torno das “conseqüências culturais da modernidade” em nossos contextos culturais específicos, que se encontram na base do que denominamos *ética intercultural*.

Uma ética para contextos conflitivos

A maior rigorosidade encontra-se nesse aspecto. A ética dos conflitos intersubjetivos e inter-comunitários das modernidades, presentes nas diversas histórias e nos contextos culturais latino-americanos, pressupõe, em tal caso, uma concepção da história humana. Trata-se da historicidade da existência humana, na qual, de forma alguma, o determinismo social é aceitável – muito menos o econômico – e onde as ações dos sujeitos históricos exigem a iniciativa e as responsabilidades próprias dos discursos e do peso axiológico que sofrem. Nossa perspectiva não requer fundamentar apenas esta

27 Cf. Ch. TAYLOR, *Ética da Autenticidade*.

28 Cf. E. DUSSEL, *A ocultação do outro*. Em direção da origem do mito da modernidade.

pressuposição, vinculada a um conceito de liberdade e de assunção da vida prática como o centro da questão de qualquer ética, pois deve dar conta do modo de decidir e de preferir em um marco de diversidade cultural.

Nesse sentido específico, a ética intercultural não aceita a tese do contexto como elemento substantivo determinante da vida moral, porque é preciso sempre aceitar uma ruptura, a qual nos conduz na direção de um tipo de vida humana plenamente autêntica. Não é, inclusive, aceitável a concepção da universalidade que, necessariamente, dependa da auto-reflexão filosófica. Face à primeira, é preciso denunciar o caráter, às vezes, etnocêntrico dos contextos culturais, tal como salientam Dussel, Roig e Lopez. Em relação à segunda, deve-se salientar que a absoluta universalidade aparece sempre arraigada nos contextos dos mundos de vida de comunidades religiosas e culturais, perspectiva nutrida por Kusch, Morandé e Scanonne. No decorrer dos capítulos do livro, a ética intercultural procura evidenciar que os valores e as normas exigem uma proposição teórica que permita apreendê-los em seus processos contextuais, ou seja, relativos aos estilos específicos de vida e a uma racionalidade crítica que permite penetrar especulativamente nas profundidades do real universal, mas em um sentido específico, que deveremos descrever.

Nesse sentido, a ética intercultural não confia tanto um procedimento racional, para estabelecer a comunicação simétrica de interlocutores, pois pretende instaurar as bases conceituais mínimas para assumir a diversidade de razões que se enfrentam em uma *disputa de reconhecimentos*. A ética discursiva reconhece que as vozes a-simétricas não podem nunca serem reconhecidas em um saber universal totalmente transparente. Esse é adeus definitivo à tese hegeliana do saber absoluto. A possibilidade de abrir-se a um tipo de saber que, estabelecendo mediações históricas e especulativas, como o propõe Scanonne, liberando a ordem do discurso intercultural e a práxis intercultural a novas configurações inéditas. O recurso à racionalidade discursiva se mantém, então, no interior da própria constelação cultural e, ainda, diante das outras formas culturais estrangeiras. Todavia, é uma discursividade caracterizada por uma sina trágica da razão e do diálogo humano sempre limitado. Não é possível sustentar uma noção forte da razão a definir a humanidade. Apenas no terreno da abstração é possível justificar os níveis de reflexividade e crítica, necessários para estabelecer um acordo dialógico plenamente universal. Nesse terreno, a figura do dissenso não aparece somente no contato com as outras culturas, mas no interior da própria configuração cultural, aspecto que a ética discursiva necessita demonstrar.

Nesse sentido, é imprescindível discutir algumas interpelações. Quais são as condições aceitáveis do nexos dialogal entre os níveis de reflexividade? Quais os procedimentos que permitem alcançar os acordos fundamentais no terreno dos valores con-

textualizados? Quais são as normas básicas que permitam estabelecer um nexo teórico entre a eticidade concreta e a reflexão filosófica? Talvez, uma das contribuições dessa ética intercultural está em encontrar, a partir das diversas funções discursivas que aparecem em cada cultura, as bases dialógicas do encontro entre culturas diversas.

Os quatro capítulos do livro são desdobrados da seguinte maneira:

O primeiro capítulo expõe o marco filosófico de uma ética intercultural inspirada em duas grandes perspectivas, as quais buscam esclarecer os problemas éticos e morais de nossas comunidades de vida, a interpretação dos discursos e a pragmática dos enunciados. Para isso, explicitamos as duas categorias centrais desta proposta.

No segundo capítulo, serão descritas as categorias hermenêuticas principais que estão na base de uma proposta ética intercultural, tendo em vista a leitura especial de Kusch, Morandé, Scanonne e Roig. Nele, mostraremos que esta ética, originando-se frente às diversas formas históricas assumidas pela eticidade, implica em uma postura hermenêutica dos discursos morais, nos quais os valores profundos de nossos povos se expressam. Esta hermenêutica, tradicional ou crítica conforme o caso, propõe o esclarecimento da eticidade baseada na interpretação da atividade simbólica e narrativa dos sujeitos. A explicitação das características éticas encontra-se contextualizadas na América Latina.

O terceiro capítulo trata de explicitar as principais questões pragmáticas do debate latino-americano, tal como aparece em Dussel e Lopez. As noções pragmáticas são exigidas por uma ética intercultural que articule os contextos e as normas. A intenção é destacar, principalmente aqui, a idéia de que a ética responde aos desafios dos atos de fala, seja dos enunciados de obrigação e à *interpelação* do pobre e do excluído. Esta pragmática foi construída explicitamente em diálogo e controvérsia com a ética da discussão de proposição apeliana. Diante disso, desejamos propor uma maneira de delimitar as normas a partir de princípios normativos mistos, de tipo formal e material, ao menos em Dussel. Desse modo, desejamos defender claramente uma dimensão argumentativa do discurso moral.

O desenvolvimento do diálogo intercultural, em seu sentido forte, bem como as suas implicações para uma ética intercultural é o assunto do quarto capítulo. A temática teórica da tradução intercultural exerce, nesse aspecto, um papel significativo. Neste capítulo, o aspecto chave está em salientar, ao mesmo tempo, a relevância de um modelo que assegure a perspectiva da validação e a aplicação de critérios normativos para contextos conflitivos.

Por fim, as conclusões dão a entender os principais resultados pragmáticos de uma ética discursiva em contextos culturais conflitivos, cuja inspiração advém deste debate latino-americano.

Para tornar o livro mais atraente, anexamos uma relação com as principais fontes bibliográficas e outras obras consideradas como relevantes, as quais permitem reunir uma breve, mas, seleta panorâmica bibliográfica para continuar outros estudos atrevidos em torno da ética do discurso.

É preciso assinalar que a hermenêutica e a pragmática são elaboradas a partir de hipóteses filosóficas diferentes, mas que, em geral, elas oferecem indicativos teóricos para a solução dos conflitos éticos presentes nas comunidades históricas de vida. É importante deixar claro isso claro, porque as propostas filosóficas a serem analisadas agregam várias questões sócio-políticas e morais que nos afetaram nestas três últimas décadas. De fato, todas criticam os sistemas opressivos econômicos, políticos e culturais. Ao mesmo tempo, existe a clara valorização da dignidade de todo homem e mulher e também o reconhecimento das culturas aborígenes e das culturas populares e dos movimentos populares. Além do mais, propõe-se, em cada caso, diversas pistas para projetar a construção de sociedades mais justas e autênticas.

CAPÍTULO I

A ÉTICA INTERCULTURAL

De acordo com as indicações já salientadas, a ética intercultural é uma proposta filosófica que esboça teoricamente um modo de compreender os registros discursivos que condensam as formas de reflexividade em torno aos valores e normas das culturas. Os diversos modos de entender os nexos entre tais registros, que formulam o modo de entender os conflitos morais no interior da própria constelação cultural, apresentam indicações a respeito do modo como se assume o vínculo de sentido no interior de uma forma de vida e com outras formas de vida.

Essa questão presume o aprofundamento ainda maior de suas bases teóricas, pois é necessário esclarecer, de forma adequada, o ponto de partida da questão. A partir de uma perspectiva do debate atual em torno da interação e assimetrias entre as culturas²⁹, a ética intercultural remete a determinados problemas mais profundos em relação ao que se designou chamar a incomensurabilidade das culturas.³⁰ Trata-se da compreensão e do respeito aos outros e, em especial, à explicitação dos valores e normas que estão em jogo no diálogo intercultural.

A ética intercultural é construída no âmbito do que Jean Marc Ferry designou como o modo da reconstrução:

a reconstrução evoca, além do acordo, o reconhecimento recíproco. Aqui, as subjetividades se abrem umas às outras de um modo mais direto e profundo. Elas são as que analisam e se reconhecem. Através de uma escuta mútua, o reconhecimento auto-crítico de uma está condicionado pela outra, na reciprocidade, – um círculo teórico, que é, todavia, melhor resolvido na prática.³¹

Essa ética intercultural é uma modalidade da reflexão característica da própria cultura humana e que conduz à abertura a outras formas de vida em contacto com elas

29 FORNET-BETANCOURT, 2003, p. 20 ss.

30 Cf. BERSTEIN, 1991.

31 FERRY, 1996, p. 59.

mesmas. Porém, é o lugar onde sempre é importante evitar as caricaturas, as deformações e as falsas interpretações mútuas, com o fim de constituir um projeto ético que inaugure novas relações culturais, em que auto- e heteroreconhecimento estão presentes. Para isso, é importante citar a indicação indispensável de Fernet-Betancourt, que diz:

O objetivo da con-vivência não deve confundir-se, em nenhum caso, com a pacificação das conflitivas controvérsias entre as diferenças, mediante sua agrupação em uma totalidade superior, apropriando-as e harmonizando-as. Com certeza, a con-vivência requer a harmonia, no entanto, ela não deve nascer pela via rápida das apropriações reducionistas, como tentou, tantas vezes, a racionalidade ocidental. A con-vivência, ao contrário, designa a harmonia que se iria alcançando através da constante interação no campo histórico-prático e sua conseqüente construção inter-comunicativa, que os discursos iriam tecendo na mesma explicação de suas controvérsias.³²

Nós defendemos essa base discursiva, que tensiona as dinâmicas da convivência intercultural, através do conceito discursivo de uma ética intercultural, que será desenvolvida mais adiante. É necessário, antes de seguir aprofundando esta visão de uma ética argumentativa, evidenciar as noções de ética e de interculturalidade que serão utilizadas.

1. Aproximações preliminares à ética

Antes de entrar a fundo na questão principal, fazem-se necessário esboçar, ao menos inicialmente, as diversas maneiras de entender a ética filosófica no marco desta discussão intercultural sobre valores e normas. Sem lugar a dúvidas, uma parte importante dos problemas da ética filosófica esbarra no tipo de conceituação que se realiza a respeito dos fenômenos morais e/ou das experiências morais dos sujeitos e das comunidades humanas. Nesse âmbito, surge uma primeira dificuldade entre, por um lado, aquilo que se sabe cotidianamente a partir da própria aprendizagem do viver e con-viver humanos no interior de um mundo de vida específico e, por outro, a reflexão e teorização em torno àquilo que se vive com vistas a resolver algumas de suas problemáticas.

Em primeiro lugar, a ética remete sempre às exigências próprias da vida humana prática. Por isso, somos obrigados a eleger entre valores distintos, aceitar ou questionar as normas específicas do contexto cultural e responder, certamente, pelas conseqü-

32 FORNET-BETANCOURT, 2001, p. 47.

ências que se desprendem das próprias decisões pessoais e comunitárias. Em segundo lugar, nos encontramos com uma reflexividade implícita nos esquemas valorativos e normativos inerentes aos “mundos de vida”, mas que, muitas vezes, não estão explícita e sistematicamente presentes em todos os homens e do mesmo modo nas comunidades humanas plurais. A reflexividade moral, em muitas culturas, é um terreno muito peculiar. Aqui, é possível encontrar um ponto de conexão relevante da ética com a sabedoria, a espiritualidade e a religião.³³

Esse aspecto da ética, que se vincula com o “saber viver” cultural, é aceito e reconhecido pela tradição filosófica. No entanto, ele também é questionado, no sentido estrito, por ser parte do âmbito específico da própria e peculiar matriz cultural. Isso suscita a questão de ela ser universalmente humana. Aqui surge, então, um problema ético próprio do *entreculturas*, porque o saber viver é parte de uma experiência humana, uma espécie de ante-sala da ética e que não pode ser monopolizada pelas teorias filosóficas. Em outras palavras, nenhum ser humano deve ter aguardado pelas teorias filosóficas para resolver seus problemas morais. Todavia, isso não implica que os universos conceituais dos filósofos da ética não tenham ajudado a compreender se essa problemática é, realmente, relevante para entender a retidão e validade universal, como ainda destacam, inclusive atualmente, diferentes filósofos.

As ciências humanas, em especial a sociologia e a antropologia cultural, caracterizaram de outra forma o tema da eticidade humana, fazendo referência ao marco profundamente cultural em que se enraízam todos os costumes e proibições de uma cultura. Até hoje, as problemáticas éticas, provenientes da multidiversidade cultural em torno à universalidade das condutas que regem comunidades que manejam esquemas valorativos e normativos distintos, procuram ser aclaradas.³⁴

Nesse sentido, a ética ‘intercultural’ está em dívida com as contribuições que foram realizadas às filosofias do “*ethos* cultural”. Assim podem ser catalogadas as teses de Kusch, Morandé e Scannone, pois problematizam, especulativamente, algo que já havia sido anunciado metodicamente pela antropologia cultural. Em particular, nos referimos à idéia de que qualquer cultura tem parâmetros que precisam ser entendidos a partir deles mesmos, de modo que toda observação científica do sentido dos outros membros de uma cultura distinta, exige a consideração do ponto de vista do nativo. O que está por detrás permite entender parte das acusações que esse pressuposto recebeu, no sentido de consolidar um *relativismo cultural*, conduzindo a um *compreensivismo*

33 Este ponto é o que permite visualizar o problema ético da modernidade que supõe o privilégio de uma determinada tradição de valores e normas em desmedrança de outras formas apoiadas em convicções religiosas existentes nos mundos da vida. Cf. MARDONES, 1998, p. 91.

34 CARDOSO DE OLIVEIRA, 1993; Cf. também CALEFFI, In: SIDEKUM, 2003.

próprio da perspectiva hermenêutica, a uma mera postura historicista. Está em questão o fato de ser necessário reconhecer o recurso que a teoria ética apresenta diante do mundo moral efetivo, que contém parâmetros definidos pelo mundo da vida.

Esse problema é parte do pressuposto contextualista dos problemas éticos, pois salienta que a compreensão das estruturas valorativas e normativas alude, predominantemente, a uma situação a partir da qual o agente moral pode agir. As críticas em torno ao caráter situacionista ou contextualista foram variadas. Porém, a mais relevante diz respeito a que essa postura é parte de uma forma etnocêntrica de conceber a moral, acabando por dissolvê-la entre os códigos culturais, aos imaginários ou, simplesmente, dissolvida no interior dos discursos. Nós assumimos essas observações, porém matizando-as fortemente, no sentido de que existe uma argumentação defeituosa pela qual elabora um falso problema, que não se suscita quando se analisa adequadamente a interação das culturas, a partir de seus registros discursivos próprios, que supõem a assunção de regras.

Além disso, as atitudes que impulsionaram o reconhecimento da diversidade moral no terreno sociológico e antropológico parecem ser relevantes, porque descenam a pretensão da racionalidade científica moderna, a qual pretende dar conta completamente da ação humana contextualizada. Nesse sentido, o recurso aos contextos auxilia na compreensão não apenas da enorme diversidade de valores e normas presentes nas culturas humanas, colocando-as novamente em destaque na discussão das teorias filosóficas, que durante muito tempo haviam sido consideradas abstratas. A tese deste livro salienta que as diversas formas de vida, em que se expressa a racionalidade prática, respondem à complexa variedade de peripécias da existência humana e, ainda, às vicissitudes das comunidades humanas na história. É fundamental reconhecer que o mundo moral é sempre um mundo que surge a partir de uma eticidade e de um contexto específico. Nessa dimensão, é preciso assumir de outro modo o tema da situacionalidade. Nesse plano, resulta ser mais adequada a tese de Maliandi, ao indicar que

todas as situações são conflitivas e, inclusive, [...] cada situação é uma manifestação concreta de uma estrutura conflitiva, na qual se funda, assim mesmo, o conteúdo axiológico do situacional [...]. O fundamental não é o fato de cada situação ser ‘individual’, ‘irrepetível’, etc, mas que ela representa sempre um choque entre exigências ‘universais’ e exigências ‘individuais’.³⁵

35 MALIANDI, 1984, p. 13.

A Ética na interação das culturas não pode ser dissociada daquilo que, comumente, os filósofos formularam como a Ética e a Moral. Em geral, essas categorias se relacionam com a problemática que advém como novo produto da ação humana contextualizada, embora não seja sempre assim, porque é resultante da afluência da consciência e da liberdade humana. Como diz Ladrière, “a ação opera no campo daquilo que é presente, que a ele pertence, e no campo do possível, que pertence ao futuro [...] porque ela não é uma simples repetição, pois é, verdadeiramente, iniciativa e, portanto, novo começar.”³⁶

É indispensável realçar que a ética intercultural se relaciona, então, com um enfoque da ética, por meio do qual os seres humanos somos livres e temos capacidade reflexiva e praxica para agir. Como humanos, nos caracterizamos, então, através da liberdade, tendo em vista que para devirmos humanos na completude, há a necessidade de abertura a um horizonte, que a humanidade foi conquistando lentamente. Trata-se de um produto do esforço permanente e mancomunado de seres humanos e comunidades de vida de diversas épocas. Este enorme esforço das eticidades, que imaginaram e tentaram novas formas de vida, nos auxiliam na construção de formas de sociabilidade, superando aquelas que acabam se impondo como produto da avareza e da prepotência. Esse fruto mancomunado universal permite que, na época atual, não consideremos ser aceitável a escravidão de nenhum ser humano. Ao mesmo tempo, poderemos chegar a um nível em que será inaceitável uma pessoa pobre morrer, sem conseguir os alimentos que a economia planetária produz. E continuaremos seguindo adiante com o ideal de que é justo administrar os medicamentos que qualquer ser humano necessita para viver.

Ética, discurso e conflitividade

De modo geral, a ética e a moral remetem, então, a um ordenamento propriamente humano, buscado para alcançar sua autêntica realização e através do qual se deve alcançar uma regulamentação justa. Dessa perspectiva geral, pode-se afirmar que, embora exista uma grande tendência a separar moral e ética, é possível sinalizar que as duas remetem à questão – de inspiração kantiana – central para a vida humana: o que devo fazer (neste contexto)? A ética discursiva, que insiste na dimensão lingüístico-pragmática dos enunciados morais, esclarece ser irretocável a diferença entre os enunciados morais e os enunciados éticos. Os éticos necessitam ser justificados racionalmente, não obstante os morais permanecem prisioneiros dos contextos. Habermas reconhece, em suas *Aclarações à ética do discurso*, que “os debates éticos sempre estão inseridos, de forma prévia, ao contexto das tradições de uma forma de vida que deixa sua estampa na identi-

36 LADRIÈRE, 1997, p. 30.

dade, que já foi previamente aceita. Os juízos morais se distinguem dos éticos somente por seu grau de dependência do contexto.”³⁷ Sírio Lopez, por sua vez, na tentativa de salientar a estrutura lógica dos enunciados éticos, destaca sua forma lingüística, à diferença dos enunciados morais, que não justificam suas obrigações. Ele diz que “qualquer pessoa, por sua consideração do que seja verdadeiro ou falso (nas circunstâncias do caso analisado), pode decidir, sem equívocos, (e colocar-se de acordo com outra sobre algo), a respeito de qual obrigação pode ser eticamente legítima, e qual não.”³⁸

Assim entendida a ética, a pergunta intercultural de fundo reside na questão de se é possível procurar uma justificação lógica de todos os tipos de registros discursivos, na qual se expressa a reflexão ética das culturas. É lícito indicar hipoteticamente que dar conta da decisão em um mundo multicultural, exige a definição das formas de justificar o que seja racional para um sujeito em um contexto lógico e cultural. Como veremos mais adiante, parece existirem registros discursivos que permitem assegurar que as razões para agir podem ser encontradas, em algum ponto, com ‘as razões dos outros’. Porém, outras perspectivas salientam que tal tipo de vínculo no interior da própria cultura é problemático e, principalmente, com outros tipos de culturas que não entram em nosso horizonte moral imediato. Considerando o que já foi frisado, é premente a necessidade de estudar, com rigor, se existe possibilidade de fundamentar uma interação valorativa e normativa, partindo desses elementos intersubjetivos da mediação discursiva que assegure a con-vivência com outros.

Embora seja imprescindível reconhecer esta riqueza e multidiversidade do humano, dever-se-ia assumir, da mesma maneira, os horizontes da complexidade quando ela se faz consciente à reflexão. Por acaso, os valores e as normas da humanidade, que pretendem ser definitivas, são parte somente da minha cultura e não das outras? De forma mais complexa, poder-se-ia questionar: não é correto sustentar que as esquematizações normativas e valorativas estão determinadas por contextos culturais específicos, que estão ou deveriam estar abertos a projetos humanos universalizáveis? Como é possível delimitar cursos de ação que sejam aceitáveis não apenas para os que vivem na minha cultura, mas para outras culturas com as quais devo interagir e, no melhor dos casos, para todas as culturas, presentes ou não, no meu horizonte cultural?

Nesse terreno, é possível afirmar que a reflexão intercultural exige o reatamento do vínculo entre as normas e os valores. É necessário indicar que as duas modalidades do *ethos* têm uma ordem veritativa própria, vinculada à interpretação de tradições narrativas em seus contextos (hermenêutica) e com a justificação de normas em discursivo.

37 HABERMAS, 2000, p. 224-225 e p. 197.

38 LOPEZ VELAZCO, 2003, p. 133.

tos habituais válidos (argumentação). Ladrière reafirma esse aspecto, ao salientar que “cada uma destas perspectivas têm sua verdade. É necessário perguntar-se como se pode entrelaçá-las em uma recuperação reflexiva, atenta simultaneamente para ambas, o que ocorre, de modo original, na experiência ética.”³⁹

Diante dessas observações, é conveniente passar a fazer uso da distinção indicada por Aranguren entre a ‘moral vivida’ e ‘a moral pensada’, prevenindo-se, todavia, de uma compreensão inexata que poderia ser feita. Não se trata, de modo algum, de fazer uma ruptura entre a ordem da experiência moral e a ordem da tematização reflexiva: “o *ethos* (ou fenômeno da moralidade) compreende também o esforço por esclarecê-lo, o qual dá lugar ao paradoxo de que a ética, enquanto tematização do *ethos*, resulta ser paralelamente a tematização de si mesma.”⁴⁰

Todos os níveis se deparam claramente com o problema de uma ética intercultural, tal como é delineada atualmente. No primeiro, está presente o problema de que o saber viver reporta-se sempre às diversas tradições religiosas e narrativas, específicas dos contextos culturais de ação. Isso porque o *ethos* remete aos fenômenos culturais, que apresentam aspectos muito diversos, conduzindo-nos aos diversos códigos existentes. Através do segundo, temos determinada clareza de que a “reflexividade” deste fenômeno moral não se realiza do mesmo modo em todas as culturas, pois pode dar-se de diversas formas: explicitação, problematização, investigação, sistematização, teorização, mediação, discussão, as quais podem ser sistematizadas pragmaticamente a partir das funções discursivas.⁴¹

É importante deixar claro que a reflexividade, como parte da ética, busca a reconstrução ou a elaboração sistemática de um saber pré-teórico.⁴² De modo geral, ela evidencia as razões relacionadas ao fato de esclarecer o sentido e uso dos termos morais, no questionamento das possíveis fundamentações e, ainda, à fundamentação das normas.

A reflexividade da filosofia ocidental demorou muitos séculos para oferecer respostas a alguns dos diversos elementos de sua experiência moral. Ao contrário de outras culturas – como as asiáticas, as africanas ou as dos indo-americanos, muito menos racionalistas que a proposta desenvolvida pela civilização ocidental – o fenômeno moral não foi refletido a partir, exclusivamente, dos parâmetros desenvolvidos pela ra-

39 LADRIÈRE, Prefácio a GÓMEZ-MULLER, 1999, p. 11; Cf. também BERTEN et al, 1994, p. 9-12.

40 MALIANDI, 1994, p. 11.

41 FERRY, 2002.

42 HABERMAS, 1984, p. 302.

ção formal, porque foi enriquecendo-se no contato com sabedorias e espiritualidades. Por isso, é possível afirmar que, enquanto a reflexividade européia começa a voltar a se reencontrar com as narrativas religiosas de sua cultura,⁴³ as demais tradições foram impedindo, através de diversas estratégias, que estas rupturas entre os sistemas de produção de sentido prosperassem. As formas rompeduristas de dissociar o simbólico e o formal provêm de uma determinada exageração formalista da modernidade européia. A riqueza das outras culturas é ter conseguido evitar essa estratégia reducionista do esclarecimento racionalista.

Ao estar de acordo que, em princípio, o trabalho dos filósofos, que se ocupam da experiência moral, não seja assumir o específico das instituições morais que formam a estrutura valorativa e normativa das sociedades e dos sujeitos, fica evidente que as teorias filosóficas jamais são produzidas em um terreno cultural neutro. As teorias podem, efetivamente, ajudar no aprofundamento das tradições morais, para que elas cheguem a níveis maiores de reflexividade ou, então, possam assumir sua criticidade frente as doutrinas morais em que as religiões e as instituições sociais determinam o significado do fenômeno moral, devendo ser também particularmente questionadoras diante da legitimidade que provêm da ordem mítico-religiosa. Ao afirmar isso, queremos salientar que a ética intercultural, tal como é definida neste livro, se encontra em um terreno de reflexividade, o qual consegue levantar vôo a partir do que pré-existe na ordem do sentido que as tradições e os contextos culturais comunicam.

A ética intercultural ou, como diz Ferry, uma ética reconstrutiva, é, de fato, pertinente desde o ponto de vista da ética contemporânea, porque ela responde às diversas relações que os contextos apresentam nos processos de des-estruturação axiológica e des-regulamentação. Particularmente, ela explica a forma em que os contextos se transformam para oferecer respostas aos processos sociais e culturais conflitivos. Não é uma ética pensada para responder somente aos conflitos inter-étnicos ou inter-comunitários, mas responde ao próprio âmago da diversidade inerente às sociedades modernas multiculturais. Na verdade, ela pressupõe, efetivamente, a questão de como poder dar conta à relação com o outro, não entendido somente como o pobre e o excluído dentro de minha própria formação social, mas também ao estrangeiro, porque é ele que, na radicalidade, possui ‘outras razões diferentes às minhas’. Esse esclarecimento reporta-se ao fato de que, a partir dessa modalidade intercultural da ética, o reconhecimento e o heterorechecimento não podem ser separados. Ao definir categorialmente a questão da ética através da reação do si mesmo e do outro, estamos indicando não somente o problema cognoscitivo de como se abrir às vivências e valores do outro, mas também às múltiplas estratégias de fechamento e de exclusão do outro na vida concreta.

43 FERRY, 2002, capítulo 1.

Giro linguístico e ética discursiva

Como ponto de partida, defendemos que nossa ética assume, de forma criativa, o pressuposto do giro linguístico da filosofia europeia contemporânea, especialmente da filosofia analítica anglo-saxônica. De modo geral, o *linguistic turn* define a problemática da razão prática em termos de linguagem e, de forma mais específica, da fala argumentativa e do discurso. Essa mudança contém um elemento significativo para entender os processos da reflexividade, porque destaca as efetivas dimensões “de um caminho percorrido, permitindo a reaprendizagem da existência reflexiva a partir de suas próprias expressões.”⁴⁴ Scannone destaca que, através do giro linguístico, é possível propor uma “nova maneira de abordar a questão do sujeito como intersubjetividade ou como comunidade de comunicação e, em decorrência, expor novamente a questão do ser em relação ao que se afirma em e pela comunicação.”⁴⁵ Essa idéia remete a uma teoria do significado, no sentido de que as funções discursivas não devem compreender, de forma separada, a atividade interpretativa da atividade argumentativa. O discurso deve ser assumido destacando, fundamentalmente, suas propriedades hermenêuticas e pragmáticas que permitem dar conta da dinamicidade dos contextos.

No entanto, é preciso determinar uma dupla compreensão filosófica do discurso. Por um lado, caberia explicitar o âmbito do auto-implicativo e, por outro, as condições lógicas da atividade. Para tanto, pode-se retomar a postura de Ladrière, para visualizar a primeira. Para o autor,

No sentido específico, o discurso é percurso e, portanto, encadeamento e, como tal, exerce um poder de encadeamento sobre aquele que o escuta ou o profere. Ele age como uma engrenagem, na qual o espírito apenas pode ser progressivamente impelido e absorvido. Em certo sentido, o discurso está plenamente dado de antemão, como logos imanente do mundo, presente assim mesmo sob a forma de um desenvolvimento que é auto-constituição; quando nos tornamos seus portadores, não o suscitamos a partir de nós mesmos, mas re-efetuamos o processo de seu próprio devir interno em nossos próprios procedimentos intelectuais.⁴⁶

Em efeito, existe, por outra parte, outra dimensão claramente argumentativa do *logos*, que está na base da pragmática subjacente da ética da discussão de Apel e de Habermas. Enquanto essa concepção do discurso argumentativo se relaciona com a pretensão de validade, que se constrói – a partir dos “atos de fala” – para alcançar acordos

44 LADRIÈRE, 2001, p. 17.

45 SCANNONE, 1990, p. 112.

46 LADRIÈRE, 2001, p. 232.

justificados. Por “fala argumentativa” deve-se entender, aqui, aquele tipo distinto de linguagem, pois nele os participantes alcançam, com seus ‘atos de fala’ (unidades mínimas de significado), pretensões de validade universal (sentido, verdade, veracidade e retitude), assumindo, de forma tácita, os pressupostos de caráter normativo.⁴⁷ É importante recordar essa nomenclatura terminológica, porque toda a controvérsia da ética discursiva se desenvolve com a primazia desse discurso argumentativo, que abriga os *a priori* da comunicação ideal. Esses *a priori* asseguram a validade dos princípios universais.

Nesse horizonte, é importante destacar que uma ética intercultural se enraíza em uma noção de discursividade que não aceita a separação taxativa entre as duas concepções do discurso. O discurso da ação, tal como é entendido aqui, é edificado a partir dos recursos da concepção hermenêutica da linguagem, sem reduzir o significado dos enunciados a sua verificação lógica, nem ao seu caráter desacreditado, pois fazem referência aos contextos de uso. Com esse pressuposto lingüístico, não desejamos reduzir, de modo algum, os problemas éticos ou morais ao âmbito exclusivo do caráter lógico dos enunciados éticos, nem a uma pragmática do discurso da ação. De forma resumida, trata-se de expor uma teoria contextual dos significados dos enunciados, todavia não apenas relativa aos princípios incondicionados, mas também a normas provisoriamente justificadas e, inclusive, a discursos narrativos concernentes a valores.

Nesse sentido, nossa perspectiva pressupõe uma tese hermenêutica da linguagem da ética. Ricoeur destaca, com convicção a esse respeito, que a oposição entre o deontico e o valorativo não é tão radical, como foi sugerido nos debates éticos. Ao descuidar da questão de fundo contextual dos enunciados normativos e valorativos, expressos no juízo em situação, não se conseguiria nada mais que desarticular a ordem axiológica e a ordem normativa que estão presentes nos mundos de vida. Porém, não se trata de estabelecer uma conciliação a qualquer preço, mas em reconhecer um paradoxo central para compreender o aspecto ético entre a justificação e a efetuação. Para Ricoeur, “o paradoxo se encontra no fato de que o cuidado em justificar as normas da atividade comunicativa tende a ocultar os conflitos que conduzem a moral em direção a uma sabedoria prática que tende a substituir o juízo moral em situação.”⁴⁸

Uma vez delineada, dessa forma, a relação entre os dois tipos de discurso, é necessário apresentar uma tese que conduz à inter-relação existente entre os processos de simbolização dos mundos de vida e a estruturação dos sistemas normativos. Do nosso ponto de vista, a pragmática contextual, que Maesschalck vêm desenvolvendo, contribuir com muitos esclarecimentos a respeito dessa necessária articulação:

47 APEL, 2002, p. 174-175.

48 RICOEUR, 1999, p. 308.

a aproximação contextual procura orientar-se em direção das estruturas de auto-transformação dos contextos enquanto são, antecipadamente, condições internas para a concretização das normas. Ela passa a se interessar pela reflexividade já operante no contexto para articulá-la em dispositivos que aduzem a acompanhar as prescrições normativas, a fim de que alcancem, efetivamente, sua pretensão (*visée*) de regulamentação da ordem coletiva.⁴⁹

O argumento central da ética intercultural – que será destacada nos próximos capítulos – segue ambas as intuições. Ela conduz à estruturação de uma proposta teórica dos níveis discursivos, articulando uma perspectiva hermenêutica dos discursos narrativo-axiológicos e uma perspectiva pragmática dos enunciados deontológicos, com o que se pode introduzir a justificação das normas. Como veremos mais adiante, essa pretensão sustenta uma concepção de interculturalidade que mantém uma ressonância com esta teoria discursiva, de modo que seria necessário distinguir, seguindo esse caminho, dois sentidos do conceito de cultura e de interculturalidade: um conceito interpretativo, que remete aos modos de interação no interior e exterior das culturas, esclarecendo as propriedades auto-implicativas das reações interculturais; e um conceito argumentativo, que nos indica o modelo universal de interação entre duas ou mais culturas diversas, que reúna as condições de possibilidade da validade.

Embora o último fosse, por sua pretensão fundamentadora, um dos conceitos mais utilizados na discussão atual. O primeiro tem a vantagem de revelá-lo como uma noção essencial, não apenas para contextos culturais mais homogêneos – como são, até certo ponto de vista, as culturas étnicas e tradicionais –, mas porque também permite compreender relações discursivas muito mais complexas, ou seja, de formas heterogêneas. Por exemplo, ele auxilia na articulação de tradições culturais diferentes nos contextos urbanos, nos mundos ‘híbridos’ dos emigrantes e das pessoas obrigadas a obedecerem aos padrões da cultura dominante, com a expectativa de que elas só poderiam conseguir um padrão de vida melhor se ‘consumirem’ tal produto.⁵⁰ Por isso, diversos pensadores latino-americanos possuem sérias reservas frente à tese pragmática que assumiria, de uma maneira acrítica, o giro lingüístico. Como idéia de justificar uma pretensão de validade dos enunciados éticos – elevando-se a partir dos ‘atos de fala’ –, ela não responderia aos contextos culturais de grande assimetria.⁵¹

49 MAESSCHALCK, 2001, p. 312.

50 Algumas teses gerais deste livro já foram elaboradas tendo em vista perspectivas mais próximas às que re-situam as hipóteses da ética do discurso (Apel e Habermas) e da ética hermenêutica (Gadamer, Ricoeur e Ladrière), tendo em vista a investigação da relação entre normas e contextos, que desenvolvemos de um modo paralelo e com uma determinada sintonia. As diversas propostas que, atualmente, permitem incursões deste novo campo de investigação ética, são encontradas nas obras de J. M. Ferry, 1996; A. Cortina, 1999; De Munck, 1999; Gómez-Muller, 1999; J. M. Ferry, 2002 e García Gómez-Heras, 2002.

51 Cf. FORNET-BETANCOURT, 2002, p. 277.

A tendência é acreditar que essa perspectiva sustenta apenas um tipo de cultura racionalista, sem auxiliar na compreensão das formas de racionalidades que ficaram esquecidas, muito menos das diversas modalidades de resistência geradas frente à hegemonia cultural. As reações humanas, nas diversas culturas e através das plurais formas discursivas, aparecem quase sempre com as marcas da assimetria e do poder, que impõe e hegemoniza os conjuntos de normas e valores ligados a poderes fáticos, muitas vezes alheios à diversidade. Isso conduz a pensar que os quatro elementos, que caracterizam os atos de fala, não se realizariam, de forma cabal, nos contextos culturais e, muito menos, nos assimétricos, pois apresentam um caráter ideal da comunicação, pressuposto pelas condições pragmáticas do discurso argumentativo.

Nossa tese não contradiz essas observações críticas, pois o predomínio da linguagem não implica sua redução à pura linguagem, de maneira que reconhecemos a existência de uma justa crítica à redução dos problemas éticos às questões discursivas, tendo claro, no entanto, que a eticidade não é unicamente discurso. É justamente essa explicação que encontramos operante em quase todos os autores latino-americanos. Eles destacam as formas de compreensão de significados e sentidos – com ou sem fundamentação – dos valores e normas. Em outras palavras, existe um ‘giro lingüístico’ na filosofia latino-americana na medida em que ela se propõe à elucidação dos significados, valorações e fins específicos dos mundos de vida. Eles se manifestam em variados processos simbólicos, discursivos, narrativos, textuais, que implicam na aceitação de um modelo consistente, baseado na linguagem em um sentido amplo.⁵² Na continuação, desejamos mostrar, de um modo reconstrutivo, como as categorias elaboradas permitem organizar um projeto discursivo da ética intercultural sem levar a uma ruptura taxativa entre narração e argumentação.

Éticas da *vida humana*

Caso existisse, entretanto, uma implicação lingüística de tipo hermenêutico, ela deveria ser entendida tendo em vista o caráter específico de que a situação humana assume, ao propor uma ética intercultural. Ela deve ser entendida sob a forma interpretativa da situação ética. Para Ladrière,

o momento propriamente ético, em que se revela a eticidade da situação, se apóia em um momento interpretativo. Nele, revela-se a constituição específica da situação, sua essência concreta, tal como pode ser compreendida pelo agente, no contexto cultural em que se encontra.⁵³

52 ROIG, 2002, p. 131e 135.

53 LADRIÈRE, 1997, p. 51.

Essa problemática do agente moral e de seu contexto adquire uma enorme importância, porque retoma o nexos entre contexto, norma e valor, os quais são, desde os filósofos gregos, temas de debate da ética.

Esse último aspecto manifesta, outra vez, um problema amplamente debatido na ética europeia ocidental. Ao mesmo tempo, ela se relaciona à oposição clássica entre duas posturas éticas, à medida que seria, aparentemente, impossível conciliar: a proposta aristotélica e a kantiana. Na primeira, a vida moral se define como a plena realização de um modo de vida boa, enquanto a segunda define a vida moral através do cumprimento de um dever universal. O proceder aristotélico insistiria em uma ética dos bens e a dissensão constante entre diversos modos de ‘vida boa’; a justificação kantiana destacaria uma ética do dever, dando prioridade à consciência ética, ao imperativo da vida moral, não como algo externo, porém assumido na interioridade da vida subjetiva.

Esse debate entre as duas teorias filosóficas alcançou, na filosofia contemporânea, um singular nível de profundidade e de rigorosidade. Ele foi revitalizado a partir da elaboração de uma teoria do discurso, subjacente na “ética da discussão” e na “ética hermenêutica”. Nesse filão discursivo, emerge a interessante questão do desencadeamento de uma “ética intercultural”, descortinada a partir de suas bases hermenêuticas e pragmáticas. Os dois primeiros capítulos deste livro se ocupam da mediação de algumas categorias, provenientes da ética da discussão e de outras enraizadas na ética fenomenológica. Para dar continuidade da proposição de Maeschalck, a idéia procura assegurar uma teoria discursiva em torno do nexos entre contextos, valores e normas. Ela não pode prescindir dos aspectos históricos e antropológicos, valendo-se, porém, dos significativos resultados alcançados pelos estudos do discurso para edificar uma ética discursiva sensível à dinâmica contextual.

Em todos esses estudos, embora proponham questões teóricas que tocam o ‘universalismo’ ético, subjazem o caráter intercultural da luta pelo reconhecimento. Além disso, há o questionamento de um pensar a relação de reciprocidade e da alteridade, supondo que os problemas morais de uma filosofia intercultural sempre fazem alusão a “uma expressão profunda do *humanum*, encarnado nesta cultura particular.”⁵⁴ A recuperação da categoria do “humano” na ética atual, deveria ser, no entanto, discutível por parte daquelas formas extremas de pensamento pós-moderno, que visualizam, na sua utilização, a recuperação de “figuras de humanidade” e, inclusive, a equivocada noção incapaz de dar conta das deturpações do humano e dos descaminhos cometidos, no século XX, em nome do “humanismo”.

54 ESTERMANN, 1998, p. 292.

Em geral, é possível afirmar que a questão do “humano”, procedente de uma ética intercultural, pressupõe a simetria com o problema da filosofia da religião, aspecto que já foi estudado, cuja tese se centrava na inovação semântica presente nos símbolos populares. Em síntese, o apelo ao aspecto ‘humano’ não pode mais ser formulado em termos de um humanismo ingênuo – que se propagou rapidamente por encima das exigências conflitivas dos contextos –, pois requer, sobremaneira, contornar as figuras concretas do humano e do inumano no seio dos processos contextuais. As novas figuras do humano aparecem na des-estruturação da vida humana, no menosprezo à ‘dignidade’ de cada ser humano, como também através dos recentes processos de resistência e busca de caminhos novos do conviver intercultural.

Essa ética de ‘o humano’ é elaborada a partir de categorias relacionais e inter-subjetivas, que desejam assimilar as formas culturais emergentes. Elas são categorias que respondem aos desafios da articulação entre diferença e alteridade. Não se trata apenas de uma relação entre seres humanos em geral e que defendem sua vida, mas na variedade de formas culturais, nas quais se delineiam os vínculos entre homens e mulheres, entre professores e estudantes, de minorias e majorias e, inclusive, de nações e Estados ‘pobres’ com nações e Estados ‘poderosos’, com suas respectivas diferenças materiais, tecnológicas e espirituais.

O humano, considerado, na atualidade, no horizonte desta ética intercultural, certamente já não alude, então, a um simples humanismo de tipo filosófico – concebido a partir de uma descrição abstrata da existência humana e desvinculado de suas características sociais e culturais –, muito menos o nega. Porém, ele se encarna em categorias específicas. A categoria do “humano” reporta-se a um considerar as formas novas de vida que brotam nos contextos culturais. Desse modo, hoje temos uma consciência holística da “crise do *humano*”, em uma época e em uma civilização científico-tecnológica, definida a partir dos interesses de uma parcela reduzida da humanidade, sem satisfazer, política ou eticamente, a maioria da humanidade.

O grande problema ético do outro aparece, assim, em um novo horizonte, no qual as relações de alteridade estão vinculadas aos contextos. Por isso, são factíveis de ser dialógicas ou não, porque são partes de uma possibilidade de comunicação, todavia também de in-comunicação. O outro é possibilidade de encontro, no entanto, é também ameaça de desencontro. Nesse sentido, a questão debatida entre a ética da alteridade de Levinas e a ética do discurso (*Diskursethick*) é pertinente, porque permite debater se existe um tipo transcendental de aproximação do outro que possa ser realmente ético. Entre diversas indagações, podemos destacar: é possível justificar, transcendentemente, as formas ideais *não-fáticas* de uma comunicação, aceitáveis a todos os eventuais interessados? É factível pretender uma alteridade ética radical? Não existe nisso um

conceito diferente de transcendentalidade? Será possível fazer germinar um pensamento comunicativo a partir das tradições sapienciais e dos contextos valorativos das ações? Não será necessário formalizar os diversos conceitos de razão e de razões em jogo? Será possível distinguir os acordos ou consensos racionais, sem serem do tipo estratégico, mas que estejam voltados a um entendimento sem limites, como pensam Apel e Habermas? Como defendem alguns, será um entendimento possível, porém limitado contextualmente? Não se deveria indicar previamente a noção de contexto?

Tal como evidenciam as questões acima, a aproximação intercultural aproveita o entrelaçamento das ciências da linguagem e da análise filosófica da linguagem, de modo especial a grande contribuição, realizada pela hermenêutica e pela pragmática, para alcançar a compreensão intersubjetiva do sentido, cuja índole é, terminantemente, filosófica. Outra vez, repetimos a reiteração frente a quem possa deduzir que houve uma perda da faticidade da realidade sócio-cultural, da dinâmica histórica dos contextos ou, ainda, do horizonte especulativo da experiência humana. A relevância do acordo intersubjetivo não acarreta na redução unilateral do debate ético à linguagem, porque os elementos teóricos básicos indispensáveis para fazer avançar o debate atual em torno da reflexividade da vinculação entre a normatividade e dos contextos valorativos das culturas, já estão presentes nas teorias semânticas e pragmáticas do significado. A seguir, indiquemos algumas considerações importantes em relação ao tema da interculturalidade a partir das reflexões sobre o humano.

2. Aproximações fundamentais à interculturalidade

Antes de iniciar qualquer reflexão ou debate em torno do termo *interculturalidade*, é imprescindível salientar que se trata de uma noção nova, iniciando a ser regularmente utilizada somente há duas décadas, naquelas áreas que reclamam atenção aos processos e interações culturais como, por exemplo, na educação, na comunicação, na gestão, na política, na filosofia, apenas para mencionar algumas das mais importantes.⁵⁵ Neste trabalho, far-se-á referência principalmente ao uso que os filósofos latino-americanos assumem quando discutem a respeito da proposta de uma filosofia intercultural e sobre as possibilidades do diálogo intercultural.

A expressão do *entre-culturas* foi, filosoficamente sistematizada, por Fernet-Betancourt.⁵⁶ Ele chama a atenção a respeito dos diversos usos monoculturais e etno-

55 Cf. a ampla bibliografia em ARNAIZ, 2002; FORNET-BETANCOURT, 2001; DE VALLESCAR, 2000 e SIDEKUM, 2003.

56 FORNET-BETANCOURT, 2003, p. 15-20. Nessas referências, pode-se apreciar a estrutura esquemá-

cêntricos presentes na utilização dos conceitos. Para solucionar possíveis ambigüidades dessa terminologia, ele ressalta, de modo preciso que

a interculturalidade não indica, pois, à incorporação do outro em si mesmo, seja no sentido religioso, moral ou estético. Ela procura, antes de mais nada, a transfiguração do próprio e do alheio tendo como base a interação, com vistas à criação de um determinado espaço comum, compartilhado através da convivência.⁵⁷

Por certo, não há clareza na utilização da terminologia intercultural, nem menos de seu significado filosófico. Com o fim de esboçar uma ética intercultural, é preciso, inicialmente, submeter os usos monoculturais que prevalecem a uma crítica. Na verdade, a racionalidade auto-centrada não consegue abrir-se ao reconhecimento de outras formas de racionalidade, quando associadas à outros registros discursivos. Nesse aspecto, é preciso esclarecer, em primeiro lugar, determinados aspectos essenciais do conceito ambíguo de cultura, no sentido de estabelecer um ponto de *interseção* entre a versão forte, que os elementos substantivos oferece, e uma versão débil, estruturadas sobre as idéias de “mudança, funcionamento e dinamismo.”⁵⁸

Conceito de cultura

Com a finalidade de delinear um esboço introdutório a respeito dos problemas vinculados à noção de cultura, pode-se afirmar que ela remete a uma questão teórica, na qual convergem as ciências humanas e a filosofia, enquanto fazem alusão aos macro-conceitos sobre os quais se construíram as diversas ciências sociais e humanas. As categorias como sociedade, cultura, Estado, etc., foram modeladas sobre as bases da terminologia fornecida pelo positivismo e pelo cientificismo. Sabemos que estas grandes categorias omniabarcantes são específicas de uma prática científica associada aos afazeres epistêmicos do século XIX. Hoje, seria mais pertinente reconstruir a noção da cultura a partir da perspectiva de uma hermenêutica e pragmática da cultura. Assim, ela se define como a trama de sentidos e significados transmitidos por símbolos, mitos, acontecimentos, relatos, práticas e reconstruções que expressam uma compreensão e reconstrução do sentido da totalidade da existência e dos sujeitos entre si. As culturas não somente são relativas a uma compreensão e explicação do ser humano (momento epistemológico), pois se abrem a uma dinâmica da existência, constituída na dialética

tica seguida pelos Congressos de Filosofia Intercultural, organizados pelo Instituto *Missio* de Aachen.

57 FORNET-BETANCOURT, 2001, p. 47.

58 DE VALLESCAR, 2000, p. 8-9.

entre auto-compreensão de si mesmo e hetero-compreensão, que surge, inicialmente, na eticidade humana.

Diante da necessidade de estabelecer, ao menos hipoteticamente, uma noção que encaminhe as formulações que faremos, é necessário esclarecer, de forma sintética, a contribuição realizada pela análise do impacto da ciência e da tecnologia nas culturas contemporâneas.⁵⁹ Segundo Ladrière, a análise da complexa sociedade moderna necessita distinguir, ao menos, três aspectos relevantes: a instância política, a instância econômica e a instância cultural. A instância política é formada pelos sistemas de poder, ou seja, pelos sistemas que permitem que uma sociedade tome decisões que a comprometem como tal, de forma efetiva e através das quais se forja seu destino histórico. A instância econômica está formada pelos sistemas de produção, através dos quais uma sociedade procura resolver o problema da subsistência, proporcionando a seus indivíduos, os bens e serviços que eles necessitam para assegurar sua existência biológica, suas interações mútuas e sua participação na vida coletiva. A instância cultural está formada pelos sistemas que asseguram o funcionamento do denominado aspecto informal da vida social; em outras palavras, que servem de veículos aos significados. Esse é o aspecto semiótico fundamental, de onde convergem as ciências humanas, os estudos culturais e as filosofias hermenêuticas e pragmáticas.

No campo cultural, cabe distinguir, por sua vez, os valores, as normas, as representações, as relações expressivas e simbólicas. Em Ladrière, a cultura aparece como o conjunto de elementos formados pelos sistemas de representação, normativos, de expressão e de ação. A cultura pode ser considerada, desse modo, como o conjunto das representações que os indivíduos têm do mundo e de si mesmos, dos valores a partir dos quais as ações são apreciadas, das modalidades materiais e formais desde as quais as representações e valores encontram suas projeções concretas e, por último, das mediações técnicas e sociais. Parece-nos que essas teses metodológicas são imprescindíveis para compreender as questões éticas da proposta filosófica intercultural.

Nesse marco, há uma evidente transparência às possíveis aceções dadas a uma perspectiva ética, bem como à crítica da noção ambivalente de cultura a partir de seu uso inicial nos estudos etnológicos e antropológicos. É preciso destacar que um conceito científico de cultura, e suas derivações mais atuais (multiculturalismo, aculturação, transculturação, inculturação, etc.), destacam esquemas interpretativos próprios da comunidade de investigadores. Em relação à interseção desses sistemas culturais, eles formam parte de uma compreensão-explicação científica dos estilos de vida diferentes, que podem ser rastreados a partir da observação e da interpretação desde um ponto de vista

59 LADRIÈRE, 1978, p. 69.

privilegiado. A ambigüidade radica no fato de que o reconhecimento dos outros estilos de vida não significa, de imediato, o questionamento do ponto de partida do observador e do intérprete científico em relação à primazia de alguns destes sistemas.

A origem etnocêntrica de muitos estudos etnológicos e da antropologia cultural, elaborados pelos pensadores europeus e norte-americanos, tornou-se, hoje em dia, patente, de modo que, em geral, esse instrumental se associa ao exercício geopolítico de conhecer os outros, produto dos interesses dos grandes centros de poder mundial, com o objetivo de manter uma universalidade fática.

O novo exercício foi aberto a partir da tese hermenêutica da cultura, na tentativa de resolver esta ambigüidade semântica e ético-política. Ela possibilita reinterpretar as relações entre o compreender a própria cultura e compreender as outras culturas e, em particular, a outro vínculo que torna possível a interação entre os semelhantes e os diferentes. Enquanto essa crítica não seja feita em todos os planos teóricos e práticos, é pouco provável que consigamos avançar no sentido de superar o monoculturalismo, isto é, a imposição do olhar hegemônico, em vez de aceitar uma revisão que incorpore o olhar dos outros. De forma mais radical, a possibilidade de superar o domínio da metáfora do olhar ‘observador’ por uma metáfora da escuta das vozes dos outros e dos silêncios.

É bastante provável que tal utilização monocultural, predominante até hoje no meio acadêmico e político, haja impedido compreensão das culturas diferentes em seus níveis de articulação do sentido e significado de suas práticas, obstando a avaliação dos valores, crenças e finalidades das culturas diferentes. É freqüente encarar os outros estilos de vida como *inferiores, primitivos, selvagens* ou outras evocações etnocêntricas. Sem dúvida, muitas expressões, presentes na linguagem moral cotidiana das diversas línguas modernas, relacionam esses epítetos etnocêntricos com as designações que se referem à condutas violentas ou irracionais: *bruto, índio* ou *mestiço*. No entanto, as categorias morais positivas são quase sempre associadas às formas civilizadas e urbanas: *nobre, cortês, educado, cidadão*.

Nesse sentido, é plausível afirmar que os parâmetros teóricos e discursivos – que foram utilizados pelas ciências humanas e a filosofia até quase que os dias atuais – elaboraram e consolidaram uma concepção da razão humana associada à racionalidade inerente aos conhecimentos científicos e técnicos. Tais parâmetros acabaram propagando, de forma sub-reptícia, um manto sombrio sobre as outras formas de racionalidade humana e, às vezes, negando-lhes explicitamente a validade da reflexividade inerente a seus modos de vida. Essa repugnância impediu o reconhecimento das múltiplas modalidades dos saberes culturais e, ainda, as capacidades reflexivas de cada ser humano e dos níveis de criticidade alcançados por cada cultura em suas diversas etapas históricas.

As dimensões simbólicas e valorativas, tal como as regras e as normas, foram associadas a uma diversidade de entrecimento de costumes específicos de uma moralidade cultural, sem reconhecer a inter-relação de seus níveis discursivos, de suas contradições e de suas complexas articulações. Tudo parece acontecer como se os sujeitos das culturas primitivas vivessem valores e normas de um modo completamente homogêneo e inconsciente. Nesse sentido, a noção de cultura, o processo de articulação do sentido cultural de Ladrière salienta, permite mostrar, de forma clara, que não existe o sentido sem referência à finalidade e aos valores assumidos e reinterpretados pelos diversos registros discursivos das culturas, sejam elas primitivas ou não. O ponto de controversial não é saber se as culturas podem ser definidas por somente um registro discursivo único. De fato, é sabido que todas as culturas humanas desenvolveram formas expressivas e normativas muito complexas. Por isso, a questão é compreender a dinâmica o processo que articula as formas reflexivas, associadas ao exercício interpretativo e pragmático.

Ao que tudo indica, noção de interculturalidade, entendida desse modo, contribui na superação das deficiências aludidas das outras categorias, pois ela dá conta desta densidade hermenêutico-existencial do sentido e do modo que se articula discursivamente com as formas de ação. Isso permite compreender, de forma mais plena, a discussão teórica em torno ao nexos entre a coordenação das ações, a partir dos níveis básicos de reflexividade presentes em todas as culturas. O avanço crítico, realizado em algumas das ciências humanas e sociais, produto do impacto dos modelos discursivos – hermenêuticos e pragmáticos –, permite questionar, de um modo radical, o conceito homogêneo de razão aplicado mecanicamente à reflexividade. Trata-se de um questionamento não somente da atividade científica como sinônima de racionalidade neutra. Mas, por exemplo, é inexequível seguir aceitando a famosa distinção da ciência neutra, caracterizada pela elaboração dos *juízos de fatos*, e um conhecimento cotidiano e vulgar, reduzido à parcialidade de *os juízos de valor*. A noção de interculturalidade torna obrigatória a efetiva tarefa de compreender os diversos modos discursivos das racionalidades práticas. Al realizar essa aclaração, o sistema de eticidade cultural e de moralidade surgem a partir de uma perspectiva completamente diferente.

Conceito de interculturalidade

O novo espaço no qual se ergue, atualmente, a categoria de *interculturalidade* pressupõe, inicialmente, a crítica sistemática dos usos monocêntricos da cultura, no entanto, de forma especial, à des-centralização do contexto em si como ponto privilegiado para observar os outros. Esse é o modo como, a partir de um questionamento, recentemente lançado do *lugar* e da *operação escritural*, a antropologia, a etnologia e a história conseguiram romper a noção predominante da racionalidade hegemônica. Assim, elas

possibilitaram avançar na gestação de uma conceituação menos etnocêntrica das constelações culturais *diferentes*. As novas categorias em voga ultimamente, no pensamento latino-americano e nos estudos culturais – tais como a mestiçagem, o hibridismo e a interculturalidade –, permitem visualizar uma nova forma de compreender a particularidade de nosso olhar e de escutar aos outros, concomitantemente à aprendizagem intercultural do fortalecimento de um modelo de co-protagonismo do olhar e da voz, próprias e alheias.

A noção de interculturalidade não é, então, unicamente fruto de uma crítica que começa na complexização da idéia de cultura herdada dos séculos XIX e XX. Trata-se de uma nova compreensão da relevância dos contextos culturais, de forma que o conhecimento, a ação e a própria filosofia não podem prescindir dos *lugares* em que as racionalidades são forjadas, o que permitiria repensar a idéia de uma *geocultura* do saber viver, noção que Kusch procurou desenvolver.

A interculturalidade é uma nova e cada vez mais nítida tomada de consciência a respeito de que todas as culturas estão em um processo de gestação de seus próprios universos de sentido e, ainda, sem a possibilidade teórica de subsumir completamente o outro no meu sistema de interpretação. O novo modo de olhar anima essa disposição antropológica e histórica de abertura, com o fim de dar-nos conta de que muitos dos estudos realizados sobre os outros, supunham, efetivamente, uma superioridade e tendiam a caracterizar a outras culturas como estáveis e imóveis, uma forma de sustentar o próprio processo civilizatório. Esse modo de aproximação salienta que os processos contextuais e históricos das culturas particulares podem facilitar ou impedir os contatos com os outros, favorecer o reconhecimento ou o desconhecimento. Todavia, o aspecto central evidencia que seja qual for o mundo de vida, ele se institui através de uma abertura ou de um fechamento.

É possível deduzir alguns comentários gerais desse questionamento atual em torno da primazia de nossa cultura, circunstância que permite avançar na direção de uma idéia mais madura da interculturalidade. Não se trata somente da abertura a outra cultura, mas de um reposicionamento da relação de umas com as outras. A primeira observação relevante radica em algo pressuposto no prefixo *inter* – existente, por certo, em outros usos: internacional, intervalo, interstício –, pois remete sempre a um tipo de contato entre uma ou mais culturas. A interculturalidade é, nesse sentido, uma categoria que permite dar conta do modo de contato – que pode ser simétrico ou assimétrico – das culturas. Assim, há uma prevenção na dimensão do *inter*, superando determinadas limitações das categorias de aculturação, transculturação e mestiçagem, as quais prespõem um indício semântico do tipo de absorção evolutiva.

Em segundo lugar, a interculturalidade pode ser concebida também a partir dos diferentes espaços de poder do conhecimento (Walter Mignolo). Desse modo, ela pode ser utilizada, pelos Estados e pelas instituições, como uma categoria geopolítica, que permite assimilar ou reduzir as demandas culturais das etnias e minorias que foram subjugadas por muito ou curto espaço de tempo, evitando seu reconhecimento e, especialmente, esquivando-se de assumir, no seu sentido profundo, os processos coloniais de assimetria e de negação do outro. Essa acepção é chave, porque permite ser consciente de que o processo de des-centralização não será sempre aceito e que, muitas vezes, por detrás de uma proposta *intercultural*, ainda existe o desejo da primazia de uma cultura sobre outra.

O terceiro aspecto em relação ao conceito de interculturalidade reporta ao fato de que ele não pode estar separado de processos de auto- e de hetero-reconhecimento entre culturas diversas – culturas nacionais, populares e étnicas –, as quais, muitas vezes, viveram historicamente relações de exclusão e de negação *ad intra* e *ad extra*. Nesse sentido, a interculturalidade conduz a uma discussão em torno das formas de reconhecimento das identidades culturais, do hetero-reconhecimento de culturas que viveram em assimetria e, fundamentalmente, que suscitam o grande problema das identidades morais.

As três indicações acima permitem reformular a noção de *interculturalidade*, como sendo uma categoria eminentemente ética, fazendo alusão às questões centrais desse estudo: o espaço intercultural remete a um mundo *aberto*, que deve ser construído para garantir o con-viver; o novo espaço não é algo que seja aceito sempre por todos, pois no próprio mundo de vida existem interesses divergentes *ad intra* e *ad extra*; e, ainda, este processo de reconhecimento e de hetero-reconhecimento inaugura uma nova relação entre o si mesmo e o outro. Embora atualmente seja assimétrica, essa relação pode dar forma a relações de simetrias, cuja incomunicação e ex-comunicação, existentes hoje em dia, possam ser transcendidas em vistas a um novo exercício de diálogo intercultural, aspecto que será tipificado mais adiante.

Assim denominada, a interculturalidade aparece como uma categoria ética inerente à época de globalização. Trata-se de uma época na qual tomamos maior consciência do viver e do conviver *entre* tempos e espaços próprios. No entanto, se desejamos evitar cair no precipício do fundamentalismo e do fechamento cultural, que conduz à exclusão do outro, é imprescindível gerar caminhos de reconhecimento com o fim de estabelecer determinadas exigências comuns a todos. Esse esforço não presume abandonar, de forma alguma, a narrativa da própria identidade, mas permite re-situá-la e re-contextualizá-la espacial e temporalmente. Todavia, não se trata somente de interpretá-la permanentemente, mas de argumentar e reconstruir valores e normas pluri-universais.

Que esta seja uma proposta ética, não significa que ela não possa ser concretizada nos diversos espaços sociais das sociedades multiculturais, onde predomina a anomia, a heterogeneidade e a exclusão. É da consciência destas injustiças que surge esse verdadeiro imperativo ético. Conforme Fornet-Betancourt, daí

deduz-se que a necessidade do diálogo intercultural é a exigência de realizar a justiça, de tornar factual um contato justo com o outro livre. Por certo, isso quer dizer que é necessário reconhecer o outro como pessoa humana portadora, justamente na sua diferença, de uma dignidade inviolável, que nos faz iguais.⁶⁰

Nesse sentido, a noção de interculturalidade implicaria em uma nova forma ética, capaz de tomar em consideração as relações entre as valorações substanciais, que estão na base da própria identidade, e dos tipos de normas que cabe reconstruir intersubjetivamente, para conseguir o maior reconhecimento. No segundo capítulo, estudar-se-á que ela é uma categoria que dá conta da discussão do pensamento latino-americano, modelado na compreensão das eticidades e das assimetrias culturais. De modo especial, essa categoria permite esclarecer a relação renovada entre identidade e diferença, entre o si mesmo e o outro, entre nativos e estrangeiros, entre contextualidade e universalidade em um marco ético que aspira construir um mundo humano, no qual todos possam conviver, ao mesmo tempo diferentes e iguais.

3. O que se entende por ética intercultural

Considerando tudo o que foi destacado, é possível afirmar que a ética cria as possibilidades para a atividade reflexiva em uma sociedade humana. Pelo menos, esse é o entendimento da filosofia ocidental. É sempre uma operação inalterável. As teorias dos filósofos seguem na vanguarda dos “mundos de vida” nos quais vivem os homens concretos. Nesse plano, é possível fazer uma pungente pergunta: a reflexividade foi compreendida em toda sua complexidade intercultural ou foi simplificada para um uso monocultural? A tentativa de esboçar uma resposta necessitaria demarcar a seguinte disjuntiva: ou essa reflexividade é inerente ao *ethos* de todas as culturas ou, então, ela se encontra apenas em contextos culturais que privilegiaram a racionalidade crítica. Sem dúvida, a resposta não é fácil, pois, ao assumir um dos dois extremos, parece que regressamos ao problema da necessidade de eleger entre uma atitude universalista ou, senão, uma perspectiva etnocêntrica do sistema da moralidade.

60 FORNET-BERTANCOURT, 2001, p. 264; Cf. também OLIVÉ, 1999.

Nesse sentido, a ética intercultural pode ser entendida como aquela forma de tematização discursiva do *ethos* no interior de uma cultura. Trata-se do desdobramento dos diversos níveis de reflexividade, alcançados em suas formas discursivas, e dos possíveis espaços de abertura comunicativa, que se abrem frente a outras formas de reflexividade associadas a outros contextos culturais.⁶¹

Essa definição de ética é claramente devedora de um enfoque que leva em conta a linguagem como tradutora da experiência moral e, inclusive, dos diversos sistemas de significação e sentido, que os enunciados morais apresentam em uma cultura específica: preceitos, conselhos, relatos, regras, proibições, etc. Ela se relaciona com a idéia atual de considerar que os valores e normas são estruturados a partir de registros da linguagem, nos quais se localizam as regras lógicas, semânticas e pragmáticas, assegurando, aos seus usuários, as inter-relações simbólicas e pragmáticas fundamentais.⁶² Conforme o sentido anteriormente sinalizado, é possível afirmar que, efetivamente, qualquer exercício de ética intercultural passa por um esclarecimento dos termos morais, de sua crítica e interpretação. Isso significa assumir que, no interior do discurso moral de uma cultura, sempre encontraremos, como partes inerentes de seu complexo sistema discursivo de eticidade e moralidade, referências a diversos registros do valorativo e do normativo. Nesse livro, nossa pretensão visa articular uma determinada discussão latino-americana reconhecida: que o deontológico ou o normativo e o axiológico ou o valorativo, no sentido estrito, não se opõem, pois são “portas de ingresso” para o fenômeno da moralidade.⁶³ É isso que buscaremos mostrar nos três próximos capítulos.

Nesse sentido, é inaceitável a pressuposição das propostas éticas que separam, de forma taxativa, o axiológico e o normativo ou, então, que consideram um deles como determinante do outro. Na verdade, o enfoque intercultural pressupõe que o mundo moral pode ser entendido a partir dos valores e das normas que, como salienta Ricoeur, não é preciso eleger entre o bem e a justiça. Diante disso, é possível concluir que, entre as perspectivas teleológicas de Aristóteles e deontológicas de Kant, haveria um “abrigo da primeira e da segunda.”⁶⁴

Caso se aprofunda essa tensão entre as duas modalidades filosóficas, com as intersecções relativas aos processos discursivos, poder-se-ia esboçar alguns pontos inerentes ao marco intercultural, os quais colocam em evidência que não é preciso con-

61 É possível entender outras formas de entender a cultura “Ética Intercultural” em autores hispânicos: em um marco de um cognitivismo desenvolvido como o propõe Bilbeny, 2001, introdução, sob a reinterpretação do universalismo apeliado em Cortina, 1999 e sob a forma de um espaço moral no marco de uma ética da alteridade de inspiração levinasiana. ARNAIZ, 2002, p. 77-106.

62 Cf. GUARIGLIA, 1996, p. 224.

63 MALIANDI, 1994, p. 30.

64 Cf. RICOEUR, 1996, p. 174.

trastar a formulação de ‘vida boa’ do *ethos* com a formulação universal de uma ‘vida justa para todos’. Nosso enfoque ressalta que o diálogo e a abertura dos discursos aos outros – que denominamos irmãos, co-nacionais, seres humanos – são fundamentais em praticamente todas as sociedades humanas. Não é possível encontrar modos de vida sem que haja a necessidade de ultrapassar os registros discursivos básicos, nos quais os saberes afetivos e cotidianos se articulam com outros saberes mais universalizáveis, separados dos meus saberes familiares. Nessa mesma direção, isso exige que uma cultura científica se liberte do conceito monológico de racionalidade, para reconhecer os diversos saberes e racionalidades que permitem o encontro com as razões dos outros seres humanos, de outras culturas. No entanto,

nas condições da modernidade contemporânea, a articulação da regra e do sentido da coexistência pressupõe a superação do modelo monológico da racionalidade: somente uma racionalidade e um método dialógico, fundados sobre o olhar atento do mundo e sobre o diálogo intercultural, estão, atualmente, em medida de responder às exigências de uma real universalização.⁶⁵

Por ora, pode-se destacar a idéia de uma reflexividade *entre-culturas* em torno do diálogo e da reciprocidade de discursos culturais. É isso que reforça Maliandi, quando afirma:

Para que a reflexão em sentido estrito e, de modo especial, a reflexão deliberada se faça possível, deve ocorrer, em contraposição com outras perspectivas, o intercâmbio comunicativo com elas. Em outras palavras, deve haver diálogo e, sobremaneira, o diálogo argumentativo, ou seja, deve haver ‘discurso’.⁶⁶

Alguém poderia se perguntar: será que a referência a um discurso argumentativo não conduz a subscrever, assim, a perspectiva deontológica em oposição à perspectiva contextualista? Nesse sentido, R. Pannikar indagou se é possível estabelecer um diálogo novo que supere o diálogo dialético, que predominou no Ocidente, situado acima das partes envolvidas. Ele sugeriu ser necessário articular, dessa forma, um diálogo dialógico, o qual não se trata da

confrontação de dois *logoi* em um combate cavalheiresco, mas enquanto um *legein* de dois ‘dialogantes’ que se escutam um ao outro. Eles se ou-

65 GOMEZ-MULLER, 1999, p. 26.

66 MALIANDI, 1994, p. 42.

vem para tentar entender o que a outra pessoa está dizendo e, sobretudo, o que ele quer dizer. A esta segunda forma de dialética, lhe dou o nome de diálogo dialógico.⁶⁷

Na verdade, o que parece ecoar é a expressão um tanto redundante, presumindo uma questão certamente incisiva. Ela remete à geração de regras entre culturas, que foram deterioradas a partir de um determinado procedimento regulador do diálogo. Sem dúvidas,

o método adequado para a filosofia intercultural é o método do diálogo dialógico, no qual as regras do diálogo não devem ser unilateralmente pressupostas, nem são aceitas *a priori*, pois são constituídas no próprio diálogo. Porém, como saber a forma de proceder, caso não conhecermos o procedimento? Não estaremos caindo em um círculo vicioso? Eu diria que, como qualquer problema último, não é um círculo vicioso, mas um círculo vital.⁶⁸

Essa perspectiva dialógica poderá ser adequadamente esclarecida no momento de indicar as condições que tornam possível um diálogo intercultural.

Sem dúvidas, a pedra angular da problemática da ética intercultural aponta para a compreensão do outro a partir de uma linguagem específica. Por isso, o diálogo intercultural não dissolve com o dissenso, porque responde à base dos problemas dos conflitos discursivos e também morais. Maliandi, seguindo a opinião de Williams, salienta que “a questão do conflito moral (que não se reduz ao seu ‘porque’) representa, de fato, uma espécie de núcleo do qual derivam, em definitivo, todas as questões éticas.”⁶⁹

A perspectiva pragmática não desconhece que, de fato, o procedimento, tal como foi definido na ética do discurso, nos afasta das temáticas conflitivas do mundo da vida. Apel destaca que o discurso “é a única possibilidade existente para nós, os homens, de resolver os conflitos em torno das pretensões de validade sem violência.”⁷⁰ Habermas reconhece esse aspecto e o considera o único suscetível de avaliar as valorações. Para ele,

as idealizações conservam intactas a identidade dos participantes e os aspectos conflitivos procedentes do mundo da vida. O ponto de vista moral

67 PANIKKAR, em ARNAIZ, 2002, p. 34.

68 PANNIKAR, em ARNAIZ, 2002, p. 34.

69 MALIANDI, 1994, p. 92.

70 APEL, 1991, p. 155.

exige a superação das barreiras e a reversibilidade das perspectivas de interpretação, a fim de que os pontos de vista alternativos, as constelações de interesses alternativos e as diferenças na respectiva compreensão, que os agentes tenham de si mesmos e do mundo, não se extingam, mas que os faça valer.”⁷¹

Em resumidas considerações, a ética intercultural representa o passo essencial para responder se a teoria contextualista está mal especificada, para conseguir valorar, de forma adequada, o ponto de vista dos conflitos das identidades e das disputas comunitárias reais. Ou, então, se é, necessariamente, exigível encontrar um modelo pragmático universal, que assegure a plena transparência dos princípios, sem permanecer sujeitos à avaliação moral das contingências da realidade social e histórica. As duas alternativas fazem parte da projeção pensamento latino-americano, tema que será estudado nos seguintes capítulos.

Nossa concepção de ética intercultural, como procura deste espaço de compreensão *entre-culturas*, pressupõe uma opção pela discursividade, capaz de validar um procedimento definidor das regras, a partir de uma modalidade contextual. Porém, como questão central, essa concepção exige definir o tipo de regras nas quais se articula a linguagem moral e, de modo particular, discutir a respeito da possibilidade de um nível meta-ético que assegure sua universalidade. Em outras palavras, a ética intercultural se gesta a partir de uma compreensão do contexto como instância dinamizadora de valores e normas, que podem universalizar-se, porém sempre mantendo um vínculo com suas origens fracionadas. Que tipos de universalidades se articulam a partir de que racionalidades? O aspecto relativo a essa questão determinante será explicitado a partir do modelo da tradução, aspecto que será tratado no capítulo final.

71 HABERMAS, 2000, p. 170.

CAPÍTULO II

BASES HERMENÊUTICAS PARA UMA ÉTICA INTERCULTURAL

O segundo capítulo pretende esclarecer o significado de uma hermenêutica dos discursos morais, tendo em vista os avanços das correntes éticas da discussão, da ética fenomenológica e de outras formas de reconstrução das morais históricas. Com isso, deseja-se explicitar o modo de funcionamento dos registros discursivos associados especificamente aos registros narrativos e interpretativos inerentes aos contextos culturais.

O problema dos registros discursivos requer um aprofundamento de parte do debate em torno da modernidade. Teoricamente, o projeto modernizador e racionalizador não é algo esmorecido entre os pensadores latino-americanos. Os enfoques vigentes concluem que a análise da modernidade está longe de encontrar consenso entre opiniões inconciliáveis. Provavelmente, o tipo de unanimidade, outorgada por diversos teóricos, diz respeito à relevância às formas através das quais ele assume o sentido, o valor e a dignidade do outro. Há de se reconhecer que ela tem sido uma parte relevante da história latino-americana. Pensadores como Todorov e Dussel, a consideram formando parte desde a invasão, pelos impérios europeus, da América; para outros, como é o caso de Roig, a origem da modernidade pode ser situada no século XVIII, com a incorporação dos grandes ideais ilustrados e o surgimento do indivíduo. Kusch e Morandé apresentam considerações tão diferentes, que tendem a visualizar, na modernidade racionalista, um projeto acima de tudo imposto pelas elites ilustradas, sem responder às grandes expectativas identitárias dos povos latino americanos.

Esse debate salienta também a questão do *ethos* cultural, pois se relaciona estreitamente às teorias identitárias em torno das raízes próprias e da crítica aos processos de transformação coloniais vinculados à imitação inautêntica de outras culturas, consideradas superiores. Da mesma forma, é necessário mostrar o vínculo mítico-sapiencial e cúltico das demais culturas indígenas, afro-americanas e populares. Inclusive, a própria noção de *ethos* será objeto de análise de modo diferenciado pelos autores. Nesse sentido, cabe frisar apenas que, em grego, ela remetia a significados concernentes à *morada*, o *lugar em que se habita*. Por *ethos cultural*, buscar-se-á precisar os elementos ou traços simbólicos, narrativos e interpretativos que configuram um mundo de vida.

É nosso interesse mostrar que a hermenêutica latino-americana desenvolveu análises específicas, permitindo aventar, de forma incontínente, em uma teoria hermenêutica da identidade narrativa, que permitiria entender as questões morais. Nesses exercícios, visualiza-se um denominador comum, através da configuração de um pensar enraizado nas tradições e mitos indígenas e, ao mesmo tempo, numa reconstrução crítica que articula explicação e compreensão para dar conta das transformações históricas da normatividade cultural e, ainda, capaz de assegurar a reflexividade e a crítica operante no seio das culturas humanas.

A idéia de uma normatividade dinâmica, associada aos contextos, representa, na América Latina, uma reformulação ética do conflito teórico entre tradição e modernidade. Nesse plano específico, argumentar-se-á no sentido de que o conceito de modernidade, que entra em jogo, pressupõe a visão ético-política em torno do sentido das tradições e do *ethos* de uma comunidade. A modernidade que se vive, em geral, nas atuais sociedades contemporâneas européias, norte-americanas e latino-americanas, implica em uma ruptura com os ideais do bem e, ao mesmo tempo, a afirmação do que é devido para cada um dos cidadãos. Isso significa que o problema axiológico e deontológico da modernidade e da identidade latino-americana se relacionam com a problemática da ética intercultural, tal como foi concebida anteriormente. Trata-se de demonstrar os modos particulares de criação valorativa no interior da *outra* modernidade, de seus processos de reinterpretação e modificações dos modos de argumentar a respeito dos valores e normas veiculados pela modernidade européia.

Identidade e Modernidade

A discussão ética sobre valores e normas poderia ser entendida, de forma esquemática usual, entre dois pólos permanentes, aspecto bem trabalhado no horizonte da história das idéias latino-americanas, acrescentando um terceiro esboço em gestação. Esses três modos de aproximar-se à identidade cultural fomentam, de certo modo, o tipo de análise ético contextual, aspecto a ser desenvolvido neste livro sobre Ética Intercultural. Segundo Devés, o pensamento latino-americano oscilou entre duas posições, ou seja, a busca de modernização e o reforço à identidade.⁷² Essa tensão oscilante de nosso pensamento a respeito do agir, leva-nos a presumir que existem três modalidades possíveis para entender este vínculo entre universalismo e contextualismo:

* Nas posições modernas, verifica-se a idéia de universalidade da vida social, pelo qual, na América Latina, não existe nenhuma especificidade social e cultural que

72 Eduardo DEVES, 2000, p. 15.

lhe permita distinguir-se de outras regiões socioculturais. Todo recurso que procura identificar um *ethos* específico, será estigmatizado como particularismo ou telurismo;

* As tentativas identitárias desenvolvem uma idéia substantiva do contexto, na tentativa de destacar o particular e o específico. Ao afirmar a existência de uma identidade própria do *ethos* latino-americano como tal, salienta-se que a América Latina poderia distinguir-se de outros contextos socioculturais a partir dos valores e normas de seu próprio *ethos*, sem assumir os valores e normas de outros povos, o que seria qualificado de inautenticidade ou imitação.

* Uma terceira alternativa emergente, de modo especial, nas últimas décadas, diagnostica a fragmentação das sociedades nacionais e das identidades culturais latino-americanas, conduzindo a formas *híbridas* de identidade, que reconstróem os valores e as normas interagindo com a próspera e mediática modernidade.

A Ética Intercultural analisa essas três formas de conceber a relação entre modernidade e identidade. Todas elas configuram o perfil intercultural da questão da autenticidade, nesse caso, não do pensamento ou da cultura, mas dos valores assumidos em nossos estilos de vida. Esses modos de entender a identidade são inerentes ao discurso moral, contextualizado histórico-culturalmente.

A questão ética herda o fato de que a discussão da modernidade não se relaciona apenas com a legitimidade do empreendimento conquistador, mas, de modo especial, vincula-se ao tipo de consciência fragmentada, na qual o sujeito latino-americano foi forjado, particularmente o próprio discurso mestiço. Zea recorda os casos de Bolívar e Sarmiento, que se perguntavam acerca da unidade da sociedade americana, construída de forma assimétrica.⁷³ Esses discursos e categorias continuam fecundando, até nossos dias, propostas de transformações valorativas e normativas das sociedades nacionais. Estas sociedades nacionais nascentes, já nos primeiros processos independentistas de quase dois séculos, conformaram as novas identidades de acordo com os parâmetros históricos dos princípios do século XIX. Todavia, elas não conseguiram articular projetos comuns que assumissem os interesses da totalidade das populações que aglutinavam os nascentes Estados.

No entanto, é historicamente sabido que, nessas sociedades nacionais, apesar dos múltiplos esforços por construir sociedades mais integradas a valores e normas comuns, os Estados seguem conservando, até o dia de hoje, vários tipos de exclusão e enormes desigualdades econômicas. São enormes contingentes de grupos humanos,

73 ZEA, 1990, p. 111.

favorecidos de tempos em tempos, na busca de transformações polarizadas violentas, como testemunham as lutas sociais e políticas destes povos. Sem lugar a dúvidas, ao analisar os múltiplos contextos desta América mestiça, negra e indígena, o diagnóstico histórico é muito mais complexo, o que permitiria dar conta de uma compreensão crítica das múltiplas formas de construção valorativa e normativa. Embora essa tese não seja plenamente compartilhada pelos estudiosos, é possível encontrar um elemento transversal comum, ou seja, um ponto de partida dessa confrontação: trata-se da constatação da pobreza, da desigualdade e da exclusão que caracterizam estas sociedades.

Sem mais delonga, evidencia-se uma primeira questão filosófica, relevante nos pensadores latino-americanos, que chamam a atenção a respeito dos processos históricos e das lógicas de exclusão e de negação dos outros. Frente à proposta de uma comunidade ideal de comunicação, pressuposta pela ética da discussão, propõe-se, de forma imediata, uma referência às comunidades reais de vida, as quais se deparam com as dificuldades em assumir tais dificuldades. São sociedades nas quais coexiste uma multiplicidade de bens, que se enfrentam no seio das modernidades latino-americanas. Nesse sentido, é possível perceber que a perspectiva idealizadora de uma comunidade de discussão apresentará um forte rechaço, pois a suspeita é de que o modelo de condições ideais não responde às especificidades históricas dos povos. A comunidade histórica se caracteriza pela frequência da hegemonia fática de uns sobre outros, onde prima a efetiva assimetria, constatada em diferentes épocas, nas quais as condições reais para o diálogo são quase inexistentes. Há, nisso, uma disjuntiva: ou, às vezes, isso se transforma em um “diálogo de surdos”, onde cada interlocutor fala de si mesmo; ou, então, às vezes, se manipulam regras e sistemas discursivos estratégicos, que procuram reduzir as diferenças de acordo com os interesses dos poderosos.

Essas características históricas comuns das sociedades latino-americanas – construídas na hegemonia colonial, na superioridade de outros interesses ou, atualmente, na fragmentação de uma cultura cosmopolita – conduzem, então, a uma disjuntiva principal em torno das dificuldades do diálogo como condição de validação das normativas exigidas pela modernidade.

Em todos os pensadores latino-americanos estudados, verifica-se que a idéia do diálogo racional não ocorre historicamente, pois existe, em nossas sociedades, a falta permanente de relações simétricas. Trata-se de uma perda da relevância da organização e do uso puramente estratégico, introduzido nos interstícios de quase todos os sistemas culturais, religiosos, políticos e econômicos. Eles exigem, inevitavelmente, uma proposta que promova as formas de construir as condições de realização de um projeto social mais autêntico e mais justo.

A idéia é salientar, a esta altura, que a forma de compreender a história dos povos latino-americanos caracterizada, de modo geral, por processos de dominação estrutural e, em particular, pela maneira de intervir sobre a forma impostora, define, frequentemente, as divergências na hora de elaborar os modelos teóricos da ética. A tentativa de dar primazia à lógica da negação e de exclusão, que perpassa a diversidade cultural latino-americana, foi o que alguns autores procuraram transformar em tema como sendo a “lógica da negação do outro”. Como é possível afirmar um *ethos* comum, um nós que permita articular os dissensos internos? Na direção oposta, ao destacar a forma particular de estabelecer uma síntese cultural, amém nos deparamos com um núcleo valorativo que permite manter a autenticidade muito além das traições das elites.

As divergências e fissuras, expressivas para entender o *ethos* e relevantes para esse projeto de ética intercultural, são, essencialmente, de tipo teórico. Elas apontam, fundamentalmente, ao modo de compreender o caráter crítico da eticidade presente no *ethos* latino-americano. São maneiras de explicitar normas que respondam aos desafios da dominação e da opressão crônicas. Elas representam também as diversas formas de justificar ou de fundamentar princípios que dão continuidade aos programas teóricos de dedução de normas e, com certeza, uma definição do que significa uma razão prática capaz de permitir a interação com *as razões dos outros*. Em síntese, nesse plano teórico, nos encontramos em um terreno perspicaz de evidente reconstrução filosófica de duas colocações: uma de caráter histórico-hermenêutico; outra de tipo crítico, aberta e em tensão com a perspectiva pragmática.

Dentro da perspectiva histórico-hermenêutica, caberia diferenciar os tipos de colocações que, mantendo o esforço por precisar o *ethos* latino-americano, têm claras diferenças teóricas e terminológicas, que poderia ser esquematizada em dois tipos de hermenêutica. Há um delineamento hermenêutico, particularmente baseado nas tradições simbólico-religiosas das comunidades humanas; e existe outro, vinculado às tradições de luta dos movimentos e sujeitos históricos, que caracterizam a história latino-americana.

1. A contribuição de R. Kusch a uma ética intercultural

A questão das bases hermenêuticas da ética na América Latina não é simples. Na verdade, parece que elas podem ser explicadas a partir de uma ampla gama de estudos culturais, realizados para dar conta das diversas formas do viver e do conviver nos países latino-americanos. Em particular, caberia destacar a colaboração de antropólogos e filósofos ao esboço teórico da interculturalidade. Eles têm procurado reconstruir um *ethos* cultural, seguindo as tradições míticas ainda presentes nos povos indígenas e a

dinâmica cultural nas comunidades humanas que resistem à urbanização e, ainda, as diversas formas de modernização homogeneizante. Esse é o modo como a hermenêutica intercultural, no seu marco ético, pode ser vinculada, de forma teórica, com as perspectivas elaboradas por pensadores latino-americanos. Na continuação, destacar-se-á a colaboração significativa de R. Kusch sobre o pensamento indígena e popular na América. Suas teses têm sido, freqüentemente, explicitadas a partir do ponto de vista de seu enfoque geocultural, questionador do moderno e ocidental modo de vida. No entanto, não houve visualização da colaboração kuschiana à análise de uma *eticidade cultural* e de uma ética contextual. Kusch se pergunta: “É possível destruir a eticidade específica de um povo para, então, criar uma sociedade sem ética?”⁷⁴

A partir dessa questão inicial, desejamos oferecer algumas de suas colaborações teóricas a uma ética intercultural – que nos parecem significativas para esta parte deste livro. Elas devem permitir dar conta de uma sabedoria e de uma modalidade contextual inerente a uma eticidade aberta ao universal. Para Kusch,

a consistência de minha vida não se situa apenas na parte de minha entidade, que emerge do chão, procurado no ‘universal’, mas também, e necessariamente, no que está submerso no solo [...]. O problema cultural propriamente dito consistirá em conciliar os dois aspectos, ou seja, em encontrar o símbolo que reúna os dois aspectos.⁷⁵

Essa proposição remete ao símbolo do viver e da vida, aspecto que será analisado a seguir.⁷⁶

Os textos de Kusch apresentam uma enorme quantidade de referências diversas aos processos dos modos de vida identificados na América Latina e dos quais se pretende especificar os traços que permitem fixar o sentido do seu *ethos* de América. No entanto, em um de seus primeiros livros, *América Profunda*, ele apresenta a intuição central da sabedoria como saber de vida, que seria a conjunção dos dois pólos de sua visão ético-cultural: “Um, que chamo o ser, o ser alguém, que descubro na atividade burguesa da Europa do século XVI; e o outro, o estar, o estar aqui, que considero como uma modalidade profunda da cultura pré-colombina.”⁷⁷ Essa contraposição entre ser e estar, que continua ao longo de toda a sua obra, com modulações e enriquecimentos, oferece uma visão da eticidade cultural baseada não apenas no encontro e no desen-

74 KUSCH, 1976, p. 118.

75 KUSCH, 1976, p. 115; Cf. também p. 145 e KUSCH, 1978, p. 103.

76 KUSCH, 1978, p. 122-125.

77 KUSCH, 1962, p. 07.

contro cultural, tal como se poderia encontrar na síntese de formas culturais mestiças. Trata-se do predomínio de um tipo de solução ao fato de viver, expresso na categoria da *ira* como abertura ou fechamento à sacralidade da vida. Para Kusch, a vida humana na América não pode ser esclarecida aludindo à chamada *ira do homem*, que busca controlar, na lógica dos conquistadores e dos mercadores, a produção econômica em cidades cada vez mais ordenadas e abertas a um futuro regulamentado. Ele pretende salientar, de modo especial, a vida inerente aos modos anônimos e populares de vida, ou seja, aos estilos de vida indígenas e campesinas – especialmente aqueles por ele estudados, em seu peregrinar pelo Altiplano – que abrem suas vidas à *ira de Deus*, a saber, de uma ordem abissal e insondável.⁷⁸ Nela, não podemos controlar nada, motivo pelo qual devemos aceitar a precariedade do próprio existir humano, onde a vida e a morte, a ordem e o caos não se anulam: “Tudo o que façamos, é frágil e apresenta a fragilidade que lhe confere o âmbito de morte que o rodeia, como se a possibilidade do extermínio fora iminente.”⁷⁹ Em outras palavras mais explícitas, quando ele faz referência ao sentido da lei, enuncia: “Uma lei moral é apenas conjuração do caos, mas não a sua destruição.”⁸⁰ Através dele, neste plano da sacralidade, não haveria como afirmar a possibilidade da ética a partir do mero estar.⁸¹

A questão central do viver é decorrente do ético-cultural: “A cultura é simplesmente permeada pelo viver, entendida como universo simbólico, que serve para encontrar o amparo. Por isso, é ético e não gnoseológico.”⁸² Nesse horizonte, o viver dos povos indígenas da América deve ser entendido como aquele que se joga no estar e no ser. Dessa forma, o “viver consiste, então, em manter o equilíbrio entre ordem e caos, a causa da transitoriedade de todas as coisas.”⁸³ No mesmo sentido, Estermann assinala:

A ordem moral, como um sistema de relações recíprocas, corresponde ao ordenamento cósmico como um sistema de relações complementares e correspondentes. Portanto, a ética andina não é tanto uma reflexão sobre a normatividade do comportamento humano, mas a respeito de seu ‘estar’ dentro do todo holístico do cosmos.⁸⁴

Esse esforço, por valorizar o estar dos modos de vida indígenas, apresenta-se, de forma paralela, à crítica do cidadão ou imigrante ocidental, cujos modos de vida se

78 KUSCH, 1978, p. 47.

79 KUSCH, 1962, p. 209.

80 KUSCH, 1962, p. 175 e p. 217.

81 KUSCH, 1978, p. 92.

82 KUSCH, 1976, p. 151.

83 KUSCH, 1962, p. 176.

84 ESTERMANN, 1998, p. 226.

renovam permanentemente, sendo impermeáveis ao estilo de vida profunda do índio. Para Kusch, “o imprescindível está em saber que o americano, em nenhum momento, considera que o caos, a morte ou o diabo, podem ser totalmente extirpados. Somente o imigrante ou o cidadão crêem que podem fazê-lo.”⁸⁵ A questão intercultural primordial está em entender estas formas de vida não a partir da oposição de seus pensamentos, mas como busca de um conviver no “vazio intercultural.”⁸⁶

A crítica de Kusch, contra o predomínio da visão mercantil ocidental e da modernidade na América, é bastante radical, pois, ao substituir *ira de Deus* pela *ira do homem*, ela simplesmente “escamoteia a possibilidade de uma sabedoria.”⁸⁷ A esse respeito, ele afirma enfaticamente: “Nisso consiste a cultura moderna, e também sua civilização: trata-se da simples tradução da vida à mecânica.”⁸⁸ Nesse caso, a moral predominante é a das elites urbanas, para as quais, a questão principal é chegar a “ser alguém que seja inteligente e que arrebatava a cidade como centro”.⁸⁹

A posição de Kusch frente à modernidade, que aduz *objetos*, pode ser analisada a partir da subjetividade inerente a um dizer mítico, que jamais se reduz à linguagem, podendo ser mostrado como parte dele. A perspectiva de Kusch, sobre a eticidade e sua crítica à moral moderna do trabalho, permanece em evidência no esforço por descobrir e evidenciar as possibilidades e limites da linguagem para compreender a questão essencial da cultura americana, de modo especial na distinção entre o ser e o estar, já destacado anteriormente.⁹⁰ Para poder dar conta do homem americano, deve-se “recuperar a fala original, anterior a qualquer idioma que sirva de comunicação.”⁹¹ Por certo, “não é em vão que o pensamento popular prefere o gesto à palavra.”⁹²

Nestas suas análises, a maior parte delas fruto de seus trabalhos de campo, é possível contatar uma preocupação relevante no estudo dos mitos indígenas do Altiplano. Kusch vai rastreando as distinções peculiares das línguas indígenas e as narrativas populares dos camponeses, as quais questionam a ética da cidade e do burguês. A esse respeito, há uma manifestação salientando o sentido de que todo “mito é amoral, porque

85 KUSCH, 1962, p. 212.

86 KUSCH, 1978, p. 87-88.

87 KUSCH, 1962, p. 120.

88 KUSCH, 1962, p. 127.

89 KUSCH, 1962, p. 123.

90 Cf. PAGANO, 1999, p. 67.

91 KUSCH, 1976, p. 147, ver capítulo “Cultura y Lengua”, p. 106 ss. Nesse ponto, ele segue, em boa parte, a tese de Ricoeur, de que o essencial da linguagem vai além do que se encerra nos signos: “O dizer não aponta, então, para a palavra, mas se dá antes, como deseja Heidegger, na articulação do significado.” KUSCH, 1978, p. 20.

92 KUSCH, 1978, p. 79.

se fosse pelo mito, ele não impediria o delito da referência. O mito libera o arraigo da palavra, no sentido de que a palavra não alcança suas raízes como tal, mas o contrário, porque perde seu significado e é puro significante.”⁹³

A partir dessa linguagem narrativa, podemos questionar a ética regulamentada que rege a vida cidadã. Ela não é outra senão a moral do trabalho, que permite acumular objetos. Kusch a categoriza como a moral da exploração cidadã, individual e ordenada, no “pátio dos objetos”. Na verdade, o “espaço dos objetos serve precisamente para consolidar a vida como coisa, para convertê-la em uma máquina de prazer.”⁹⁴ Nele, predominam as relações cidadãs em detrimento das relações comunitárias. A eticidade cultural, descobertas pelo autor, através do exame cuidadoso do sentido profundo dos mitos, não se vincula com a ética das normas cidadãs universais. Por isso, a vida prática e cotidiana das comunidades humanas não estabelece ligações com os valores absolutos, mas com os relativos. Por essa razão, não há “valores absolutos, mas valores relativos, os quais dependem do organismo animal, dentro do qual se ajustam. A comunidade responde por uma justiça vital, que restabelece a vitalidade, mas nunca os direitos de cada homem.”⁹⁵

Essa tendência, presente em nossos países, explica a relevância do liberalismo político:

O tema era de que nossa classe média seguisse a onda da dinâmica social ocidental, baseada no indivíduo como fundamento da sociedade, abandonando a doutrina da economia da indigência [...], na vigorosa convicção de que a espécie humana alcançaria, com o liberalismo, sua salvação final.⁹⁶

Essa é a chave que lhe permite mostrar as diferenças entre as classes médias peruanas e bolivianas e os estilos de vida indígenas. Sem dúvidas, “um dos motivos mais profundos, que afastam a classe média boliviana e peruana da indígena, está no fato de que aquela controla os pontos contrários a este. Ela contrapõe a comunidade, o individualismo, o domicílio, a solidão e a irracionalidade à racionalidade.”⁹⁷ Trata-se da alienação de sua classe média intelectual e dos critérios por ela utilizados, no sentido de dar proeminência à questão do mero agir. Para Kusch, “o compromisso é uma saída de o simples encontrar-se no âmbito dos objetos que se possui e como o possuir ocorre em um âmbito visual, contradizendo com o que existe de profundo nessa consciência de estar, com esse afã de plenitude, que lhe é implícito.”⁹⁸

93 KUSCH, 1978, p. 47.

94 KUSCH, 1962, p. 208.

95 KUSCH, 1962, p. 197.

96 KUSCH, 1962, p. 163.

97 KUSCH, 1977, p. 176.

98 KUSCH, 1977, p. 255.

Esse modo de pensar intercultural de Kusch será retomado mais adiante. A esta altura, nos limitamos, em primeiro lugar, a esclarecer que sua proposta permite refletir sobre a problemática intercultural da eticidade cultural a partir dos modos de vidas tradicionais que existiram e existem nas sociedades latino-americanas. Além disso, a intenção é mostrar que a questão da ética intercultural não pode ser proposta sem considerar esta eticidade constituinte de nossos contextos culturais. Por fim, desejamos indicar que o saber-viver não pode ser desvinculado do exercício de compreensão das formas de interação que marcaram estes pluriformes modos de ser americanos. Isso nos reporta à temática a qual iremos trabalhar mais adiante, isto é, à questão do diálogo no horizonte da categoria de um vazio *intercultural*.

2. Ethos, cultura e modernização em P. Morandé

As contribuições realizadas por Kusch ao saber e ao saber viver popular, demarcou um debate que não termina. Além das considerações críticas, realizadas por aqueles que compartilham sua forma padrão de análise cultural, como a perspectiva de seus críticos, que deveras questionaram algumas eventuais conseqüências filosóficas do pensar intercultural do viver.⁹⁹

Diante disso, gostaríamos de mostrar algumas transformações teóricas deste tipo de reflexão da cultura e da sacralidade presente no mundo popular, apelidado de ‘culturalista’ por parte de seus críticos. O sociólogo chileno P. Morandé, em sua reconhecida obra, elaborou uma teoria do sacrifício dos valores desde a perspectiva das ciências sociais. Trata-se de uma tipificação científica de uma hermenêutica da cultura, considerando que ela pode ser justificada a partir das ciências sociais. Ela seria a única forma de conceituar a crítica latino-americana da racionalidade instrumental, predominante na modernidade das sociedades latino-americanas, de forma particular, sob a supremacia do modelo do mercado. A questão cultural ganha significado no momento de entender os vínculos entre universalidade e particularidade e, de modo especial, para delinear o problema da identidade do ethos. Para o autor, “o conceito de cultura representa a única passagem para passar do universalismo ao particularismo, não apenas da situação ‘latino-americana’, mas e o que é ainda mais importante, da ‘identidade’ latino-americana.”¹⁰⁰

99 A síntese dessas críticas está agrupada sob o título: “Los buscadores del ‘color local’ y nuestro etnocentrismo”, em ROIG, 1993, p. 146-149.

100 Morandé, 1984, p. 11. Uma crítica deste conceito de identidade cultural pode ser encontrada em LARRAÍN, 1996, de modo especial os capítulos V e VI.

Para Morandé, existe um estreito vínculo nas relações entre cultura e modernização, pois não é possível resolver o paradigma da modernidade e nem da modernização, sem aproximar-se da análise hermenêutica do *ethos* latino-americano.

Segundo Morandé, é preciso considerar o lugar dos valores na vida social, de forma específica a partir dos valores constituídos na grande primeira síntese cultural, operada graças ao catolicismo do século XVII. Segundo o autor, o *ethos* latino-americano pode ser caracterizado pela presença permanente dos valores do cristianismo, que foram protegidos pelas massas populares, que se negaram a modernizar-se. Nesse sentido, Morandé analisa a identidade cultural a partir da experiência histórica fundante (o barroco) e da base religiosa majoritária (a católica). Ele não define o *ethos* por meio das relações de dominação cultural, mas através da idéia de uma síntese cultural.

Para o sociólogo, não é possível estabelecer um vínculo satisfatório entre as formas produtivas e os valores sem assumir as tradições culturais presentes nos povos latino-americanos. Por isso, seus problemas não são resolvíveis nem no terreno da economia e nem da política, porque a identidade é representada no terreno da síntese cultural, tal como ela se expressa na religiosidade popular, de base oral e cùltica e não, como no cristianismo, que valoriza a palavra. Foi principalmente o cristianismo reformado o primeiro a se secularizar-se. Nesse sentido, existe uma crítica mancomunada com Kusch contra o cristianismo dos reformadores, que insistem em ‘ser alguém’, e o da ilustração, por insistir na compreensão ética do cristianismo.¹⁰¹

Essa perspectiva irrompe diversas interrogações, tanto em relação à subordinação da moralidade à funcionalidade econômica, como ocorreu durante o último período das propostas desenvolvimentistas, e, recentemente, com o neoliberalismo. A pergunta de Morandé é a seguinte: “a modernização deve sacrificar a tradição cultural nacional, regional ou local, ou a preservação da cultura deve, por sua vez, sacrificar o indubitável maior bem-estar que a modernização tornou possível?” Ele mesmo responde a interrogação dizendo: “Certamente, ninguém elegeria racionalmente uma das duas alternativas mencionadas na pergunta, sacrificando a outra. A questão que está por detrás da contra-posição é como harmonizar ambos os aspectos.”¹⁰² Essa idéia é sugestiva enquanto a ética não estabelece disjunções no interior de uma comunidade econômica e de vida, mas evidencia sua articulação, em outras palavras, a subordinação de um aspecto ao outro.

A tentativa de Morandé seria “tratar de fazer comensurável a modernidade [...] e a identidade cultural. Dessa maneira, o perigo que a modernidade representa para a

101 Cf. KUSCH, 1962, p. 124.

102 MORANDÉ, 1996, p. 97.

identidade cultural é similar ao fato de seguir padrões de uma modernidade que não seja a nossa. Caso contrário, é possível pensar no desenvolvimento de nossos países.”¹⁰³ A questão central dessa hermenêutica das tradições consiste em demonstrar como este *ethos* barroco, católico e mestiço se fundiu em nossos povos, estabelecendo continuidades e elementos comuns relacionados ao nosso particular sincretismo cultural. De modo particular, este *ethos* se encontraria na pertinência da religiosidade popular latino-americana. Este *ethos* que, em geral, foi desconhecido pelas elites progressistas, que tentaram mudá-lo, forçando seu núcleo sacral identitário. Neste caso nos deparamos – ao recordar o que já foi anteriormente indicado por Kusch – diante de uma determinada eticidade, que reabilita a tradição cultural. Ela mostraria as permanentes resistências dos povos aos processos de homogeneização racionalistas construídos pelas elites, na medida em que não respondem a esta síntese cultural, a qual seria o *ethos* específico da América Latina. Em vista disso, desponta uma crítica radical à secularização protestante, à Ilustração e aos projetos históricos iluministas, positivistas, liberais e modernizadores.

Essa discussão sobre a modernização e a identidade cultural em países especificamente marcados pela modernidade, converte-se em relevante para este exercício da ética intercultural. De fato, através da tese de Morandé, que denominaria de *compreensivista*, é possível articular, a partir das ciências sociais, uma crítica epistemológica ao racionalismo e ao cientificismo, predominantes nos estudos culturais da identidade e cuja pretensão era justificar, a partir dessa racionalidade, a mudança social. A proposição apresenta também outro ângulo, referendando uma série de trabalhos realizados em outros países, a respeito da valorização da sacralidade para entender a vida humana. A tese sociológica em torno da religiosidade popular pode aproximar-se às teorias filosóficas que reconstruíram um *ethos* cultural com base no pensamento e nas tradições indígenas. Nesse aspecto, a hermenêutica da tradição barroca pode vincular-se teoricamente não somente com Kusch, mas também com os autores que definiram a identidade cultural americana através da síntese cultural do barroco e da mestiçagem.

A partir do que já foi salientado, é preciso apontar, todavia, algumas diferenças no terreno do vínculo entre a eticidade e a sacralidade, as quais tornariam problemático o diálogo entre Kusch e Morandé em relação à eticidade cultural e à moralidade no marco de uma síntese do barroco. Nesse sentido, é imprescindível reconhecer que, entre a perspectiva intercultural de Kusch e a posição valorativa que sintetiza o *ethos* cultural barroco, existem significativas distâncias. Em particular, a lonjura concerne à relevância *moral* do Deus cristão que, para Kusch, é claramente um deus do Conquistador,¹⁰⁴ e de uma interpretação do fundador do cristianismo, entendido como criador de *uma ética*

103 ANTEZANA, 1997, p. 42.

104 KUSCH, 1962, p. 108.

cidadã, da mesma maneira que Buda e Confúcio.¹⁰⁵ Assim serão entendidos os reformadores, cuja moral dos protestantes foi, antes de qualquer outra coisa, “um estatuto para o bom cidadão.”¹⁰⁶ Nesse plano, Kusch insistiria em que, entre os cristãos, a ênfase da palavra já segue na direção de uma ética secularizada.

No caso do pensamento de Morandé, é evidente sua preocupação em adentrar-se, desde os seus estudos iniciais, em uma sociologia da religião, voltada a distinguir, na particular ‘síntese cultural’ latino-americana, as duas forças que intervieram: uma religião da palavra, o cristianismo, e uma religião de tipo cultural, presente nas religiões indígenas e africanas. No marco dessa visão histórica do encontro entre religiões, evidencia-se a distinção entre oralidade e escritura. À diferença das religiões cúlticas, nas quais “o ritual é a verificação da ordem mitológica do mundo natural e social [...], o mito representa a mesma ordem do universo.”¹⁰⁷ Ao contrário, o cristianismo é uma religião da palavra que “constituindo o papel do ‘verbo divino’ revelado pela razão humana, transforma o conteúdo da revelação em valores sociais e a prática religiosa em uma ética social e individual.”¹⁰⁸

A tese de Morandé evidencia uma enorme ênfase ao momento cúltico, sem destacar suficientemente a articulação dos registros discursivos presentes nas religiões indígenas. Para ele,

nem todas as religiões seguiram o caminho de construir sistemas compreensivos de reflexão, capazes de traduzir ao nível lingüístico – tanto no nível do teólogo como no âmbito da linguagem cotidiana do crente – as principais características da linguagem religiosa e os modos de nela participar.¹⁰⁹

Em outros textos mais recentes, o autor reflete sempre a análise da linguagem a partir de uma compreensão ontológica da cultura humana. Assim,

a continuidade entre a compreensão pré-categorial e analógica do símbolo e a compreensão categorial e reflexiva da linguagem é uma dimensão fundamental de qualquer cultura [...] Ela está na base também da formação

105 KUSCH, 1962, p. 109.

106 KUSCH, 1962, p. 124 e também em KUSCH, 1978, p. 142.

107 MORANDÉ, 1980, p. 19.

108 MORANDÉ, 1980, p. 22 ss. Nele, é possível compreender a forma de entender a consciência: “a culpa nasce justamente pela mediatização da palavra, pois ela se fundamenta em uma ética da introversão do sacrifício e não no próprio sacrifício”, 1980, p. 42.

109 Morandé, 1980, p. 14.

das pautas de valor e das virtudes morais, dando origem a aquele *ethos* compartilhado, que torna a convivência humana possível.¹¹⁰

O epítome disso nos leva a confrontar tais teses com as de Kusch. A perspectiva intercultural indagaria o âmbito moral aprisionado ao terreno de uma fé expressa como moral, sobretudo definida através da lógica da instituição religiosa, aspecto que, na modernidade, é reforçado com a lógica da cidade e do esforço individual. Daí, sua crítica radical à moral cidadã e burguesa do protestantismo, estribada sobre os objetos. Contudo, qualquer “moral reprime, porque separa a vida boa da má.”¹¹¹ Mesmo assim, o âmbito moral é útil à moral burguesa dos mercadores e do mecanicismo. Conforme Kusch, “moral e máquina – os puritanos associavam moral e trabalho – eram, desta maneira, correlativas.”¹¹² Nesse sentido, ele continua: “os objetos se comportam bem, porque nós perdemos o sentido da boa conduta da cidade [...] Por isso, na sociedade civil ou cidadã – porque somente se dá em uma cidade – vive-se a liberdade simplesmente como direito de votar ou de comercializar, mas nunca como salvação interna.”¹¹³

No plano do debate teórico, temos em conta que as conseqüências da teoria da modernização de Morandé apresentam implicações filosóficas que não passam despercebidas, possibilitando esclarecer a relação entre a racionalidade comunicativa moderna e o *ethos* cultural latino-americano.¹¹⁴ Michelini, por exemplo, julga que a racionalidade moderna não se reduz a um determinado sistema, porque “no interior da racionalidade moderna, é possível efetuar uma diferenciação da própria razão e distinguir diferentes tipos de racionalidade. Além disso, a racionalidade moderna e seus princípios ideais envolvem também um arsenal de crítica social, de critérios e de princípios éticos irrenunciáveis.”¹¹⁵ Essa crítica da racionalidade moderna requer uma análise do que se denomina *logos*, aspecto a ser considerado mais adiante, no momento em que se analisará os diferentes *logos* presentes no diálogo intercultural.

Antes de terminar esse ponto, é preciso destacar que Morandé desenvolve sua proposta sociológica também no terreno das implicações filosóficas do debate ético contemporâneo. Por exemplo, ele coloca em evidência a “dramaticidade do existir contin-

110 MORANDÉ, 1998, p. 11.

111 KUSCH, 1962, p. 125 e p. 171.

112 KUSCH, 1962, p. 125-126.

113 KUSCH, 1962, p. 127 e também KUSCH, 1978, p. 51.

114 Morandé indica que não se pode reduzir toda a linguagem ou a discursividade. Assim, “as ontologias da linguagem ou da comunicação não puderam transcender seu caráter abstrato e especulativo, posto que devem partir da base de que existem pessoas que se comunicam.” MORANDÉ, 1998, p. 49.

115 MICHELINI, 2003, p. 192.

gente e limitado”; a construção “das pautas de valor e das virtudes morais em um *ethos* compartilhado;”¹¹⁶ a relação entre comunidade de pertença e a liberdade individual;¹¹⁷ a origem ontogenética do ser humano e seu vínculo com a ontogênese cultural.¹¹⁸ Dessa maneira, a crítica à racionalidade funcional e a questão sociológica dos valores, suscitada pela teoria da modernização, é a abertura para introduzir-se na compreensão dos debates no interior de uma sociedade policêntrica. Nesse sentido, seus trabalhos posteriores representam uma contribuição a uma hermenêutica do *ethos*, aceitando que a proposta deve admitir observações críticas a partir de uma racionalidade discursiva. Na verdade, a definição do *ethos* como morada remete a uma eticidade baseada em uma determinada etapa histórico-cultural, a qual não pode ser justificada como uma expressão de uma *auténtica universalidade*.¹¹⁹

A bem da verdade, devemos reconhecer que existem diferenças entre a perspectiva valorativa que encerra o *ethos* cultural barroco – entendido ao modo de Morandé – e o *ethos* do estar de uma América indígena. São diferenças metodológicas e ontológicas, que não podem ser tratadas de soslaio. Todavia, as duas perspectivas evidenciam a possibilidade de assumir a relação entre o particular e o universal, a qual passa pelo reconhecimento do contexto cultural das comunidades de vida. Em outras palavras, o reconhecimento do que somos passa pela recuperação dos valores da cultura indígena e popular, os quais foram depreciados pelas elites modernizadoras. A eticidade do povo latino-americano não exige, de modo algum, a mediação crítica de uma racionalidade científica forasteira, mas simplesmente a assunção do que é abissalmente popular e resiste ao racional.

Sem sombra de dúvidas, as idéias que valorizam as mitologias indígenas e a religiosidade popular foram criticadas pelos núcleos intelectuais e pelas elites políticas latino-americanas. No fundo, há uma crítica direta ao modo de como as ciências sociais e os modelos políticos e econômicos foram gestados. Muitas vezes, eles deram as costas às necessidades vitais e aos imaginários culturais dos povos latino-americanos e às eticidades de suas comunidades de vida. Por isso, não é de estranhar que as observações críticas tenham florescido nos meios intelectuais do desenvolvimentismo progressista. Elas podem ser encontradas nas propostas de ambos os autores. Trata-se da defesa de uma eticidade substantiva, cujas contribuições relevantes na análise contextual das narrativas míticas e dinâmicas de ritos, que ajustam afetivamente parte dos registros discursivos dos povos latino-americanos, não foram reconhecidas.

116 MORANDÉ, 1998, p. 11.

117 MORANDÉ, 1998, p. 23.

118 MORANDÉ, 1998, p. 42 ss.

119 MICHELINI, 2003, p. 193.

Da perspectiva dessa ética intercultural, parece que ambos os autores contribuíram para evidenciar a relevância dos contextos culturais, caracterizados por uma simbólica sacral. Eles contribuíram fecundamente no sentido de mostrar que o *ethos* das comunidades de vida não se reduz às propostas de imitação de outros estilos de vida. Para lembrar Rorty, poder-se-ia sinalizar que existe, nesses autores, um forte caráter contextual da eticidade humana, além da tentativa de esclarecer um ponto de vista *universalista*. Nessa direção, há um outro filósofo que desenvolveu uma teoria *crítica* dos valores e que permitiu aprofundar, a partir de um modelo das mediações, um tipo de universalidade que assume os traços do *ethos*.

3. Scannone: esboçando uma teoria dos valores e normas interpostos na cultura latino-americana

O filósofo argentino J. C. Scannone propõe, de certa forma, uma reflexão parecida aos dois autores anteriormente descritos. A respeito da obra de Kusch, há uma explícita apropriação das categorias fundamentais, como o *estar* e a *sabedoria popular*. Scannone as vincula a seu pensamento, juntamente com outras categorias elaboradas por Carlos Cullen, em torno de um nós comunitário, de um pensar simbólico e da valorização de uma racionalidade sapiencial.¹²⁰ Nesse sentido, a análise das teses do novo ponto de partida da filosofia latino-americana de Scannone – aqui trabalhadas sob a forma específica da questão da ética intercultural – são muito mais complexas, pois se trata de um pensar especulativo, que tenta estabelecer uma mediação entre a universalidade do pensar filosófico e a peculiaridade histórico-cultural da América Latina.

Em um de seus principais textos, Scannone introduz-nos à temática frisando que, para compreender estas aparentes contradições, é preciso acorrer à idéia central de mediação. Assim, “para compreendê-la, será chave a idéia (e a experiência) de mediação, entendida não como intermediária, nem como dialética, mas a partir do que chamaremos ‘analética’, na qual interagem a mediação simbólica, a analógica e a ética-histórica.”¹²¹ Não cabe entender a mediação como uma categoria que repele os conflitos reais da experiência histórica, pois faz alusão à possibilidade que irrompe um pensar da mediação simbólica capaz de articular as diferentes dimensões da realidade social, cultural, ética e histórica.¹²² Em tal caso, a mediação simbólica se consolida a partir das categorias de Levinas, que faz referência ao questionamento ético pelo outro,

120 Scannone faz referências explícitas ao texto “Fenomenologia da crise moral”. Sabedoria da experiência dos povos, de Carlos Cullen, Cf. SCANNONE, 1984, p. 61 ss.

121 Cf. SCANNONE, 1990, p. 203.

122 SCANNONE, 1990, p. 236.

integrando-o, todavia, à experiência latino-americana do pobre, ressaltado pela filosofia da libertação.¹²³

Nesse sentido, a categoria de *mediação* destaca nitidamente uma característica do estilo de um pensador que, além de manter-se no terreno da mera explicação abstrata das categorias filosóficas, propõe diversas mediações intelectuais que procuram dar conta do *pensado* no arraigamento da historicidade latino-americana. Desse modo, Scannone indagará sobre a ‘eticidade’, ‘sabedoria popular’ e ‘*ethos* cultural’, a fim de dar conta de um pensar ético arraigado e, conseqüentemente, especulativo. Para isso, o que já foi estudado dos dois autores anteriores nos ajudará, os quais estão, de certo modo, presentes em muitos de seus textos.

Em seu artigo ilustrativo para a problemática ética – *A mediação histórica dos valores*, divulgado em meio de uma década de governos autoritários – ele mostra que, os principais problemas éticos dos diferentes processos de modernização hegemônicos ocorridos nas sociedades latino-americanas, provêm de uma vontade de poder. Ela impõe lógicas a partir um *ethos* cultural da modernidade, sem responder ao sentido comunitário-sapiencial presente na história destes povos. Por isso, realizar uma *mediação* histórica dos valores suporia não apenas mostrar os valores implícitos nos projetos de modernidade, mas elaborar uma *crítica* que demonstre seu caráter inautêntico e ideológico. Tais projetos sociais não podem “alcançar com plenitude sociedades mais justas, mais humanas e melhor inspiradas no sentido cristão da vida.”¹²⁴ Essas idéias são adequadas para dar conta de uma filosofia *encarnada*, que procura responder às situações políticas e econômicas no horizonte de uma compreensão filosófica especulativa, levando-nos à análise do *ethos* cultural, a eticidade e a sabedoria popular.

Em termos mais filosóficos, a crítica que Scannone busca empreender, adjetivada de *ontológica*, dos projetos histórico-culturais que, na América Latina, tentaram se impor, não é somente a sistematização dos considerados inautênticos, para, logo após, propor uma busca de outras mudanças sociais, econômicas e políticas, baseadas em um núcleo ético-cultural. Por isso, a mediação dos valores não pode ser entendida somente como uma questão sócio-econômica, mas que faz alusão a um *húmus* histórico-cultural, tal como ele se manifesta nos povos latino-americanos desde seus princípios. Isso supõe, então, determinar um *lugar* a partir do qual é possível elaborar uma crítica, nunca aprisionada ao racionalismo iluminista, muito menos ao cientificismo.

123 SCANNONE, 1990, p. 89.

124 SCANONNE, 1990, p. 145.

Sem dúvidas, trata-se de uma crítica que possa brotar a partir do que ele designa com a expressão *ethos* cultural. Scannone a define do seguinte modo: “Por ‘*ethos* cultural’, entendo o modo particular de viver e habitar eticamente o mundo, possuidora de uma comunidade histórica enquanto tal, na sua história (um povo, uma família de povos, etc.).”¹²⁵ Para ele, essa noção de *ethos* articula não somente as estruturas econômicas, sociais e políticas da coexistência, pois se refere também a um núcleo ético-sapiencial dos princípios vividos e dos valores que os orientam. Através disso, é possível relacioná-lo ao “núcleo da cultura de um povo como sua sabedoria de vida.”¹²⁶ Esse núcleo é eminentemente ético, pois, parafraseando Ricoeur, “[...] ao falar do núcleo da cultura de um povo, se pode falar do núcleo ético-mítico que, enquanto for ético, implica em uma relação horizontal comunitária e intercomunitária; e no sentido vertical, com o Absoluto, que a fundamenta como relação ética.”¹²⁷

A tese fundamental de Scannone salienta que a mediação histórica dos valores é, antes de tudo, ética, porque o *ethos* cultural se constitui como escolha cultural fundamental. Para tanto, ele introduz uma distinção relevante para o tema da eticidade na ética intercultural. Trata-se do vínculo entre *ethos* e o caráter pré-ético do *estar*: “O ‘estar’ é ambíguo (*zweideutig*), porque é pré-ético (no sentido da ética com letra maiúscula) [...] o ‘estar’ é ambíguo antes que a existência ética o questione e o coloque em discussão. Todavia, isso não significa que deve conduzir, necessariamente, à violência. Por essa razão, a instância ética é necessária para mediar o ‘estar’.”¹²⁸

Nesse caso, necessário reconhecer que nos encontramos frente a uma categoria central, que exige ser matizada e, assim, tornando possível discernir os projetos históricos e questionar, por exemplo, o *ethos* cultural da modernidade. Em reiteradas ocasiões, o texto que sintetiza o Colóquio de Paris – onde se reuniu o grupo argentino com alguns filósofos e teólogos europeus – desenvolve a questão do *ethos*. Scannone enfatiza a pertinência de distinguir entre *éthos* e *ethos*.¹²⁹ Assim, para entender a eticidade da sabedoria popular, é essencial entender o *ethos* encarnado no *éthos*. Dada a relevância que a questão terminológica assume para a proposta das noções básicas de uma ética intercultural, transcrevemos uma longa citação, na qual Scannone delimita o uso de suas equivalências entre as expressões:

Em relação à eticidade (*ethos*) da sabedoria popular – referenciada no núcleo de valores de uma cultura (que, por isso, Ricoeur denomina ‘ético’) –

125 SCANNONE, 1990, p. 148.

126 SCANNONE, 1990, p. 74.

127 SCANNONE, 1990, p. 27.

128 SCANNONE, 1984, pp. 80-81.

129 SCANNONE, 1984, p. 90.

encontra-se o que se denominou *êthos* cultural de um povo (palavra escrita não com *e*, mas com *ê* circunflexo). Trata-se de seu modo de habitar no mundo: um modo humano – portanto, ético – de habitar o mundo em sua totalidade, não somente o entorno (em alemão, *Welt*, não mero *Umwelt*). Em outras palavras, ele faz referência ao habitar humanamente à totalidade da vida, habitação que, embora não se reduza à eticidade, necessariamente a implica. Nesse sentido, é possível tomar a palavra ‘eticidade’ como fazendo referência ao *ethos* encarnado no *êthos*: o ético não se dá senão encarnado no histórico cultural, ainda que o transcenda.¹³⁰

O uso conferido por Scannone em seus textos, deixa claro que ele não pode reduzir a dimensão ética ao morar humanamente no mundo. Nesse sentido, Levinas contribuiu no sentido de mostrar, ao pensamento latino-americano, que o ético não faz referência propriamente ao arraigamento (dimensão tectônica ou telúrica), mas a uma interpelação radical frente ao outro, circunstância da qual surgiria o propriamente ético (dimensão escatológica).¹³¹ Nesse aspecto, Scannone está precisamente orientando a construir as mediações especulativas indispensáveis, que lhe permitiriam articular ‘o propriamente ético’. Em outras palavras, ele toma em consideração a proposta de Levinas, através da interpelação e a intermediação do outro, ou seja, do pobre, com as dimensões histórico-éticas de um ‘nós estamos’, ligado à sabedoria popular, trazida à tona por Kusch.

Nesse ponto, a questão se transforma, a partir da nossa perspectiva, em compreender o vínculo teórico e prático entre a sabedoria popular e a dimensão propriamente ética em algo racional. Nesse aspecto, acredito que Scannone é bastante preciso:

A sabedoria popular pode ser o começo para o discernimento deste *plus* ético de sentido, embora ela não possa julgar o especificamente científico ou técnico enquanto tal. Esse discernimento, apesar de crítico, não é geralmente reflexivo, mas pode tornar-se reflexividade através de uma reflexão filosófica (ético-antropológica) inspirada nesta sapiencialidade.¹³²

130 SCANNONE, 1990, p. 214.

131 Os usos terminológicos, próprios do pensar especulativo de Scannone, são interessantes para a construção das noções básicas de uma ética intercultural, pois nos introduzem em uma das dificuldades terminológicas – que também são teóricas – deste tipo de proposição baseadas na categoria do ‘estar’ de Kusch. Para Scannone a noção grega de *êthos* significa morada habitual, a partir da qual surge a atual noção de ética e de eticidade – que segue a noção hegeliana, em alemão *Sittlichkeit* – utilizada em vários trechos deste livro. Também desta mesma noção grega, surge a noção latino-americana em discussões sobre *ethos* cultural. O ponto é definir uma terminologia apropriada que destaque o vínculo preciso que existe entre ‘a morada habitual’ e o que se pode denominar ‘o propriamente ético’.

132 SCANNONE, 1990, p. 101-102.

Em outras palavras, para Scannone, a sabedoria popular é sempre a expressão de um arraigo, manifestando culturalmente um *plus* de sentido que a transcende. Nas suas palavras, ela sempre é um *ethos* encarnado em *êthos*. Ela é pré-reflexiva e pode ser considerada como parte relevante da sustentação e arraigo cultural, exigindo um tratamento especulativo ético por parte dos filósofos. Daí que, para Scannone, “a sabedoria popular seja um universal situado não somente histórica e geoculturalmente, mas também eticamente.”¹³³ A eticidade (*ethos*), que propõe o ‘estar’, prova não ser de ordem da ética, porque se arraiga na terra (o tectônico). No entanto, para ser ético-histórico ela carece de um “nós estamos”. Para Scannone, não há confusão, porque “a instância ética vem de fora, da *exteriorité*. O pano-de-fundo pré-ético é questionado exatamente assim questionado.”¹³⁴ Além do estar, implica aceitar, primeiramente, a mediação da comunidade e, em última instância, a abertura à alteridade (o escatológico).

Neste sentido, o especificamente ético reside no fato de que a “sabedoria dos povos é mediação, originada da relação entre religião e linguagem.”¹³⁵ No esforço de cuidadosamente examinar o *ethos*, será necessário estabelecer uma distinção semiótica em três momentos: semântico, pragmático e sintático. Para Scannone, “a inter-relação histórica dessas dimensões (semânticas, pragmática e sintática) configura o *ethos* cultural, apesar de que o espaço de mediação ético-histórica seja inerente à pragmática.”¹³⁶

Em outros trabalhos em torno do simbolismo, Scannone destacará a diferenciação entre tais dimensões. Segundo ele, a semântica, a pragmática e sintática correspondem, respectivamente, ao conteúdo, ao sujeito e à forma de tal mediação. A *primeira* se refere a uma mediação *semântica*. A *segunda* é relevante, pois se ocupa da dimensão ética e prática da linguagem, isto é, “trata-se da dimensão específica do sujeito da criação, uso ou apropriação do símbolo: um nós ou um eu no seio de um nós, especialmente um nós-povo (participante de uma mesma cultura) ou um nós-igreja (na comunidade de uma mesma religião).”¹³⁷ A mediação concatenada à pragmática, corresponde à ‘unidade na distinção’ e será entendida como “um movimento prático de apelo ético e de transcendência ética, que pressupõe a distinção na unidade ou, então, a mera negação como opção.”¹³⁸ Nesse terreno, torna-se realidade o saber sapiencial. Na *terceira*, encontramos a mesma lógica como as da forma estruturada como mediação.

133 SCANNONE, 1990, p. 215.

134 SCANNONE, 1984, p. 82.

135 SCANNONE, 1990, p. 213.

136 SCANNONE, 1990, p. 149.

137 SCANNONE, 1990, p. 237.

138 SCANNONE, 1990, p. 238.

Por isso, para Scannone, é conveniente distinguir entre a pragmática do iluminismo social de esquerda, da pragmática autenticamente mediadora. Essa última se refere a uma nova ordem, na qual os valores e a ordem social constituem uma síntese nova. Para ele, “ela transcende os momentos anteriores em uma nova síntese inédita, que implica tanto na nova semântica como na nova sintaxe estruturante do mundo dos valores e de sua encarnação na materialidade social. Cada ‘síntese vital’, assim alcançada, é um novo passo qualitativo na vida histórica do ethos cultural do nós ético-histórico.”¹³⁹

Nesse sentido, é relevante mostrar que a análise simbólica da cultura será claramente influenciada pela hermenêutica de Ricoeur. Desse modo, se trata de estabelecer, fundamentalmente, uma análise dos símbolos a partir de um jogo semântico entre duas significações. A partir disso, é possível buscar compreender a sabedoria popular expressada em um nós, manifestada na extraordinária narrativa dos sujeitos populares como, por exemplo, no caso do Martín Fierro. Nisso, destaca-se a precariedade ética e histórica, ou seja, “no Martín Fierro, por exemplo, a ênfase está assentada na injustiça. Todo o poema é um canto pela justiça.”¹⁴⁰

Para Scannone, essa situacionalidade ética faz referência ao fato de que nunca é possível prescindir do saber comunitário e que, por isso, não é possível entendê-la como um saber absoluto.

O ‘saber’ dessa sabedoria não é saber absoluto, nem a *práxis* aberta por ela é *práxis* total, pois se trata de um universal. Todavia, é eticamente situado na comunidade do nós. Contudo, trata-se de um universal e incondicionado. Ele também se exime de qualquer relativismo, historicismo ou do simples perspectivismo hermenêutico.¹⁴¹

Nesse aspecto, parece que nem todos os filósofos concordam com tais recomendações especulativas. São evidentes os questionamentos em torno do uso da razão e do *logos*¹⁴² em torno aos nexos entre o *logos* científico e o *logos* sapiencial. A dúvida refere-se ao fato de eles serem suficientes para especificar, adequadamente, a validade dos diferentes discursos e a necessidade de assumir um aspecto normativo, tal qual foi elaborado pela ética discursiva.¹⁴³ Nesse mesmo sentido, outras críticas coincidem em

139 SCANNONE, 1990, p. 171.

140 SCANNONE, 1984, p. 154.

141 SCANNONE, 1990, p. 217.

142 SCANNONE, 1984, p. 48 e p. 88.

143 MICHELINI, 2002, p. 212-213.

relação às conseqüências de um discurso político populista em torno de tais modernizações, cuja base é a nova re-interpretação de civilização e barbárie.¹⁴⁴

É evidente que Scannone reconhece a importância da proposta de Apel, porque implanta uma mediação entre Aristóteles e Kant. Ela “possibilita mediar historicamente a racionalidade ética e, mediante outras racionalidades, não obscurecer a irredutibilidade ou a transcendência da primeira.”¹⁴⁵ No entanto, ela não pode gerenciar o *logos* que não respeite a diferença. Para Scannone, esse

o *logos* funda e especifica a racionalidade ética, um *logos* incondicionalmente normativo da comunicação e da comunidade de comunicação, o qual, por conseguinte, implica, ao mesmo tempo, universalidade e respeito à irredutível alteridade de qualquer outro e de cada outro, isto é, universalidade e diferença.¹⁴⁶

A partir dessas considerações, embora abstratas e do sentido de tais críticas, é possível entender o porquê é preciso haver um discernimento ético da situação histórica. Na verdade, as escolhas ético-comunitárias não são nem unívocas nem homogêneas nos diversos setores sociais. Por isso, Scannone entende a história latino-americana como a história do antagonismo, que contrasta o projeto de uma comunidade ao projeto de outra comunidade. Na América Latina, os principais critérios de uma crítica *ontológica* dos projetos sociais e políticos seriam, segundo Scannone, os seguintes: eles devem estar enraizados em uma fonte histórico-cultural própria. Assim, a mediação dos valores pressupostos devem ser essencialmente dialógicas (diálogo entre os povos e as culturas). As novas sínteses emergentes devem permitir os conflitos no seu seio, etc.

A preocupação de Scannone em dirimir, entre diversos projetos alternativos, possibilita-lhe elaborar uma perspectiva especulativa da comunidade que, no nosso parecer, realça diversos níveis de inclusão e exclusão. Essa é perspectiva é, portanto, muito mais complexa que a reflexão elaborada por Kusch em torno do povo, que não alcançou mediatizar completamente suas dimensões políticas e éticas. Por isso, indicar o duplo sentido comunitário de um nós ético-histórico, torna possível abarcar a dupla distinção do *nós*, possibilitando ver as diversas inter-relações entre os diferentes setores sociais dominados e estabelecer, assim, as possibilidades do abrir-se a uma exterioridade. Ele distingue entre um nós inclusivo e outro exclusivo, que lhe permitem tornar

144 ROIG, 1993, p. 147.

145 SCANNONE, 1996, p. 136.

146 SCANNONE, 1990, p. 139.

clara a parte importante das relações de dominação intra e extra sistema de dominação e, ainda, delimitar as regras que lhes permitem interagir. Para Scannone,

O nós inclusivo, orientado ao interior, e exclusivo dos outros e de outros nós, voltado para fora, o qual institucionalizou sua relação com eles segundo regras injustas de exclusão é, portanto, eticamente questionado, criticado e interpelado a partir da exterioridade ético-histórica desses outros: de fato, na América Latina, desde os pobres. Eles constituem, por sua vez, um ‘nós’. Todavia, quando não se encontram apenas oprimidos, pois são, eventualmente, opressores de outros pobres, mas à medida que são eticamente exteriores ao sistema, ou seja, o transcendem por sua dignidade humana e sua alteridade ética, formam um ‘nós inclusivo’, eticamente aberto para dentro e para fora e, historicamente, criador de instituições alternativas novas.¹⁴⁷

Essa longa citação mostra justamente como a proposta teórica de Scannone não pode ser catalogada em uma hermenêutica das tradições ou da vida boa, pois requer estabelecer as condições da justiça para todos. Por isso, ele estabelece mediações com a proposta de uma ética discursiva de Apel, enquanto admite ser possível estabelecer vasos comunicantes entre a ética levinasiana e a ética apeliana. Nesse sentido, ele reconhece que “a comunidade de comunicação é, na verdade, ética somente se ela respeitar a irredutível alteridade ética do outro no seio do nós.”¹⁴⁸ Isso permitiria especificar uma genuína compreensão “da comunidade e da comunicação a partir da relevância do nós ético-histórico.”¹⁴⁹ Essa mudança requer determinadas mediações institucionais: “a liberdade passa a ser intermediada através de figuras estruturais, ou seja, em instituições, que deveriam (eticamente) ser instituições da liberdade (tanto no sentido objetivo como subjetivo), e, em decorrência – dado seu caráter essencialmente social – de justiça, de solidariedade e de amizade social.”¹⁵⁰

Scannone considera como bem sucedida, na proposição apeliana, a necessidade de estabelecer as condições de possibilidade a priori de uma comunidade. Todavia, afirma ser necessário corrigir a relevância de suas mediações ético-históricas. Para ele, “tal conversão ético-histórica não é dedutível a priori, nem sequer dialeticamente, senão inteligível a posteriori. Nem por isso, o sentido primeiro deixa de ser sua condição de possibilidade, validade e inteligibilidade.”¹⁵¹ No entanto, ele não deixa de lado, como

147 SCANNONE, 1994, p. 163-164.

148 SCANONNE, 1990, p. 137.

149 SCANNONE, 1990, p. 117.

150 SCANNONE, 1998, p. 234.

151 SCANNONE, 1990, p. 128.

já foi apresentado, a crítica a sua concepção transcendental e ao predomínio da auto-referência profunda sobre a alteridade, as quais exigem uma revisão mais profunda do que seja a racionalidade, a comunicação e a comunidade.¹⁵²

Em síntese, a perspectiva de Scannone parece estabelecer pontos de interseção entre a discussão de E. Dussel e K. O. Apel. Com Dussel compartilha a centralidade do outro, aceitação da tese levinasiana. Com Apel, reconhece a relevância do enfoque em uma comunidade de comunicação, porque ela é

antropológica e eticamente anterior ao conflito, à opressão, à marginalização e à violência. Pelo mesmo motivo, esses aspectos não representam apenas uma contradição antropológica vivida, mas também uma tradição ético-histórica da unidade humana originária (tanto a humana universal, como a que se dá no seio de um povo e sua cultura).¹⁵³

Tais considerações remetem a uma perspectiva histórico-crítica, a qual suscita uma modalidade que considera a ética e a moral menos especulativas.

4. A moral da emergência e a eticidade do poder em A. A. Roig

As críticas a uma ontologia do estar e à afirmação central de um “nós estamos”, que destaca a “síntese cultural” alcançada no saber popular, foram recorrentes no pensamento latino-americano. O que foi denominado como “a mediação histórica dos valores”, em Scannone, embora assuma as dimensões fundamentais do conflito, não explicaria as complexas formas que os conflitos inerentes às comunidades assumem. Isso nos proporciona a apresentar outra versão, a qual radicaliza esta hermenêutica dos “valores culturais”, introduzindo em um terreno histórico-crítico da análise das ideologias inerentes aos discursos valóricos. Essa tentativa foi formulada por Roig, primeiramente em relação ao estudo das idéias e, em seguida, ampliado-a para o âmbito da ética.

De forma bastante resumida, pode-se salientar que, no seu livro *Teoria e crítica do pensamento latino-americano* (1981), Roig recorre à Hegel para falar a respeito da idéia de que a auto-reflexão do sujeito é relevante. Todavia, ele objeta que ela somente seja interpretada a partir da subjetividade, sem fazer referência a seu caráter plural. Nesse sentido, ele afirma que “o sujeito que se afirma como valioso [...] não é um sujeito singular, mas plural, conquanto as categorias de ‘mundo’ e ‘povo’ fazem referência jus-

152 MICHELINI e Outros, 1991, p. 24 ss.

153 SCANNONE, 1994, p. 163.

tamente a uma universalidade somente possível a partir da pluralidade.”¹⁵⁴ Esse modo de propor o “nós plural” remete, de certa forma, ao ‘nós estamos’, enquanto faz alusão a uma dimensão histórica do sujeito, sem, no entanto, admitir nenhuma consideração mítica nem mística do estar.¹⁵⁵ Ele deve ser entendido racionalmente dentro de um processo de alteridade, que assegura a busca de maior consciência e de afirmação, através do qual se procura o reconhecimento do “nós”, quem deve afirmar-se conflitivamente frente a outras formas de consciência. Este ‘nós’ é sempre sujeito histórico, cuja principal característica é, segundo Schute, “a de fazer-se consciente de seu próprio valor e de comprometer-se a uma reflexão crítica de sua própria constituição como sujeito mediante a teoria filosófica e a prática transformadora da realidade.”¹⁵⁶ Nesse sentido, o sujeito plural é quem vai adquirindo consciência, não em meio de conflitos meramente axiológico-culturais, mas sempre da afirmação da dignidade humana, no horizonte de situações conflitivas que caracterizam a vida social. Por isso, os valores humanos não podem ser reduzidos como sendo a hermenêutica da constituição de um sentido imamente a seres abstratos, mas de um sentido que remete às razões e ações de um sujeito humano, em meio de um contexto histórico-social.

Em Roig, a questão da análise dos discursos na sua carga valorativa, é um pouco diferente dos autores anteriores. Ele elabora uma teoria da discursividade que lhe permite delinear os aspectos axiológicos de toda simbólica e narratividade. Tratando de manter um vínculo entre as ciências da linguagem e uma teoria da ideologia, Roig explica como os discursos e os símbolos possuem a capacidade de mostrar e de ocultar determinados aspectos da realidade, porque os signos normatizam e têm importância por seu valor: *a simbólica é axiológica*. Ao estudar um clássico da teoria formalista do conto fantástico, V. Propp sugere ser relevante procurar compreender os personagens à luz de seu sentido axiológico, porque é preciso sempre afirmar o sujeito como algo real. Por isso, é necessário reinstalar a narração dentro do aspecto cotidiano do texto e do contexto social.

Por isso, é indispensável sempre prestar atenção ao conceito de ‘universo discursivo’. Através dele, Roig supera os limites da teoria tradicional da linguagem, tendo em vista que o texto está em um contexto não somente literário, mas sócio-histórico. Esse universo é definido como “a totalidade atual ou possível de discursos de uma determinada sociedade, em um momento específico ou em um período específico.”¹⁵⁷ A construção filosófica a presidir a reconstrução da subjetividade – a partir dos princípios que operam nesses discursos – trata de buscar, principalmente, o reconhecimento e a

154 ROIG, Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano, p. 11.

155 ROIG, 1993, p. 78.

156 SCHUTE, In: ROIG, 1993, p. 13.

157 PÉREZ, 1997, p. 164

auto-estima de um sujeito. Nesse sentido, a categoria principal do *a priori* antropológico é aquela que define a proposta a partir da qual se questiona a ‘eticidade do poder’ e se compreende a ‘moralidade da emergência’. Para Roig,

aquela ‘moral emergente’, enquanto expressão teórica do que entendemos como experiência própria de nossos povos, a havíamos visto como um modo de por em jogo o que denominei a-priori antropológico. Dele e da própria necessidade de seu cumprimento, nos deparamos necessariamente com uma norma, cujo valor imperativo depende do grau de consciência moral com o qual a assumimos, porque ela nos exige considerar-nos como fins e não, simplesmente, como meios. Trata-se de uma categoria moral fundamental, que expressa tudo o que pode ser considerado como sendo a ‘dignidade humana’.¹⁵⁸

Trata-se, justamente, de uma valorização da pragmática, pois permite mostrar a atividade de um sujeito em ação. Nesse sentido, ele acrescenta:

O ‘componente pragmático’ da linguagem (que nos permite enxergá-lo o como discurso e, por isso mesmo, também como ‘texto’) se relaciona, indubitavelmente, com aquele a priori antropológico de que falamos em outra parte e que não é uma categoria ‘antropológica’ – ainda que soe paradoxal –, mas uma categoria histórica. É possível conectar aquele a priori com a linguagem, colocando ‘de trás’ e ‘dentro’ do mesmo um ente em comunicação com os demais e consigo mesmo, em um ‘encontro com eles’.¹⁵⁹

Em inumeráveis textos, Roig retoma a noção fundamental do *a priori* antropológico, que firma suas raízes em uma leitura de Hegel. Sua interpretação vai contra de si mesmo,¹⁶⁰ permite-lhe articular sua teoria da moral do protesto contra as eticidades dominantes. Para Roig, os processos da formação das subjetividades sociais emergentes América Latina, que efetuaram e revelam suas respectivas formas de assumir uma moral “do protesto”, encontram sustentabilidade na experiência sócio-histórica de luta. Eles questionam todas as modalidades de poder inerentes à eticidade, porque estão sempre em dívida com a forma a-crítica de conceber uma determinada cultura.

Nesse sentido, fica evidente, desde o início, que a proposta de Roig é uma crítica a todo pensamento que procura afirmar valores identitários arqueológicos, como é o

158 ROIG, 2002, p. 79.

159 ROIG, apud PÉREZ, 1997, p. 166.

160 ROIG, 1993, p. 207.

caso da dimensão tectônica, representada por Kusch.¹⁶¹ É necessária uma noção antropológica “de um homem como sendo um ente emergente, sem renunciar ao exercício de um ‘juízo de futuro’, muito menos ao desenvolvimento de formas de saber conjectural compatíveis com sua própria emergência, dentro de um processo de humanização.”¹⁶² Os valores dos sujeitos humanos em sociedade são sempre históricos, porque são formas discursivas – ideológicas – de oferecer respostas aos conflitos sociais. Essa idéia permite entender, historicamente, as formas morais vividas. Além disso, ela procura princípios morais que sejam reclamados por uma *práxis* social e histórica. Por isso, é preciso uma busca filosófica de grandes princípios reitores da consciência moral.

Como é possível perceber, Roig sustenta, a partir de seu a priori antropológico, que é preciso criticar ao culturalismo inerente às posturas anteriores do *ethos*. Por razões eminentemente históricas,

o culturalismo, como ideologia, acaba com a própria historicidade, ou seja, acaba com o princípio que faz com que a história possa ser vivida como tal. Consolidar a história e, junto com ela, certificar a cultura significa abrir as portas à formas de universalidade, na medida em que sua potência de transcendência encontra-se no próprio fato histórico.¹⁶³

Consequentemente, trata-se de partir das diversas manifestações sociais em que se expressam os discursos, mas sabendo que “a cultura não se resolve unicamente na linguagem, pois têm outras manifestações, infinitas e impulsionadas pelos modos, por sua vez, infinitos de satisfazer nossas necessidades.”¹⁶⁴ Em outra passagem, o autor destaca claramente que a validade destas morais está na sua proximidade com o mundo social e político, no qual cada um coincidiu viver. Nesse sentido,

o discurso moral, qualquer seja sua posição, está como que grudado sobre a pele dos fatos e em cada um deles, a responsabilidade intelectual dos grupos humanos que o sustentam é jogada sobre seus ombros, com uma clareza que outros campos teóricos não lhe oferecem.¹⁶⁵

161 ROIG, 1993, p. 81 ss.

162 ROIG, 1993, p. 128.

163 ROIG, 1994, p. 183 e ROIG, 2001, p. 102.

164 ROIG, 2002, p. 85; Cf. também p. 150, 153.

165 ROIG, 2002, p. 148.

Através da análise desses discursos, é possível caracterizar o processo de crescimento e consolidação de um sujeito americano.¹⁶⁶ Dessa maneira, torna-se admissível “reencontrar-nos com formas discursivas que sejam também atos de dignidade humana ou, pelo menos, que os impliquem.”¹⁶⁷

Em outras palavras, segundo Roig, estas morais de protesto são sempre expressões heterodoxas e ideológicas, que se desenvolveram dentro da normal conflitividade social dos processos emancipatórios latino-americanos. Para o autor, “as sucessivas morais objetivas foram entrando em crise. Isso ocorreu por obra de uma subjetividade que conta com a energia de um agente histórico e cuja capacidade de mudança advém-lhe, precisamente, de sua inserção no universo conflitivo de uma determinada sociedade.”¹⁶⁸ Entre muitas outras, pode-se mencionar a sugerida por Bohórquez, as morais da primeira independência (Simón Bolívar), morais anti-teológicas (Roscio, Francisco Bilbao), morais do dever (Eugenio María de Hostos), morais universalistas (José Martí).

É importante salientar que as morais históricas emergentes são as que questionaram, de forma permanente, a “eticidade do poder” a partir do reconhecimento de um princípio antropológico fundamental. Ele se fez patente desde as origens do projeto emancipatório, no século XVIII e está diretamente relacionado com a auto-estima. Isso implica reconhecer que tal dignidade estaria presente em cada ser humano pelo fato de ser humano, não pelo seu nascimento e nem por suas propriedades. A defesa da dignidade humana, podendo ser remontada com base na visão lascasiana dos direitos dos indígenas e dos pensadores renascentistas, evidencia uma estrutura histórica comum de cunho valórico. A eticidade do poder consegue ser superada através da *práxis* de sujeitos concretos, denominada como a moralidade do protesto. Por eticidade, entende Roig, como sendo a noção que advém da distinção conhecida de Hegel entre Eticidade e Moralidade.¹⁶⁹ No mesmo texto, ele propõe uma perspectiva da ética baseada na seguinte distinção:

A Ética, no sentido aqui por nós conferido, tem, basicamente, seu lugar no direito. A moral, enquanto aspecto subjetivo da moralidade, isto é, logicamente, não é alheia à eticidade, mas, de alguma forma, ela é anterior na medida em que é já na consciência de cada um, quando aceitamos ou recusamos o estabelecido, o regulamentado e o controlado a partir do Estado.¹⁷⁰

166 ROIG, 1993, p. 171.

167 ROIG, 2001, p. 178.

168 ROIG, 2002, p. 225; Cf. também ROIG, 1993, 47 e, ainda, ROIG, 2001, p. 130.

169 Cf. ROIG, 2002, p. 86.

170 ROIG, 2002, p. 179.

Essa definição mostra que a forma de entender ‘eticidade’ é diferente da versão hegeliana, conformando uma unidade comunitária. Roig reinterpreta essa noção com base na proposta de um resgate plural da subjetividade sob o poder opressivo do Estado.

Conforme Roig, os sujeitos históricos são os que afirmam a subjetividade em contra da eticidade estruturada como poder. Assim, as morais emergentes

assumem o que, para Hegel, era o árduo trabalho da eticidade em sua luta contra o que considerava como o princípio do particular e do arbitrário, a subjetividade. Agora, ao contrário, trata-se do ‘duro trabalho da subjetividade’, contra as formas negativas da eticidade, em uma sociedade organizada estruturalmente sobre a injustiça social.¹⁷¹

Nesse sentido, os diversos movimentos sociais, existente na América Latina, são exemplos claros dessa luta. Entre eles, podemos relacionar as lutas dos indígenas zapatistas, dos camponeses sem terra no Brasil, das Mães de Maio que, na Argentina, clamam pelo paradeiro de seus familiares desaparecidos. Para o autor, elas “restabeleceram uma racionalidade organizada, plenamente, sobre a dignidade humana e, com ela, lançaram um desafio à eticidade oprimente e opressora, alimentada por ideologias das mais anti-humanas.”¹⁷²

Nesse sentido, há, em Roig uma partilha com os autores discutidos anteriormente. Refere-se ao fato de que a modernidade latino-americana estaria marcada pela permanente busca de auto-afirmação do princípio de que cada pessoa vale pelo fato de ser um fim e não um meio. Esse princípio reitor não aceita o egoísmo, nem a instrumentalização de nenhum homem ou mulher. No entanto, isso não deve ser entendido de maneira ingênua. Na verdade, a modernidade é um processo histórico, com começos e reinícios, os quais podem ser rastreados em toda a complexa história latino-americana. Por exemplo, aspectos semelhantes podem ser encontrados de Bolívar a Martí. Nesse percurso, “podemos ir seguindo-os e assumindo-os a partir do imperativo de afirmarmos para nós mesmos, como sendo valiosos, constituindo o *a priori* absolutamente *sine qua non* de tudo o que possamos ou queiramos fazer-nos com nós próprios.”¹⁷³

171 ROIG, 2002, p. 151.

172 ROIG, 2002, p. 186. Em alguma ocasião Roig usa no plural ‘eticidades’ (*Sittlichkeiten*) para relacionar às formas espontâneas que são expressão das diferenças humanas, sociais, genéticas, etc. Cf. ROIG, 2001, p. 98.

173 ROIG, 2002, p. 168.

Através de uma terminologia mais adequada em relação à desenvolvida, é plausível entender que as morais emergentes representam sempre o exercício da emergência de valores questionadores de uma determinada ordem ideológica estabelecida e, inclusive, na procura do reconhecimento da subjetividade emergente. A cada subjetividade corresponderia um tipo de valores, que seria preciso re-criar. Os valores humanos são cambiantes de acordo com as novas formas de opressão existentes. Nesse sentido, embora Roig não o diga dessa maneira, as morais emergentes se referem aos processos históricos, através dos quais a *subjetividade* consolida os valores dos sujeitos, na busca de seu reconhecimento e com a pretensão de mudar o sistema de regras e normas que lhe foram impostas exteriormente. Por isso, trata-se de uma moral emergente, construída a partir de uma grande convicção, que é a dignidade humana. Sem dúvida, “esta seria a raiz da moralidade principal, à qual nos referimos e na qual se geri aquela moralidade do protesto impugnador de qualquer ética do poder alienante.”¹⁷⁴

A grande diferença de uma ética do discurso, que parte de discursos simétricos, como os inerentes à modernidade européia, “as investigações e formulações da ‘moral da emergência’ apontam para a reconstrução do mundo de vozes, que qualquer discurso nos transmite enquanto integra um ‘universo discursivo’ do qual é, inegavelmente, expressão.”¹⁷⁵ A moral da emergência parte, pois, de um rotundo rechaço de toda filosofia da consciência e, junto com ela, “dos transcendentalismos sobre os quais foi formulada.”¹⁷⁶ Nesse sentido, mais que especificar uma determinada ética universal cognitivista, tratar-se-ia de definir quais são os caminhos que permitem elaborar, em cada época, moralidades de distinto signo. Além de questionarem criticamente a eticidade do poder prevaiente, ela torna exequível compreender os valores em jogo, articulados sobre as necessidades humanas,¹⁷⁷ porque são sempre sociais, econômicas e políticas, assim como culturais.

Um dos pontos de convergência com a ética do discurso, caso existisse, seria, justamente, a oposição ao *pensiero debole*, ou seja, às derivações do pós-modernismo radical, que se fundamenta em uma determinada concepção da fragmentação cultural atual. Ela se apóia em uma leitura de Wittgenstein, que acaba fazendo o jogo do modelo hegemônico prevaiente. Por isso, em oposição a um pensar débil, deve-se propor um pensar forte, devedor do pensamento cosmopolita de Kant:

174 ROIG, 2002, p. 229.

175 ROIG, 1994, p. 181.

176 ROIG, 2002, p. 29-30.

177 Cf. ROIG, 2002, p. 228.

Trata-se de um cosmopolitismo e de uma exigência de universalidade, que parte de uma clara relação dialética com nossas pátrias, sua gente e seu mundo. São idéias reguladoras não alheias, pois expressam aquele *a-priori* antropológico, ou seja, aquela afirmação de nós mesmos como muito estimados e, ao mesmo tempo, essa nossa convicção moral que nos impulsiona ao reconhecimento da dignidade humana.¹⁷⁸

5. Recapitulação

Este capítulo coloca em evidência as categorias hermenêuticas, elaboradas por diversos autores latino-americanos. Eles desenvolveram propostas teóricas sobre a identidade latino-americana, iniciativas relevantes para elaborar uma ética intercultural. De modo geral, uma primeira aproximação permite mostrar como a maior parte dessas categorias em debate se encontram centradas em uma discussão interdisciplinar (história, antropologia, sociologia, teoria da linguagem). Todavia, o destaque principal gira ao redor de um marco de análise histórica das sociedades, iniciando com as origens pré-colombianas, passando pela chegada dos conquistadores, as origens dos Estados nacionais, e, acima de tudo, as atitudes críticas assumidas na avaliação das transformações sociais, políticas e econômicas dos anos 70. A contribuição de tais teorias se relaciona com um processo histórico de autoconscientização do filósofo em torno às complexas formas contextuais que os processos de socialização apresentam; confluências e resistência produzidas entre as diferentes comunidades históricas durante cinco séculos.

Os impactos do *aceleramento histórico* estimularam mudanças sócio-políticas e culturais. No âmbito da filosofia, isso significou um reintegrado esforço para vincular-se com a *práxis* dos povos. Trata-se de restaurar a mediação indispensável para a filosofia contemporânea, pois significa o vínculo entre teoria e *práxis*, de modo especial, o destacado papel das reflexões teóricas no discurso da história contingente: a preocupação dos intelectuais não somente foi identitária, mas de criticidade histórica frente aos processos de transformação. Sem lugar a dúvidas, a reflexão sobre o *ethos* cultural, ou seja, da eticidade ou da moralidade do protesto, se vinculam com as propostas filosóficas que respondem ao reconhecimento de amplos setores da população americana, permanentemente negados nesta história de transformações. Não é somente o indígena e o africano, mas o pobre, o campesino, o imigrante e todos os setores subordinados por uma lógica de exclusão. Frente a essa concepção da história das elites, surge uma história de maiorias populares, reconhecidas como uma experiência vital, discursos e práticas que não podem permanecer desvinculadas de um autêntico projeto histórico.

178 ROIG, 1994, p. 184.

Do ponto de vista de uma ética intercultural, a análise de diversas categorias hermenêuticas permite entender as culturas e as subjetividades emergentes, pois explicita a afirmação, no pensamento latino-americano, de uma perspectiva contextual dos valores, a qual está presente a partir dos próprios modos de vida e histórias dos povos. Essas perspectivas reportam a uma valorização das próprias formas de vida, aos diversos registros simbólicos, narrativos e discursivos, evidenciando a articulação dos sentidos valóricos.

É possível afirmar que as duas últimas posições envolvem uma maior complexidade na assunção das modalidades conflitivas das estruturas sociais e culturais de nossas sociedades. No entanto, a proposição dos dois primeiros autores introduz uma vivaz reflexão histórica de tipo hermenêutica em torno do viver e do conviver humanos. Através dela, os valores humanos exigem que a questão intercultural seja internamente introduzida frente à modernidade, destacando as diversas formas de participação que os sujeitos criam, da mesma maneira que as formas de resistência e a capacidade de propor um projeto de *emancipação*, ou *libertação*, ou de *esperança*. No caso dos quatro autores citados previamente, parece que as teses esboçadas levariam a destacar uma filosofia contextual, porquanto exigem o reconhecimento da especificidade dos processos míticos, culturais, narrativos e discursivos que caracterizaram o *ethos* ou os *ethos* desta América indígena, africana e mestiça. Em todos eles, embora não impeçam a busca efetiva do diálogo de uns com os outros e destaquem o vínculo entre particularidade e universalidade, ainda que neles às vezes existam posições teóricas contraditórias, todas mantêm uma valorização das tradições próprias; para alguns serão míticas, para outros cômico-religiosas, para outros ainda, discursos que respondem a uma *praxis* de subjetividades emergentes.

Possivelmente, a diferença maior situa-se na tese de maior complexidade, que é sustentar a conformação de nosso *ethos* americano a partir de uma doação originária, a qual fundamenta suas raízes nas culturas originárias ou de uma época onde se aceita, sem protestar, uma síntese histórico-cultural determinada. Considero que, apesar de que se possam dirigir sérios questionamentos históricos a esta tese, é possível mantê-la como uma proposta que pretende resguardar um sentido radical da autenticidade cultural.

As contribuições teóricas, que as categorias hermenêuticas propõem, permitem mostrar a relevância dos registros discursivos míticos e narrativos provenientes dos *mundos da vida* das culturas. Elas também salientam a necessidade de avançar neste marco histórico-cultural, a respeito das dificuldades discursivas existentes para a compreensão profunda das culturas dos outros. Em outras palavras, elas possibilitam constatar que as a-simetrias de culturas e tradições suscitam sérias limitações para entender aos outros. Por isso, sem assumir os elementos comunitários, que articulam os esquemas normativos da ação cotidiana, torna-se impossível o diálogo intercultural.

Diante disso, é preciso voltar a insistir em quatro propostas, sem absorvê-las de modo homogêneo. Elas acarretam, explicitamente, em uma atividade hermenêutica, enquanto a compreensão do sentido das atividades expressivas e significativas dos mundos da vida seja tomada em consideração, em particular por seu esforço de contextualização dos símbolos, textos, discursos, narrações presentes nos diversos sujeitos e comunidades da América Latina. Em geral, parece que esse tipo de perspectivas responde, de forma mais clara, a um tipo de ética intercultural, constituída a partir dos contextos culturais específicos e valoriza, de forma especial, o esforço reflexivo das comunidades de vida e dos sujeitos indígenas e populares. Entre outras características relevantes, é possível destacar as seguintes:

1. A compreensão dos valores é realizada a partir dos contextos de vida específicos sem derivação nas normas ou em princípios universais.

2. Os valores, presentes no *ethos* latino-americano, remetem a uma atividade humana, tendo em vista serem resposta a uma série de necessidades humanas e, portanto, respondem a uma visão genuína do humano latino-americano.

3. Os valores relativos à “identidade” pessoal e comunitária passam a dar forma à proposta essencial da ética; neste sentido, trata-se de valores relativos à autêntica realização de uma comunidade humana.

4. As características destacadas previamente são próprias de uma ética comunitária e axiológica.

5. O principal problema esboçado a este tipo de ética refere-se à resolução dos conflitos internos das diversas formas de modernidade, o papel da crítica, e, em particular, a forma de entender os processos de universalização dos valores relacionados a outros contextos.

CAPÍTULO III

PERSPECTIVAS PRAGMÁTICAS PARA UMA ÉTICA INTERCULTURAL

1. Considerações prévias

Com este terceiro capítulo, pretende-se sistematizar as contribuições de filósofos sob o âmbito da pragmática do discurso, as quais permitem justificar uma ética intercultural. Em um primeiro momento, não se trata de um esboço dos registros discursivos míticos e dos relatos identitários, mas, fundamentalmente, dos princípios do discurso argumentativo e de suas características auto-implicativas. Nesse segundo aspecto, ressaltar-se-á a tendência de uma justificação universal dos enunciados éticos. Tal enfoque provém de uma perspectiva filosófica da linguagem, ou seja, da teoria lógico-argumentativa, que o vincula, estritamente, à pragmática da comunicação, elaborada no marco das éticas da discussão. A tese deste capítulo sugere uma via intermediária, pretendendo acoplar internamente os dois planos através de uma mediação dos registros discursivos já explicitados, ou seja, o estreito vínculo existente no processo do sentido entre as perspectiva pragmática e hermenêutica.

Como já reiteramos em várias ocasiões, esta proposição dá acesso a uma forma de interpretar, de forma conjunta, os discursos morais práticos – elaborados no horizonte da ‘eticidade’ dos mundos de vida – e os enunciados éticos, os quais asseguram sua plena validade racional através do procedimento argumentativo. Nesse sentido, julgamos – assim como outros filósofos atuais – ser impossível dissociar, no fenômeno moral, os aspectos normativos da justificação racional das formas narrativas de afirmar a *dignidade da vida*. Em síntese, a proposta sustenta que os enunciados éticos – cuja validade necessita ser discutida por todos – devem assegurar uma intersecção no marco dos discursos e dos enunciados morais – que se validam contextualmente. Esse aspecto parece ser central na ética do discurso elaborada por Apel e Habermas, e remete às controvertidas questões entre *facticidade* e *idealidade* e, também, entre particularidade e universalidade.¹⁷⁹

179 CORREDOR, 1997, p. 165.

Nessa discussão, a proposta não pretende, de forma alguma, realizar um balanço da ética discursiva, apurando o rigor e quase monumental obra dos filósofos alemães associados a ela. A pretensão é muito mais limitada e específica, pois deseja explicitar algumas áreas temáticas e conceitualizações significativas para, com isso, compreender a vinculação entre as formas de eticidade e a fundamentação de uma ética que, no espírito de um pensar latino-americano, esteja aberta à universalidade. Trata-se, como já foi dito, de explorar as categorias necessárias para idealizar uma ética intercultural com raízes latino-americanas. Ela não deve fechar-se nos registros discursivos das plurais formas de eticidade discursiva, mas incorporar a contribuição da análise da linguagem lógico-racional e, assim, poder fundamentar princípios normativos de uma ética que assume a libertação como sendo uma questão central. Em um primeiro momento, far-se-á menção a duas contribuições em torno da fundamentação da normatividade, pois parecem ser convergentes. São as propostas de dois filósofos latino-americanos: Enrique Dussel e Sirio López Velasco.

Essa nossa tese é assumida como sendo indispensável para uma ética intercultural, porque permite recorrer o amplo panorama atual da filosofia pragmática em um marco filosófico mais complexo. Este marco assume, clara e explicitamente, a polifacética proposta do giro lingüístico. Trata-se da filosofia analítica, da hermenêutica e da pragmática do discurso, que também é desenvolvida no interior do pensamento latino-americano, tal foi salientado desde o início. Ela pode ser considerada como uma tese no nível do discurso que, embora mantenha as características compreensivas próprias de uma hermenêutica histórica e cultural, se concentra na indicação de formas racionais. Elas permitam alcançar uma validade do discurso ético, âmbito que exige discutir uma nova forma a pretensão de universalidade dos enunciados morais. A proposta de uma ética discursiva, redesenhada neste livro, está vinculada às contribuições e observações críticas, surgidas no pensamento latino-americano, a respeito da recepção, no mundo ibero-americano, daquilo que foi denominada com sendo *ética do discurso* ou *ética discursiva*. Ela encontra nos filósofos Apel e Habermas seus principais mentores.

A controvérsia entre Apel e Habermas

Antes, no entanto, de explicitar os aspectos mais relevantes das categorias teóricas de ética latino-americana de fundo pragmático, é conveniente salientar um aspecto problemático da *ética da discussão*. Ele é significativo para nosso esforço em visualizar uma ética intercultural. Entre os adeptos e os críticos da ética discursiva, instaurou-se um debate em torno às divergências teóricas de uma justificação última. Trata-se de inquirir sobre se ela é de tipo transcendental, como o defende ainda Apel – ou seja, que se relaciona com condições formais *a priori* pressupostas por qualquer discurso argu-

mentativo – ou, então, se é universal, como propõe Habermas – o que implicaria em estabelecer uma reconstrução não somente formal, mas histórico-cultural de tais condições do discurso argumentativo. Da nossa perspectiva, a divergência teórica precisa ser entendida a partir do ângulo que destaca o pano-de-fundo que permite compreender os discursos morais, que não é outro senão os polifacéticos mundos da vida.

A tese de Apel é conhecida por questionar as formulações habermasianas, pois reivindicariam um reconhecimento exagerado da facticidade cultural, no modo de fazer prevalecer um possível acordo das ações no horizonte dos mundos de vida. Segundo a concepção de Apel, tal perspectiva sempre afastaria cada vez mais a Habermas do modelo pragmático *transcendental*, levando-o a assumir teses contraditórias, de modo especial em seus últimos trabalhos, nas quais as dimensões histórico-culturais das ações humanas se tornem prevaletentes.

Sejam quais forem as alternativas ou as opiniões projetadas para resolver essa controvérsia pragmática, não se pode desconhecer que as duas colocações teóricas têm suas respectivas fortalezas. A busca habermasiana é, certamente, significativa para as ciências humanas e para nosso próprio ponto de vista, pois se trata de encontrar um modelo pragmático teórico que assume a relevância do pano-de-fundo cultural, a partir do qual se pode entender o caminho da reconstrução normativa de todas as sociedades humanas. Pelo contrário, a exigência apeliana de um fundamento *transcendental* é necessária, porque não se furta da questão central de uma devida justificação racional. Isso não significa desconhecer, de forma alguma, os discursos morais originados pela eticidade dos mundos de vida, porém insiste que a plena e total validade de um enunciado ético racional somente seria possível no horizonte de uma perspectiva reflexiva e crítica, unicamente definida pela filosofia, ultrapassando os limites da nebulosa reflexividade dos mundos de vida.

Existe outra maneira de entender tal controvérsia. Ela aponta para os filósofos alemães que estão na base da justificação de princípios e normas universais. É sabido que Apel prossegue, de forma clara, a veia ilustrada iniciada pela ética de Kant. É também muito provável que, neste litígio entre Habermas e Apel, o núcleo central do conflito surge no modo de elaborar a releitura semiótica de Kant, bem como no modo de entender a reflexividade da consciência que provêm da tradição hegeliana. Para Apel, a discussão em torno da questão kantiana se relaciona com uma ética do dever universal, que pode ser definida no horizonte de uma comunicação ideal, advinda da necessidade de torná-la análoga a uma comunidade de pesquisadores, tal como se encontra em Pierce. No caso de Habermas, embora, às vezes, não destaque suficientemente a categoria do mundo da vida (*Lebenswelt*), ele não apenas tem uma base husserliana, mas, além dela, é a maneira de reaproximar o diálogo com a herança hegeliana da básica eticidade

do mundo de a vida.¹⁸⁰ Com isso, Habermas volta a considerar relevante a discussão acerca de eticidade e moralidade, porque, segundo ele, trata-se de entender as normas dos atos morais associados aos contextos culturais de ação e, de forma mais abrangente, a necessidade de estabelecer uma crítica ao projeto ilustrado. Para estabelecer uma ética universal, cabe assumir, inicialmente, os traços que caracterizam os discursos morais provenientes da facticidade.

No entanto, poder-se-ia associar este debate, que reata a controvérsia da ética do discurso a Kant e a Hegel a outra questão filosófica central que lhe é inerente. Trata-se do caráter de reflexividade que caracteriza os discursos morais. No âmbito da filosofia moral, a questão legada por Kant é complexa, porque, por um lado, ele reconhece, efetivamente, a existência do conhecimento racional-moral habitual, aceitando os ideais práticos cristãos como forma de vida moral cotidiana. Todavia, isso não permitiria definir a atividade volitiva racional, ou seja, não permite ao saber moral cotidiano a justificação de uma lei moral universalmente válida.¹⁸¹

Em nossas palavras, é possível afirmar que, por um lado, o fenômeno moral faz alusão ao saber moral popular na sua dimensão social concreta e, ao mesmo tempo, exige uma delimitação racional para alcançar a plena justificação desde a lei moral. Por isso, o moral universal não pode ser desvinculado – a justificação segue o caminho da aceitação e do questionamento daquilo em que cremos por motivo das tradições – de sua complexa vinculação com a vida moral particular. Essa dupla relação é definida em relação ao saber, à fé e à sua justificação. Por isso, exagerar em uma ou em outra direção implicaria cair em um universalismo abstrato ou, então, em um particularismo concreto.¹⁸² A matéria legada por Hegel, em torno da reflexividade da vida humana, permite avançar muito mais no sentido de conceber a possibilidade gradual de reconhecer esta eticidade na vida de um povo, valorando as figuras de todas as articulações pré-reflexivas que permitem assegurar o desenvolvimento posterior das formas reflexivas do saber em todas as suas dimensões. Mediante tal debate, também presente na controvérsia latino-americana – quando se concentrado na temática do universal concreto¹⁸³ –, pretende-se responder à questão fundamental da filosofia da ilustração e do caráter racional da vida ética. Em outras palavras, ao analisar o caráter pré-reflexivo da ação no mundo da vida, discute-se a eventual possibilidade de compreender a dinâmica da reconstrução normativa a partir dos contextos culturais abertos à universalidade. Do ponto de vista de Apel, é preciso retomar, a partir do giro semiótico, a discussão kantiana preliminar em torno da transcendentalidade da lei universal. Ao observar o

180 SOBREVILLA, In: OLIVÉ (Ed.), 1993, p. 62.

181 VILLACANAS, 1987, p. 331 ss.

182 SALVAT, 2003, p. 153.

183 Cf. PÉREZ ZAVALA, ROIG e SCANNONE.

tema a partir de Habermas, é imprescindível que a discussão da reconstrução se insira, de certo modo, com a eticidade hegeliana presente nos panos-de-fundo específicos dos contextos culturais. Dessa forma, consegue-se assegurar seu vínculo com a reconstrução das ciências sociais.

No entanto, esse debate sobre a distinção entre *eticidade* e *moralidade*, está longe de ser resolvido por Apel e Habermas. É preciso admitir que, até hoje, existem, na ética, diversas acolhidas que sustentam as formas atuais de filosofia europeia e latino-americana.¹⁸⁴ Por ora, defendemos apenas que a configuração do nexos entre as formas valorativas da vida comum e a universalidade das obrigações, específicas de uma discursividade argumentativa – como a que será desenvolvida no próximo capítulo – requer visualizar um modo inovador da questão do nexos entre a pré-reflexividade e a reflexividade na sua forma cabal.

Esta limitação não obstaculiza o reconhecimento do enorme esforço e a contribuição dos aspectos defendidos pelas teorias de Apel e de Habermas. Elas são significativas, pois contribuíram para interpretar esta distinção e este legado ilustrado germânico em um marco pragmático da filosofia analítica, utilizando os recursos de Pierce, Wittgenstein, Austin e Searle. Acima de tudo, eles ajudaram a interpretar, a partir da própria discursividade da reflexividade moral, as vinculações problemáticas entre os discursos práticos das eticidades peculiares dos mundos de vida e os discursos éticos universais, exigidos pela filosofia. Essa pragmática da linguagem, definida através da análise reflexiva dos atos de linguagem, é relevante para dar continuidade à relação que justifica o nexos entre estruturas normativas e contextos. Além disso, ela permite clarificar, dentro de uma determinada chave fundacional, os registros discursivos próprios da universalidade, exigidos de qualquer ética, os quais devem ser ampliados ao âmbito do intercultural.

Eu penso que todos os grandes problemas do universalismo, delineados pela ética atual, receberam uma contribuição dessa proposição discursiva. Por isso, não é exagerado sustentar que as redes ibero-americanas, ao se abrirem ao debate com a ética do discurso, ao menos tal como foi elaborada por Apel,¹⁸⁵ a reconheceram como uma

184 Cf. FRANCK, 1988 e GIUSTI, 1996.

185 Esta discussão com Apel pode ser encontrada muito bem sistematizada em Adela Cortina e Enrique Dussel. Todavia, é fruto de um longo debate, na qual colaboraram filósofos de vários países, principalmente em encontros realizados em Friburgo (Alemanha, 1989), México (1991), Brasil (1993) e Argentina. Por certo, elas contaram também com outras contribuições elaboradas nos Estados Unidos e na Espanha. Esse belo debate podem ser encontrado nos principais volumes publicados por Enrique Dussel, *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, México, Siglo XXI-Iztapalapa, 1994. Cf. também Fernet-Betancourt, R. (Ed.). *Die Discursethik und ihre*

tendência significativa da filosofia moral atual. Isso pode ser rastreado em muitas publicações do pensamento ibero e latino-americano a partir do início dos anos 80. A partir disso, desenvolveu-se, então, um longo e frutífero diálogo com o pensamento alemão. No entanto, é possível frisar, embora esquematicamente, que a influência fez com houvesse uma percepção diferente do âmbito da filosofia e das ciências sociais. A ética do discurso, de modo especial em sua versão apeliana, deu origem a um debate de mais de uma década, no qual, em muitos Congressos e Seminários, tomaram parte filósofos alemães, espanhóis e latino-americanos. Por sua vez, a proposta habermasiana continua tendo relevância entre as ciências sociais críticas, como a sociologia, a antropologia, a teoria da comunicação, o direito e, inclusive, entre os pensadores preocupados com a modernidade.¹⁸⁶

2. Algumas contribuições e observações gerais à ética do discurso de Apel

Em diálogos realizados entre Apel e outros pensadores, especialmente com latino-americanos – publicados em livros e revistas que sintetizam tais encontros –, as considerações gerais positivas em torno do projeto em si da filosofia apeliana têm preferência. Nas palavras de Michelini, isso significou uma reabilitação “do direito e do sentido filosófico do *logos* humano no caráter de reflexão transcendental.”¹⁸⁷ Entre os pensadores estudados, a perspectiva universalista da ética do discurso é considerada necessária e fecunda para a fundamentação do discurso ético em uma era da ciência e da tecnologia e, ainda, em um período em que a expansão do atual capitalismo globalizado tem repercussões universais.¹⁸⁸ No entanto, as teses apelianas foram, e são provocativas, para as propostas filosóficas baseadas na eticidade do mundo da vida e, inclusive, para a teoria que trata das questões éticas da dominação. Em relação a este último âmbito, o ambiente filosófico latino-americano havia-se caracterizado por proposições de tipo crítico. Em uma direção, os estudos destacavam o predomínio da análise contextual das condições que asseguraram a mudança social (éticas da

lateinamerikanische Kritik, Aachen, 1993; e *Diskursethik und Befreiungsethik*, Aachen, 1993; Sidekum, A. (Ed.). *Ética do discurso e filosofia da libertação*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1994.

186 Nos textos e artigos publicados, é possível captar, em geral, um diálogo bastante sério que, às vezes, toma o caráter de um debate e de uma polêmica técnica. De qualquer modo, é plausível sustentar que, dos que participaram do debate, ninguém saiu dele da mesma forma como nele entrou.

187 MICHELINI, 1998, p. 156.

188 Cf. As sínteses interpretativas das éticas do discurso em Arriarán, Cortina, Giusti, Malian-di, Michelini, Salvat e Sobrevilla.

libertação ou éticas políticas), mas, por outra, as discussões se limitavam ao terreno abstrato, sem responder às exigências contextuais das sociedades latino-americanas atuais e, portanto, sem dialogar com as ciências sociais (éticas metafísicas universais e academicistas).

Na atual perspectiva dos desafios do diálogo intercultural, a ética discursiva possui uma relevância significativa, pois sua proposta teórica agrega o vínculo entre a ciência e a ética. Além disso, ela desenha, de forma explícita, os problemas gerados pela racionalidade instrumental da modernidade. Todavia, essa ética pode ser questionada ao supor um excessivo logocentrismo, característica do pensar racional europeu. Para nós, a ética discursiva, ao tentar explicitar o vínculo entre ética e linguagem, nos passa às mãos uma chave interpretativa fundamental. Ela permite encontrar uma alternativa capaz de compreender os diversos discursos morais, que brotam de registros narrativos, e, inclusive, de outros discursos que se constituem em registros racionais, que torna possível justificar e reconstruir normas universais. A filosofia apeliana possibilita, a partir da explicitação das condições formais do discurso argumentativo, oferecer critérios relevantes para assegurar uma racionalidade universal.

Por isso, a ética discursiva mostrar-se-á interpeladora e questionável para as formas de propor a questão ética. Existem, entre os pensadores latino-americanos, diversas suspicácias frente a uma ética procedimental. Para uns, a visão apeliana é parte de uma filosofia crítica e progressista, embora, no seu modo semiótico de propor uma universalidade racional de tipo kantiana, seja bastante vinculada ao racionalismo europeu. Para outros, é uma nova forma do pensamento crítico, pós-iluminista e pós-racionalista, que, ao estabelecer um giro pragmático da validade discursiva, termina questionando, em última instância, o valor das tradições culturais. Há, inclusive, uma tendência em afirmar que se trata de uma ética que não consegue assegurar as conexões com as regras práticas, sem conseguir compreender as ações em sua circunstancialidade. Um outro grupo acredita que ela não apresentaria as indicações necessárias e suficientes para agir o prático, no sentido de defender a vida humana em um tipo de sociedades globalizadas. É necessário frisar que Apel tentou responder à maior parte das observações realizadas a sua forma de entender a ética discursiva. Isso ajudou a criar uma prática dialógica de discussões baseadas em objeções e respostas, algo que não foi reiterado entre os cultivadores de outras perspectivas éticas.

A proposta apeliana abriu-se a uma discussão significativa em torno às interpretações que surgiam na compreensão de sua tese, bem como na forma como Apel entendia o debate ético latino-americano. O diálogo proporcionou teses relevantes em torno da ética discursiva. Várias delas serão explicitadas na continuação. Nossa idéia é salientar o fato de que as formas de argumentar entre as *idiosincrasias* filo-

sóficas relacionadas ao modo de compreender discursivamente o tema ético,¹⁸⁹ com razões diferentes e divergências profundas nos pressupostos filosóficos para interpretar a realidade sócio-cultural, permitiram consagrar a fecundidade teórica da ética do discurso.

O projeto apeliano apresenta uma contribuição significativa ao tipo ética como a que se busca oferecer. Trata-se do seu particular modo de entender os enlaces problemáticos do discurso moral em uma sociedade plural e conflitiva.¹⁹⁰ Nesse sentido, a referência ao giro pragmático da linguagem e à semiótica filosófica são chaves para entender uma modalidade de validação dos discursos morais. Em outras palavras, trata-se de reconhecer uma proposição em dívida com a análise da linguagem e com uma teoria dos signos. Nesse sentido, como enfatiza Cortina, a perspectiva de Apel se apropria de uma hermenêutica crítica do sentido e de uma triple distinção semiótica proveniente de Charles Morris – presente em Cullen, Roig e Scannone. A partir dela, Apel distingue a tríplice dimensão da linguagem: sintaxe, semântica e pragmática. Isso lhe permite avançar, sobretudo com o último nível, no sentido de demonstrar a relação que os enunciados têm com seus intérpretes. Em outras palavras, ela permitiria entender o particular modo em que um locutor assume o que diz frente a outros e, ao mesmo tempo, o modo como é possível sustentar uma afirmação, quando outro locutor não a compartilha. O caráter insuscetível da argumentação abarca tudo isso.

A concepção apeliana, que evidencia o discurso da argumentação, é fecunda, pois proporciona um campo da discussão e da comunicação, reduzido, durante muito tempo, ao modelo tradicional da retórica. Com isso, a linguagem é concebida como algo muito além do terreno estratégico e persuasivo. A pragmática permite demonstrar que a linguagem não pode permanecer reduzida apenas ao âmbito fático da interação dos discursos práticos da vida cotidiana, porque ela deve fundamentar o caráter compreensivo válido, essencial em uma comunicação intersubjetiva racional.

Nesse âmbito, é preciso mencionar a controversa questão do agir comunicativo, relevante na confrontação da ética apeliana e habermasiana. Em relação a isso, é importante salientar a distinção entre duas pretensões sobre o processo de compreensão do outro. Trata-se da pretensão de tipo comunicativa e outra, de caráter estratégico, que busca estabelecer uma negociação ou um cálculo ou, então, forma de ação interessada. Essa distinção fará com que Habermas considere o agir comunicativo como o ponto de partida da fundamentação, enquanto que, para Apel, a argumentação é a única via a permitir a fundamentação para o princípio da ética. “O discurso argumentativo é o meio

189 MALIANDI, 1996, p. 147.

190 SALAS, 2002, p. 118.

de fundamentação concreta das normas e, em segundo lugar, [...] contém também o *a priori* racional da fundamentação para o princípio da ética.”¹⁹¹

Nos últimos anos, essa disputa técnica entre Apel e Habermas transferiu-se da coordenação de ações no mundo da vida para a configuração de uma racionalidade prática. O resultado apresenta teses do tipo: até que ponto o agir comunicativo pode desvincular-se do pano-de-fundo cultural. Ou então, de que modo se pode demonstrar que o agir comunicativo plenamente válido pode ser somente definido no nível reflexivo da argumentação filosófica. Para Apel, é necessário reconhecer que a história da moral sempre esteve presente na vida humana e as normas práticas podem e devem também “conectar-se à eticidade concretizada historicamente às correspondentes formas de vida. No entanto, a ética discursiva não pode, nem deseja renunciar ao ponto de vista do dever ideal que Kant propôs.”¹⁹²

Nesse terreno, seria dispensável afirmar o aparecimento de considerações críticas, de tipo neo-aristotélico e neo-hegeliano, à tese universalista da ética da discussão. Em geral, elas estão associadas a este mesmo ponto crucial para uma ética intercultural: que o agir humano permitiria assegurar, inicialmente, a compreensão intersubjetiva a partir da dinâmica dos discursos enraizados do mundo da vida. Apel estaria de acordo somente em parte com essa idéia. Porém, ele salienta que a plena validade desse tipo de compreensão é possível apenas para o discurso argumentativo, permitindo à filosofia dar conta do *a priori* que assegura sua plena validade intersubjetiva. Para o sujeito que age de modo prático, a ação incorporaria sempre os elementos estratégicos de uma eticidade concreta e condicionada sócio-cultural e historicamente, aspecto que condiciona a validade.

Como já foi destacado, de forma resumida, é palpável que a pragmática ape-
liana, diferentemente da habermasiana e das teses dos autores neo-aristotélicos e neo-
hegelianos, contém um caráter empírico ou histórico. Todavia, ela exige processar a
fundamentação que seja – na parte A – eminentemente transcendental. Conforme Ma-
liandi,

A meu juízo, Apel mostrou, no entanto, que, por um lado, o falibilismo irrestrito se auto-destrói. Todavia, a ‘fundamentação última’ não deve, por outro lado, ser pensada no sentido de uma dedução lógica, mas de uma ‘reflexão pragmático-transcendental’. Ela simplesmente faz menção ao alcance de pressupostos que não podem ser questionados sem ‘auto-contradição

191 APEL, 1991, p. 147.

192 APEL, 1991, p. 168.

performativa’, nem fundamentar-se dedutivamente sem o encargo de *petitio principii*. Tudo o que for assim fundamentado, torna-se ‘imprescindível’ (*nichthintergebar*), não porque provenha de uma autoridade absoluta ou, então, em função de que a crítica acaba sendo subtraída, mas porquanto poderia apenas aventar objeções por meio da argumentação. É isso que toda argumentação pressupõe.¹⁹³

Nesse sentido, a tese apeliana aparece interessante a partir do momento em que se deseja fundamentar princípios éticos, que possam remeter às pressuposições últimas do discurso argumentativo. Tais princípios determinam as condições de possibilidade e validade do conhecimento e da ação. Como afirma Conill,

Este é o núcleo da recuperação transcendental da hermenêutica: a possibilidade de discernir a compreensão verdadeira e válida, recorrendo à reflexão crítica do *logos* intersubjetivo, que não permanece sumida no ser, porque tem a capacidade excêntrica de perguntar-se por princípios e critérios intersubjetivamente válidos.¹⁹⁴

Diante disso, é importante salientar que a atitude pragmática, assim configurada, tem uma pretensão bastante limitada na compreensão do fenômeno ético, pois somente justifica, de modo *a priori*, os enunciados éticos sem relação direta com as origens histórico-fáticas. Como afirma Apel, em sua parte A, as pretensões de validade dos enunciados e dos argumentos e contra-argumentos racionais, utilizados pelos usuários da linguagem, em uma situação ideal, são entendidos a partir de uma comunidade de comunicação, nunca desde uma comunidade histórica e real. Isso não significa, como já frisamos, que o último tipo de comunidade não exista e não seja relevante para o próprio agir. Ao ter em mente o plano discursivo, deve-se também considerar que os enunciados éticos, exigidos para agir na vida histórico-social, pressupõem assumir mediações que não são suscetíveis de fundamentar. Por isso, a possibilidade de uma ação concreta determina a reconfiguração de outros princípios complementares, que permitam elaborar normas provisórias para interagir com situações contingentes e confusas. Todavia, nesse terreno da ação histórica, já não é possível propor nenhuma utopia social concreta, porque é impossível estabelecer sua plena validade.

Os discursos práticos, que procuram colaborar na realização, a longo prazo, das condições de aplicação, exigem uma imbricação com os elementos estratégicos dos mundos de vida. Sob a óptica de Apel, a partir do princípio procedimental da argumen-

193 MALIANDI, 2002, p. 62-63.

194 CONNILL, 1988, p. 286.

tação, não é possível fazer derivar normas situacionais. Nesse caso, são exigidos outros princípios de complementação, que permitam estabelecer as necessárias transformações que o mundo sócio-histórico requer. A teoria pragmática, à maneira de Apel, fundamenta princípios abstratos *a priori* e justifica princípios que permitam dar origem a normas que possam ser aplicadas na prática. Porém, no nível das condições de aplicabilidade, reclama a assunção das condições históricas e assumir os conhecimentos disponíveis pelos especialistas. Portanto, é somente possível propor normas falíveis que não tenham um valor incondicionado. Nesse horizonte, exige-se dar conta dos discursos morais históricos tais como existem na sociedade.

Críticas à ética do discurso de Apel

Em Apel, a ética do discurso assume e integra, todavia, as dificuldades da comunicação histórica, ou seja, à comunicação que, efetivamente, existe nas comunidades de vida. Desse modo, o aspecto central do debate com os pensadores latino-americanos tratará de saber se uma teoria pragmática, centrada na justificação de uma comunicação ideal, pode ser significativa para responder aos problemas éticos urgentes dos povos e comunidades de vida da América Latina. Isso significa determinar o papel dos saberes étnicos e populares. Por exemplo, saber qual é o papel relevante dos discursos históricos que expressam as permanentes lutas pelo reconhecimento e o sentido que assumem os movimentos históricos que resistiram à hegemonia assimétrica instalada, desde o princípio de nossas histórias de negação. Nesse aspecto, parece que uma teoria ética, incapaz de definir critérios específicos para assumir as transformações sociais e culturais, segue dando a impressão de permanecer em um terreno abstrato e ideal.

Em qualquer caso, quaisquer sejam os frutos reais deste diálogo filosófico-acadêmico com Apel, esta ética realiza, do ponto de vista teórico, uma contribuição relevante que nos interessa destacar. Nesse sentido, partilhamos com Fernet-Betancourt o fato de que tal debate teórico contribuiu, poderosamente, para especificar o que cabe entender por uma racionalidade contextual, expondo a relevância da ética discursiva para o diálogo intercultural.¹⁹⁵ Em outras palavras, os diálogos filosóficos Norte-Sul permitiram idealizar os benefícios das posturas da filosofia alemã, na sua versão kantiana-hegeliana. Elas possibilitaram a confrontação com as éticas latino-americanas, articuladas ou não à eticidade hegeliana (*Sittlichkeit*), no sentido de determinar o caráter dos *a priori* específicos da vida moral e, ainda, avaliar as tendências da ética da alteridade modeladas nas categorias de Levinas. Nesse sentido, houve um avanço nos debates teóricos que formam parte do projeto de uma ética discursiva, oferecendo elementos

195 FERNET-BETANCOURT, In: SIDEKUM (Ed.), 1994, p. 11.

centrais para a análise do discurso argumentativo no marco dos registros discursivos. Com isso, ocorreu uma melhor rigorosidade no sentido de uma ética intercultural adequada ao dinamismo dos contextos latino-americanos.

Em todo caso, é importante salientar que, na América Latina, a ética do discurso de Apel recebeu outras avaliações, realizadas em torno ao vínculo entre universalismo e particularismo.¹⁹⁶ Em Arriarán, nos deparamos com um questionamento a respeito da pretensão universalista, a qual esconderia um modelo de evolução social da racionalidade. Com isso, as sociedades latino-americanas permaneceriam vinculadas às etapas convencionais, caracterizadas por “formas éticas dogmáticas e religiosas”, enquanto as sociedades modernas européias estariam nas etapas pós-convencionais.¹⁹⁷ Hinkelammert, reconhecendo as contribuições da ética do discurso, não exita em questionar, de modo especial, a crescente linha de progressão que permitiria passar da comunidade real de vida à comunidade ideal de comunicação. Por isso, ele explicita as dificuldades encontradas para justificar um critério de verdade do que ele denomina a *aproximação assintótica infinita*. Essa questão é relatada na seguinte conclusão: “Com isso, nega (Apel) a realidade fática como seu ponto de partida, embora parta, sem dúvida, dela. Evidentemente, com isso a teoria se transforma em tautológica e desemboca no solipsismo.”¹⁹⁸ Diante disso, haveriam duas conseqüências: uma, a impossibilidade de encontrar um critério de verdade que permita alcançar a validade das normas em cada caso concreto do ser humano situacional; outra, que as idéias regulativas não permitem assumir a contingência dos processos históricos na sua busca de realização.¹⁹⁹

Por outro lado, Sobrevilla julga que, atualmente, não se deve supervalorizar a importância da ética universal, pois as éticas etnocêntricas nacionais ou culturais prevalecerão por um tempo indeterminado.²⁰⁰ Michelini, seguindo a tese em torno da conflitividade de Maliandi, admite que a pragmática transcendental reclame um aprofundamento do vínculo entre o consenso e o dissenso.²⁰¹ Roig, por sua vez, destaca que não haveria divergências relevantes com Apel, sempre que esta ética ajude a criticar o pensamento débil, atualmente em expansão, e sempre que a concepção do giro lingüístico permita compreender a discursividade não como um simples exercício de compreensão do sentido, isto é, que permita passar a âmbito do translingüístico.²⁰² A maior parte das dúvidas e críticas já citadas, poderiam ser re-situadas a partir de outras explicações, nas

196 MANSILLA, 1998, p. 228 ss.

197 ARRIARÁN, 1995, p. 50.

198 HINKELAMMERT, 1995, p. 239.

199 ACOSTA, 2003, p. 171-172.

200 SOBREVILLA, In: OLIVÉ (Ed.), 1993, p. 69.

201 MICHELINI, 1998, p. 124 ss e p. 146-147.

202 ROIG, 2001, p. 65- 66.

quais Apel buscou esclarecer suas próprias idéias. Às vezes, é possível encontrar também certa incompreensão das teses teóricas da fundamentação última de Apel.²⁰³

Em geral, é plausível insistir que este intercâmbio intelectual contribuiu positivamente. Ele possibilitou apreciar os avanços e a solidez das éticas baseadas na eticidade que respondem à discursividade dos mundos de vida, nas quais se realiza a vida dos sujeitos e comunidades concretas. Com isso, tornou-se mais fácil reposicionar a necessária abertura universalista, exigida para compreender a conflitiva realidade sócio-cultural latino-americana, em um mundo cada vez mais interdependente. Muitas questões teórico-práticas foram revisadas e debatidas: a redução da ética a uma comunidade ideal de comunicação, os vínculos entre a primazia normativa da eticidade ou a da reflexão transcendental e, de forma especial, as relações entre a ética da convicção e a ética da responsabilidade, bem como das estruturas conflitivas da vida moral.

3. A teoria dos Quase-Raciócínios Casuais (QRC) em Sirio López Velasco

Para conseguir dar uma resposta às categorias pragmáticas, consideradas chaves para o projeto de uma ética intercultural com raízes latino-americanas, vamos realizar uma breve síntese das propostas de López Velasco e Dussel. O modelo argumentativo será relevante, de modo especial, naqueles filósofos latino-americanos que aceitaram as premissas básicas do *linguistic turn* e, em particular, reflexionam em torno aos atos de fala e do discurso argumentativo. Esse é o caso do filósofo uruguaio Sirio López Velasco,²⁰⁴ que propõe uma análise minuciosa da lógica do discurso moral, de forma mais específica, dos enunciados morais *felizes*, a partir de sua teoria dos Quase-Raciócínios Casuais (QRC). Eles provêm de uma aplicação da teoria dos Atos de fala de Austin e de uma recuperação do programa da dedução transcendental de K. O. Apel. Por meio dos QRC, “estas expressões aparecem, agora, como capazes de pretender e alcançar a validade intersubjetiva através da discussão racional.”²⁰⁵ Estes são os enunciados que se preocupam, especificamente, com a ética da discussão, porque eles implicam em razões, pelo qual eles podem ser discutidos argumentativamente.

203 Cf. MALIANDI, 2000, p. 63.

204 Cf. S. LÓPEZ. *Ética para o século XXI. Rumo ao ecomunitarismo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. Citaremos por sua primeira versão castelhana.

205 LÓPEZ, 1996, Volume I, p. 17.

Os enunciados morais, à diferença dos enunciados éticos,

são imperativos simples, construídos em torno da forma ‘devo/devemos x’, sem incluir uma justificação argumentativa, por exemplo, afirmar: ‘Libera o pobre!’ ou ‘Devo dizer a verdade’. Não há nenhuma fundamentação da obrigação que o falante auto-institui para si. Tais imperativos, em sua forma ‘categórica’, estabelecem uma obrigação tão aparentemente firme como debilíssima em suas bases de fundamentação. Na verdade, isso não existe no ato lingüístico executado.²⁰⁶

A tese de López insiste, então, na idéia do raciocínio causal, no qual o enunciado pode ser aceito racionalmente, porque existe um enunciado que ‘explique’ o porquê de tal obrigação.

Através dos pressupostos da teoria lógico-pragmática do QRC, procura-se estabelecer, mediante a análise dedutiva transcendental – enquanto apoiado pelo condicional –, uma série de normas dotadas de plena validade intersubjetiva. O QRC é “uma estrutura formada com a ajuda do operador não-veritativo ‘porque’, e o que ocorre a esse operador é um ‘enunciado’, precedido por um ato dotado de outra força ilocucionária.”²⁰⁷ Em outras palavras, a idéia central de López refere-se ao fato de que qualquer enunciado ético encontra-se, efetivamente, composto por um obrigativo vinculado, através de um operador, a um enunciado que pode ser verdadeiramente determinado. Por este meio, qualquer enunciado ético pode ser, através deste operador, suscetível de ter validade ou não.

O mais relevante desse projeto, que deriva as normas de modo lógico-transcendental, está na permissão em definir a proto-norma da ética. Ela advém, segundo López, da força ilocucionária da pergunta *que devo fazer?* E o formula da seguinte maneira: “Devo fazer o que é condição da pergunta ‘Que devo fazer’, porque eu faço o que é condição da pergunta ‘Que devo fazer’, condição de que eu aceite a pergunta ‘Que devo fazer’.”²⁰⁸ Desta maneira, ela também apresentar-se como: “Assim, a Proto-norma (em especial o obrigativo, compondo sua primeira parte) mostra-se como resultante de uma ampliação transcendental da (de-)monstração dos elementos constitutivos da gramática do verbo ‘dever’, quando ele forma parte de um obrigativo.”²⁰⁹ Nesse sentido, o aspecto decisivo, para este tipo de ética argumentativa, é de sempre podemos salientar a pergun-

206 LÓPEZ, 1996, I, p. 13.

207 LÓPEZ, In: SIDEKUM, p. 198.

208 LÓPEZ, 1996, I, p. 18.

209 LÓPEZ, 1996, I, p. 20.

ta racional do porquê de uma obrigação. A idéia de uma justificação suficiente remete a normas, que podem ser justificadas a partir de esta proto-norma.

Todas as outras normas necessárias da ética devem derivar-se da proto-norma, fundamentada lógica e transcendentalmente, pois são as que definem a necessidade de assumir um enunciado feliz, a partir de um condicional ‘porque’, o qual determina o denominado Quase-raciocínio causal. Essas normas resultantes são, ao mesmo tempo, princípios transcendentais, à medida que são deduzidos como condição da pergunta ‘Que devo fazer?’ e, ao mesmo tempo, de um princípio deontico-normativo fundamentador. As três normas, possíveis de serem derivadas, são relativas à liberdade, ao consenso e à ecologia.

A primeira delas delinea o obrigativo ético fundamental: “Devo garantir minha liberdade individual de decisão porque eu garanto minha liberdade individual de decisão é condição de a pergunta ‘Que devo fazer?’ é feliz.”²¹⁰ Esse princípio constitui-se no princípio moderno por excelência de um ideal da autonomia, permitindo questionar todas as limitações à liberdade de decisão dos indivíduos.

A segunda proto-norma inclui todos os seres capazes de entender e formular QRC. Ela se traduz da seguinte maneira: “Devo buscar consensualmente uma resposta para cada instância da pergunta ‘Que devo fazer?’ porque eu busco consensualmente uma resposta para cada instância da pergunta ‘Que devo fazer?’ é condição de a pergunta ‘Que devo fazer?’ é feliz.”²¹¹ Nessa norma, desenha-se, claramente, o espaço possível para a busca de um acordo consensual que permita responder à pergunta ‘Que devo/de-vemos fazer?’ Nesse sentido, a norma é fundamental para uma sociedade plural, pois se trata de uma norma que responde à necessidade de estabelecer razões quando, no espaço argumentativo, já não é possível apelar às meras convenções morais.

Por fim, é imprescindível explicitar a versão da norma ecológica: “Devo preservar uma natureza saudável do ponto de vista produtivo porque eu preservo uma natureza saudável do ponto de vista produtivo é condição de a pergunta ‘Que devo fazer?’ é feliz.”²¹² Essa norma remete, de forma especial, ao que torna possível o trabalho humano, definindo não apenas o que é o ser humano, mas seu instrumento e o resultado. López pensa que essa norma não é suficientemente formal, porque admite determinados elementos estratégicos e utilitários que não são susceptíveis de análises puramente lógicas. Esse pressuposto nexa entre linguagem e sociedade, permite fazer uma última elucidação a respeito da teoria dos QRC.

210 LÓPEZ, 1996, I, p. 23.

211 LÓPEZ, 1996, I, p. 29.

212 LÓPEZ, 2003, p. 144.

A teoria da QRC não é apenas uma teoria lógico-lingüística, que articula o prévio ou o mais a frente da filosofia da linguagem de Apel. Trata-se de uma teoria que pretende elaborar as categorias para a análise da realidade sócio-cultural e política do capitalismo, porque discute, de modo especial, as condições históricos-materiais do ato de argumentação. Desse modo, é possível construir, segundo López, uma proposta ética universal, não apenas formal, mas de tipo histórico-social. Através dos QRC, busca-se “a fundamentação da necessária superação do capitalismo, caso desejamos realizar aquelas condições de forma universal (ou seja, abarcando todos os seres humanos).”²¹³ Em outras palavras, o sentido dessa fundamentação lógico-lingüística pretende alcançar um descobrimento transcendental, que estabeleça “uma seqüência de normas éticas passíveis de orientar a análise e o posicionamento crítico-avalitivo da condição humana, em especial, da vida na situação imperante de hoje.”²¹⁴ Isso torna necessário que, segundo essa teoria da derivação de normas, não se trata simplesmente de referir-se unicamente às relações inerentes à linguagem intersubjetiva, pois supõe também relações do trabalho humano e, em particular, oferecer as bases de uma nova utopia social libertadora que denomina ecomunitarismo. É possível entender que, ao estabelecer esse vínculo, há uma superação da mera conformação da derivação de normas, possibilitando adentrar nos contextos de vida, os quais se articulam com o âmbito histórico-social.

4. Dussel e a ‘ética da libertação’ em tempos de globalização e de exclusão

O modelo de uma ética argumentativa e da derivação das normas exigidas pelos enunciados éticos não se reduz ao pensamento desse filósofo uruguaio, pois foi também aprofundado na extensa obra de Enrique Dussel, na qual aparecem vários temas pragmáticos já comentados por Sirio López.

A primeira questão fundamental, a ser constatada na obra de Dussel, convergente com o aspecto destacado por López, relaciona-se à crítica da assimilação da *ética da libertação* ao *discurso* ou à *fala argumentativa*. De fato, isso conduziria a uma ética eminentemente formalista, que descarta o âmbito material da vida real, deixando de lado a discussão de uma ética preocupada com os conteúdos da vida humana.²¹⁵ Ao refletir estas perspectivas críticas, fica claro que a perspectiva dusseliana se ocupa também com a busca de uma fundamentação de princípios inerentes a uma ética universal, não seja apenas válida para os contextos latino-americanos de vida. No entanto, ao analisar

213 LÓPEZ, 1996, I, p. 8.

214 LÓPEZ, In: SIDEKUM, 1994, p. 194.

215 DUSSEL, 1996, p. 42.

a proposta no plano unicamente da discursividade, dever-se-ia salientar que Dussel critica o privilégio que a linguagem confere aos atos de fala, ou seja, à idéia de que, através da linguagem, os participantes alcançariam, com seus ‘atos de fala’ (unidades mínimas de significado), pretensões de validade universal (sentido, verdade, veracidade e retitude). Além disso, Dussel postula que, assumindo tacitamente os pressupostos de caráter normativo, não é possível demonstrar, em uma comunidade de comunicação, a *totalidade*, pois não incorpora os excluídos e o Outro. Isso não significa afirmar que a filosofia dusseliana não aceita, de forma alguma, a “ética do discurso” desenvolvida pela pragmática apeliana.

Dussel também empreende uma tarefa ética, que aponta para reconhecimento das culturas populares e indígenas. Ela é relevante para entender a história dos pobres e das vítimas, mas isso não implicaria, de forma alguma, a aceitação a-crítica dos saberes morais particulares. Diante disso, em determinadas ocasiões, ele aceita a consideração positiva da hermenêutica histórica, no sentido que o “Outro oprimido e excluído não é uma realidade formal vazia, mas um mundo repleto de sentido, uma memória, uma cultura, uma comunidade, um ‘nós-estamos-sendo’ como realidade re-sistente.”²¹⁶ Trata-se da possibilidade de um “des-cobrir-se en-coberto dos ignorados e afetados-negados, conduzindo a tomar-consciência do si mesmo positivo.”²¹⁷ No entanto, o mais crucial refere-se a esse primeiro passo no sentido de “des-cobrir-se a si mesmos (nós), porém como en-cobertos.”²¹⁸ Este é o valor do testemunho histórico e cultural de Rigoberta Menchú e dos processos de libertação gestados pelo movimento indígena zapatista.

Para poder reelaborar de outra forma a interpretação dusseliana dos atos de fala, é preciso considerar um discurso que, efetivamente, se abraze ao outro, em uma situação de assimetria. É nesse ponto que os *atos de fala* são reinterpretados, não tanto a partir da compreensão da *razão do outro*, mas em um horizonte no qual se possa assumir uma razão ética originária de tipo levinasiana, que nos abre à interpelação dos outros. Para Dussel, o ponto central desta análise discursiva salienta que se deveria propor as condições efetivas para alcançar uma comunidade de comunicação nas comunidades de vida. Todavia, elas não podem ser encontradas como claramente dadas naqueles países onde a incomunicação, a assimetria e a exclusão estão sempre presentes.

Dussel postula a necessidade de criar, primeiramente, as condições que assegurem a interpelação do Outro e, em seguida, definir, a partir dessa exigência central, os princípios universais que garantam a realização dessa obrigação. Para os sujeitos oprimidos, o fundamental é, sem sombra de dúvidas, a manutenção da sobrevivência biológica.

216 DUSSEL, 1994, p. 156.

217 DUSSEL, 1994, p. 160.

218 DUSSEL, 1996, p. 160.

Essa é a verdadeira condição de possibilidade da argumentação, de modo que não se trata da “argumentação a referência irrefutável.”²¹⁹

A teoria dusseliana, proveniente de sua inspiração levinasiana da Ética originária, permite-lhe definir, com clareza, a posição de ‘exterioridade’ “enquanto pobres e em referência à totalidade hegemônica.”²²⁰ Por isso, é preciso partir de um pressuposto completamente diferente do discurso puramente lingüístico. Assim, o discurso interpelador, situado em um nível ético ou da razão prática, promove o re-aparecimento do cara-a-cara de Levinas, no qual duas pessoas podem se enfrentar sem mediação externa, exceto a lingüística, como sendo elas mesmas. Trata-se de um encontro na corporalidade imediata de ambos, isto é, na proximidade.²²¹ Isso acarreta que o ato de fala fundamental para esse tipo de ética é o da interpelação, como sugere o enunciado: “eu te interpelo pelo ato de justiça que deverias cumprir para comigo.”²²²

Em síntese, frente à ética do discurso de Apel, é possível salientar que, antes de alcançar o nível pragmático-transcendental da parte A, “o sujeito reflexivo deve *a priori* sempre pressupor que o outro foi reconhecido como pessoa.”²²³ Para Dussel, essa racionalidade ético-originária é anterior a qualquer argumentação e, portanto, prévia “ao processo de transcendentalização e de fundamentação apeliano.”²²⁴ Em outras palavras, o ponto incontestável da discórdia está na impossibilidade de, a partir da ética do discurso, compreender o caráter de uma razão ética originária, como a propõe Levinas, a qual pressupõe que as *razões dos outros* não podem ser apreendidas senão através de um processo pelo qual o outro possa revelar-se. Em um longo parágrafo, Dussel sintetiza isso da seguinte forma:

O outro se encontra mais adiante (transcendentalidade) do ser – uma tese de Levinas e da filosofia da libertação. Nesse sentido, além da ontologia, como transontológica, situa-se a ética (ou a ‘meta-física’, para Levinas) como experiência racional do outro como outro (re-conhecimento). Assim, posso evidenciar o horizonte de meu mundo e abarcar fragmentariamente aspectos pragmáticos do Outro. O Outro pode revelar-se e fazer-se comunicável e, através de uma mútua aprendizagem, podemos criar um âmbito comum inteligível. Todavia, o Outro como sujeito, como centro de ‘seu’ mundo, como história própria, jamais poderá ser abarcado completamente pelo *logos*.²²⁵

219 DUSSEL, 1996, p. 49.

220 DUSSEL, 1994, p. 58- 59. Cf. também SIDEKUM, 2002.

221 DUSSEL, 1994, p. 62.

222 Idem.

223 DUSSEL, 1996, p. 136.

224 DUSSEL, 1996, p. 138.

225 DUSSEL, 1996, p. 144.

Como é possível perceber, Dussel constata que não há como descobrir uma razão diferente que, juntamente com Levinas, foi denominada como *razão ética originária*. Por isso, não é possível uma maneira racional de relacionar-se com a alteridade, ou seja, uma razão distinta do outro, e não meramente diferenciada-na-identidade.

Esta concepção parece ser relevante para a ética que faz do diálogo intercultural uma questão central, ou seja, que procura compreender as *razões dos outros* a partir de princípios e normas materiais e formais originárias do mundo real dos oprimidos e das vítimas do sistema-mundo – sem grandes possibilidades de participar plenamente em uma comunidade de comunicação.

Para esclarecer o enunciado de interpelação, proveniente do mundo dos oprimidos pelo sistema, Dussel destaca, no âmbito discursivo, o seguinte:

Por ‘interpelação’, então, entenderemos um enunciado performativo *sui generis* apresentado por alguém que se encontra, com relação a um ouvinte, ‘fora’ ou, então, ‘mais além’ (transcendental neste sentido) do horizonte ou do âmbito institucional, normativo do ‘sistema’ do *Lebenswelt* husserliano-habermasiano ou da *Sittlichkeit* hegeliana, desempenhada como a ‘totalidade’ de um Levinas.²²⁶

Todavia, isso demonstra que, no caso da interpelação do pobre,

difícilmente chega a formular corretamente, devido à evidente incompetência lingüística – do ponto de vista do ouvinte. A debilidade está na pronúncia foneticamente defeituosa, no não conhecimento da língua e, basicamente, no significado, em seu pleno sentido pragmático [...]. Daí que somente se confira uma quase inteligibilidade, quase comunicação, quase interpretação do significado, o que nos coloca de guarda sobre a dificuldade real de qualquer comunicação e de suas imprescindíveis patologias.²²⁷

Na verdade, o pobre “se opõe, por princípio, ao consenso vigente e ao próprio acordo conseguido intersubjetivamente no passado, porque foi excluído. Sua argumentação será radical e dificilmente aceita de fato.”²²⁸

226 DUSSEL, 1994, p. 64.

227 DUSSEL, 1994, p. 68.

228 DUSSEL, 1994, p. 69.

Nesse sentido, é importante frisar que a ética do discurso e a ética da libertação não são, necessariamente, contraditórias ou, então, que se deva escolher entre uma ou outra. É importante destacar que a obstinação central de Dussel, no nosso entender, foi potencializar, a partir da controvérsia com Apel, os temas centrais de sua proposta, prévia ao debate com a ética do discurso. De modo particular, ele mantém o ponto de vista de uma filosofia da libertação, delineada frente à necessidade de forjar princípios para um discurso capaz de recuperar a voz silenciada dos pobres e dos oprimidos. Ele assume, em um sentido vigoroso, a interpelação dos sem voz e da comunidade das vítimas. Dussel enriqueceu sua teoria discursiva do outro através da incorporação da tese marxista do trabalho humano e, de modo especial, a causa dos outros oprimidos. Trata-se, assim, de elaborar princípios para uma perspectiva universalista de libertação, encarregada de questionar todas as totalizações presentes em todas as culturas humanas.

A busca de um primeiro princípio ético, material-formal, permite sustentar as normas ou os princípios fundamentais, como fonte de qualquer normatividade possível.²²⁹ Tal princípio é central em uma ética gestada para fazer frente ao grito, à interpelação do pobre e ao silêncio do oprimido. Dussel concebe, portanto, que o *Princípio-libertação* é o único princípio a partir do qual a ética da libertação pode justificar as normas materiais. Isso implica na primazia da vida humana, pois é a partir dele que se pode entender seu cumprimento como dever para todos. Para ele,

o ‘Princípio-Libertação’ formula explicitamente o momento deontológico ou o dever ético da transformação como possibilidade da reprodução da vida da vítima e, ainda, como desenvolvimento factível da vida humana em geral. Esse princípio inclui todos os princípios anteriores.²³⁰

De fato, esse princípio, diferente da Proto-norma de López, não é fundamentado apenas formalmente, mas a partir das exigências da ética material.²³¹ Isso significa que a racionalidade discursiva, implícita na ética de Dussel, não é puramente formal. Sem dúvidas, “uma ‘razão discursiva’ ético-moral (não puramente formal, como na Ética do discurso) subsume os ‘conteúdos’ éticos, os procedimentos ‘formais’ e se enfrenta, subsequentemente, à ‘factibilidade’ prática.”²³² É uma ética com um princípio e, simultaneamente, formal e material, ocupando-se, sobremaneira, das normas necessárias para alcançar a transformação da sociedade globalizada atual, de forma a assegurar a reprodução da vida humana.

229 DUSSEL, 1998, p. 184.

230 DUSSEL, 1998, p. 559.

231 Cf. DUSSEL, 1998, p. 202 e 213.

232 DUSSEL, 1998, p. 233.

Por isso, a questão não trata de extremar as diferenças essenciais com Apel, mas destacar as teses de complementaridade entre uma e outra. Maliandi reconheceu pelo menos três aspectos fundamentais: comunidade ideal de comunicação e comunidade de vida; aproximar a interpelação da ‘razão do outro’ à interpelação dos outros; e, por fim, a proximidade entre a refutação do ‘cético’ e a refutação do ‘cínico’.

No entanto, uma das características da ética do discurso diz respeito ao fato de que ela não consegue problematizar, satisfatoriamente, a “inaplicabilidade das normas morais fundamentais em situações excepcionais, enquanto que a Ética da libertação se situa exatamente na ‘situação excepcional do excluído’, ou seja, no próprio instante em que a ética do discurso descobre seu limite.”²³³ Isso indica que, em Apel, a lógica procedimental é diferente da lógica meramente discursiva, pois “o que são, para a Ética do discurso, ‘situações de exceção’ equivalem à aplicação, para a ética da libertação são ‘situações normais’ de resolução.”²³⁴

Essa crítica leva Dussel a des-construir as éticas edificadas no reconhecimento da comunidade de vida. Para ele, Princípio-Liberação não conduz, de forma alguma, a privilegiar os mundos de vida, porque, enquanto eles não assumam a crítica da alienação inerente, que lhes possibilita conceber freqüentemente o outro, como parte funcional de um sistema de opressão, não consegue senão escamotear o problema da opressão. Sua unidade eticista pode conduzir a totalitarismos, que terminam sendo parte de uma ética ontológica sem instrumentos críticos para assinalar a dominação e a exploração. A objeção de Dussel à ética ontológica é assim apresentada:

em qualquer ‘mundo da vida’ sempre, necessariamente (ou nos encontraríamos no sistema último, absoluto e sem futuro), há um outro, oprimido e negado. Todavia, tal opressão é justificada através do bem, do fim (*telos*), das virtudes ou dos valores como funcionalidade da parte, como não-existente enquanto pessoa ou, pelo menos como o não visto, o não descoberto e o oculto (o escravo não humano de Aristóteles).²³⁵

Nesse sentido, a perspectiva de análise dos comunitarismos, emergidos no meio norte-americano, passa a ser valorizada por Dussel, enquanto qualquer luta ou conflito parte de uma determinada tradição, mas questionado por sua incapacidade de fazer uma crítica radical à modernidade capitalista tardia. Nesse horizonte, refutando MacIntyre e Taylor, Dussel não aceita que a *vida boa* seja o critério para assegurar a verdade e a va-

233 DUSSEL, 1994, p. 150.

234 DUSSEL, 1994, p. 151.

235 DUSSEL, 1994, p. 146.

lidade de um bem. Nesses dois autores anglo-saxões, as análises destacam a relevância das tradições, embora corretas e necessárias, são, no entanto, insuficientes.

Ao indagar o lugar da impossibilidade para assumir plenamente a *vida boa* de Aristóteles ou a *eticidade* hegeliana como critérios éticos, a questão se translada à crítica radical ao etnocentrismo, presente em cada cultura. Assim, “em um mundo, em uma cultura (porque toda cultura é, frequentemente, etnocêntrica), em um *ethos* etc., não se pode sempre deixar de negar *a priori* o outro.”²³⁶ Disso se deduz que, necessariamente, “o *telos* ou o bem de uma cultura, isto é, de uma totalidade, não pode ser o fundamento último da moralidade dos atos.”²³⁷ Nesse sentido, o fato de propor uma transcendentalidade formal-histórica, evita cair nos inconvenientes hermenêuticos dos *comunitarismos*, de modo particular, no perigo de precipitar-se nos relativismos e nos historicismos de certas éticas culturalistas.

Nesse sentido, esta proposta não se ergue a partir da recuperação do sentido cotidiano, nem do *ethos* comunitário, mas de uma instância crítica, que permite questionar, internamente, as diversas formas de opressão que foram internalizadas. Diante disso,

a afirmação completa e positiva da própria cultura hoje, no sistema mundial, é impossível sem dois momentos prévios: 1) o descobrimento da opressão e da exclusão, que pesa sobre a própria cultura; 2) a tomada de consciência reflexiva sobre o valioso do que é peculiar, mas que se interpõe, afirmativamente, como ato dialeticamente anteposto e em relação à negatividade.²³⁸

A partir dessa perspectiva, Dussel sustenta a possibilidade de fundamentar o critério e o princípio material da ética, existente no seio de cada cultura, embora seja possível questioná-los a partir de dentro. Diante disso, é possível concluir que Dussel aceitaria, apenas em parte, a hermenêutica histórica. Todavia, ele faria objeções à ética vinculada aos processos de simbolização e de discursividade dos sujeitos históricos, inerentes, de certo modo, nas teorias da eticidade, porque não haveria como sustentar um critério e um princípio válidos intersubjetivamente para questionar plenamente a dialética da opressão. Na verdade, para Dussel,

236 DUSSEL, 1994, p. 146.

237 DUSSEL, 1994, p. 147.

238 DUSSEL, 1994, p. 153.

sem esta relação, explicitamente descoberta, nos precipitamos, necessariamente, na ontologia ambígua, não ética, sapiencial porém não crítica, uma eticidade concreta (*Sittlichkeit, Lebenswelt*), sem critérios de libertação. Na realidade, caímos outra vez na hermenêutica ricoeuriana pré-libertadora.²³⁹

Ainda que, neste plano, a crítica seria muito mais forte contra as teses culturalistas da eticidade, porque uma “sabedoria afirmada ingenuamente como autônoma (estando concreta e historicamente reprimida, destruída em seu núcleo criador, sendo marginal e dificilmente reproduzível, ignorar estes fatos seria cair em uma ‘ilusão’.”²⁴⁰

5. Recapitulação

A ética do discurso, no modo apeliano, parece que pode persuadir as filosofias críticas latino-americanas ao centrar sua discussão no idealismo contra-fático, quando o relevante seria introduzir as condições que assegurem ser possível desenvolver um diálogo simétrico. Por isso, o esforço do ecomunitarismo de López é relevante, porque pretende definir uma estrutura lógico-argumentativa dos enunciados, sem descuidar do vínculo desta teoria da QRC com as condições sociais e históricas de nossas comunidades de vida. Com relação às teses em torno da fundamentação lógico-lingüística dos enunciados éticos de López Velasco, parece ser crucial tentar determinar a estruturação dos enunciados obrigacionais, como um caminho para esclarecer os enunciados que podem ser discutidos racionalmente, em uma sociedade moderna plural. Sem dúvida, afigura-se de fato possível que, a partir dos pressupostos lógicos, seja factível elaborar uma proto-norma, que destaca o caráter obrigatório de qualquer enunciado que trate do que ‘devo/devemos fazer x’. Essa proto-norma é, sem dúvida, de caráter formal, e pode constituir-se na discussão da base lógica da reflexividade dos obrigacionais nas diversas línguas conhecidas, ou, ao menos, que deve demonstrar-se para as línguas conhecidas atualmente. No entanto, a aproximação das ciências é fáctica ou *a priori*. Desse modo, subsistiria a dificuldade de se os princípios e normas derivadas têm, necessariamente, que ver com a derivação puramente formal, ou, então, se reivindicam, necessariamente, a assunção do caráter incoativo dos contextos culturais. Ao que parece, a introdução, sobretudo, de uma norma ecológica, como reconhece o próprio autor, garante o assentamento em um terreno concreto da atividade humana, a qual é, claramente, de índole material e não formal. Mesmo assim, isso suscita, contingente-

239 DUSSEL, 1994, p. 154. Cf. a crítica de Roig à ‘ética da libertação’ de Dussel através da interpretação mística do ‘rosto do pobre’, in: ROIG, 1993, p. 208.

240 DUSSEL, 1994, p. 155.

mente, as possibilidades de um diálogo intercultural e de uma compreensão cultural das necessidades humanas.

Por outro lado, é louvável o esforço teórico de Dussel, pois apresenta um sentido normativo, à medida que a precariedade da vida humana dos excluídos dos sistemas-mundo não pode ser completamente defendida, através da justificação de um princípio formal transcendental. Em um marco dusseliano, é consistente assumir a justificação de um princípio material, que, a partir de dentro de todas as culturas, permita questionar a exclusão dos sistemas dominantes. Dussel acredita conseguir fundamentar, histórica e formalmente, uma ética com um critério e princípio material, a qual consegue responder, de forma crítica, à situação do oprimido e de seu projeto de libertação histórica, invocando um princípio material. Porém, parece que as articulações entre a ordem da simbolização, inerente à eticidade, com a ordem da reflexividade, não resultam facilmente visíveis.

A elaboração da complexa proposta ética de Dussel deve ser entendida, justamente, como uma formulação hermenêutico-pragmática dos discursos morais históricos e argumentativos. De fato, isso permitirá sustentar que a ordem normativa se articula através dos contextos a-simétricos. A fundamentação última de um princípio formal-material apresenta índole universal. Enfim, esquivando as diversas formas da eticidade concreta – por não serem, em geral, críticas – e deixando de lado os registros discursivos, próprios de uma ética do discurso, não se pode articular, adequadamente, o caminho de reconstrução libertadora de cada uma das culturas. A partir de nosso enfoque, que não poderá ser, conseqüentemente, qualquer modalidade de moral argumentativa a que pode responder a um princípio de exterioridade. Na verdade, o diálogo intercultural pressupõe estar situado a partir de um princípio universal, do qual todas as eticidades culturais podem ser teoricamente questionadas. Embora haja uma ênfase de que esse princípio crítico seja universal, as formas em que é assumido pelas diferentes culturas não permanecem suficientemente expressas, pois, em cada uma delas, se encontram explicitamente indicados os diversos graus de produtividade da subjetividade.

De fato, continua evidente a dificuldade em assimilar das teses da *ética da libertação* de âmbito discursivo. Essa é a enorme dívida que o pensamento dusseliano deve pagar com a posição levinasiana do outro. A tese de uma razão originária leva-o a assumir a atitude interpelante do Outro em um contexto trans-ontológico e trans-histórico e, em seguida, a fazer uma opção por reelaborar sua proposta ética formal e material, que requer historificar todos os processos de simbolização e de narratividade, através do que expressa a reflexividade intersubjetiva.²⁴¹

241 FOrNET-BETANCOURT, 2002, p. 200-203 e p. 214.

Nesse sentido, parece que, tanto na perspectiva hermenêutica como na perspectiva pragmática, a questão central continua sendo a elaboração de uma peculiar teoria, capaz de explicar e compreender a produtividade normativa presente na *contextualidade latino-americana*. Por isso, a “complexa rede de tradições culturais, de muitas e diferentes origens e com tantas e distintas projeções, exige o compromisso de nivelar as diferenças e, inclusive, ir além de em um confuso denominador chamado ‘mestiçagem cultural’.”²⁴² Em outras palavras, essa ética, definida através do ato de fala da interpelação, apresenta-nos uma importante diretriz: que os contextos culturais a-simétricos contêm discursividades em conflito, os quais designam aspectos diferentes da ética do discurso de Apel. Eles permitiriam avançar na linha das mediações contextuais, pertinentes aos registros discursivos dos mundos de vida. Em efeito, não apenas as discursividades narrativas apresentam as indicações para compreender o discurso dos outros, ausentes no diálogo de nossos países. Por isso, é preciso avançar na direção da detecção de atos de fala capazes de dar conta das diversas formas de in-comunicação e exclusão do diálogo. Essa é a realidade que caracteriza os países destas terras, onde os *sem voz e a cultura do silêncio*, como Freire a denominava, marcam os espaços comunicativos reais.

Em resumo, as duas éticas argumentativas aparentam voltadas a encontrar a questão da universalidade e da contextualidade. Nos dois casos, é possível encontrar razões convincentes para recusar a teoria dos atos de fala que dissocie as diversas formas discursivas geradas nos mundos de vida em histórias a-simétricas. Talvez não seja tão claro que, o problema do diálogo intercultural, possa ser resolvido através da primazia da teoria lógico-argumentativa da normatividade, presente nas obras dos dois autores resenhados. Sem dúvida, é preciso esboçar outras formas de mediação crítico-reflexivas, capazes de articular os princípios a processos de sentido capazes responder à normatividade trazida à tona e evidenciada pela eticidade dos mundos de vida. Nesse caso, será que as mediações discursivas, como espera Ferry, podem contribuir a esboçar uma alternativa que articule os registros discursivos dos diferentes níveis? Será possível, então, realizar uma mediação do sentido entre teorias lógico-argumentativas com uma teoria hermenêutico-histórica?

No nosso ponto de vista, a idéia de uma derivação lógica das normas, que fazem alusão aos enunciados obrigativos, é uma contribuição relevante, a qual complementa a teoria apeliiana. De fato, ela possibilitaria estabelecer pontos de contato mais próximos entre a parte A e a parte B. No entanto, não há como perceber, de um modo claro, se é possível conseguir fundamentar todos os enunciados, exigidos pelos sujeitos para argumentar e contra-argumentar, a respeito de tudo o que seu agir requer, diante de situações mutáveis de um capitalismo, o qual apresenta novas iniquidades à vida humana e gera difíceis vicissitudes diárias para as comunidades de vida.

242 FOrNET-BETANCOURT, 2002, p. 278.

Nosso esforço procurou salientar que o giro pragmático, além de circunscrever os atos discursivos, enfatiza também ao fato de que todo interlocutor consagra um vínculo intersubjetivo com outro, a partir de uma linguagem que define as condições para a compreensão mútua. Esse vínculo restabelece, novamente, as dimensões da reflexividade e, de modo especial, evidencia que tal reflexividade está vinculada a um agir que busca consensos racionais de acordo com os melhores argumentos. A questão central dessa ética seria o vínculo entre discurso e validade, o que permitiria situar as teorias de López Velasco e de Dussel no âmbito das éticas racionais de tipo cognitivo.

Em contrapartida, é manifesto que a interpretação dos atos de fala, encontrada nesses dois pensadores, mesmo reconhecendo as incontestáveis diferenças entre eles, se vinculada a uma forma de entender a ética, não unicamente a partir de sua estrutura lógico-argumentativa, mas da interpelação dos sujeitos e das comunidades humanas, em seus reais contextos históricos.

Apesar da multiplicidade de tonalidades assumidas pelas éticas, com inspiração na matriz pragmática, é possível salientar os aspectos comuns entre elas. Vejamos:

1. As normas regentes da ética seriam definidas por meio de um procedimento principalmente deontico, fundamentado em uma proto-norma ou princípio universal, da qual poderiam derivar outros critérios para justificar os obrigativos.

2. As normas universais são derivadas, lógica ou reflexivamente, da estruturação discursiva imputada a toda a humanidade, em particular dos excluídos do sistema capitalista.

3. As normas são circunscritas frente, fundamentalmente, a um interesse emancipador, definido em termos de que não exista jamais dependência nem alienação para ninguém no planeta.

4. As características destacadas previamente são específicas de uma ética universalista e, em certo sentido, transcendental.

5. O principal problema, inerente a este tipo de ética de índole pragmática, encontra-se na dificuldade de aceitar a articulação do momento reflexivo-crítico, existente entre os registros discursivos próprios do nível da eticidade e dos mundos de vida, a ponto de tornar a mediação com os discursos morais, baseados em enunciados normativos, nitidamente, mais complexa.

CAPÍTULO IV

ÉTICA DISCURSIVA E DIÁLOGO INTERCULTURAL

1. Aspectos introdutórios

O capítulo anterior exibiu as categorias pragmáticas, gestadas no pensamento latino-americano, através do diálogo e do debate com a ética do discurso, especialmente com Apel. Essa idéia nos oferece precisões e destaques que nos levarão a estabelecer critérios básicos imprescindíveis para oferecer uma ética intercultural, sem provocar a dissociação dos registros discursivos, nem a ruptura entre a ordem contextual e os enunciados normativos universais.

É possível entender que, na perspectiva mencionada, não há, de forma alguma, uma redução dos problemas éticos às questões discursivas, pois percorremos um caminho que mostra em que sentido o âmbito da discursividade remete a determinadas dimensões fundamentais da experiência moral. E, ainda, como as formas simbólicas originadas na eticidade, necessariamente, se abrem às formas discursivas que a argumentação e a reconstrução supõem; ambos são discursivos racionais. As funções discursivas respondem a um componente essencial de uma ética intercultural, denominada como reflexividade em seus diversos níveis, desde um nível pré-reflexivo até um nível reflexivo racional.

É possível que, nessa perspectiva, a questão central seja: em que sentido o abrangente âmbito da discursividade remete a um conglomerado de aspectos valorativos e normativos que configuram as dimensões fundamentais originadas na eticidade? Será possível mostrar o processo discursivo em que os registros narrativos se abram aos discursos racionais? A justificação de uma consideração filosófica intercultural exige explorar, então, a forma de imbricamento que as funções discursivas abrigam, desde seus níveis básicos até os mais complexos. Desse modo, um conceito essencial para a ética intercultural ganhar destaque recebe o nome de reflexividade presente em cada cultura, cujas pistas se pode seguir, como já foi destacado, através de suas expressões discursivas.

A leitura das categorias elaboradas no marco das contribuições latino-americanas, a hermenêutica e pragmática, levam a apoiar uma teoria da reflexividade moral que, de modo algum, implica na sustentação de uma tese ontológica integradora de todas as formas culturais específicas da linguagem humana. Na verdade, trata-se de um enfoque epistemológico que facilitaria a construção de uma metodologia capaz de articular, re-constructivamente, de um modo muito mais complexo, os discursos em que os fenômenos morais se enunciam e se expressam.

As divergências existentes entre as categorias hermenêuticas e pragmáticas, mostradas nos capítulos anteriores, dizem respeito a uma ética discursiva intercultural, ao menos tal como foi definida, porque auxiliam na compreensão do porque o delineamento ético e moral das culturas humanas evita o afastamento da situação em que se realiza a ação e se abre a imprescindível busca de uma universalidade. Sem dúvidas, a integração das formas discursivas, que as eticidades das heterogêneas culturas latino-americanas expressam, as levam a impulsionar a abertura à universalidade. Esse é o aspecto inicial do programa de uma ética intercultural, porque oferece os processos constitutivos do sentido necessários para entender as condições do diálogo entre formas de vida assimétricas. A eticidade não é concebida, então, como algo substantivo, mas como a dimensão comunitária na qual se resguardam as possibilidades de ser mencionada, em uma primeira instância, como experiência do humano, porém sempre aberta a outros marcos discursivos.

Nesse aspecto, a pretensão é assumir uma proposta teórica próxima, ao mesmo tempo, do contextualismo hermenêutico, no qual a pertença seja a base de qualquer reflexão moral posterior, e ao universalismo, que exige uma distância das raízes primordial. Essa parece ser a forma de assumir as tensões específicas de uma crise da modernidade. As duas dimensões podem ser articuladas com propriedade. A questão é encontrar um proceder adequado para incrementar a distância intercultural conveniente, que permita apreciar a discursividade moral. Talvez a problemática da interioridade e da exterioridade se relaciona claramente, nessa nossa ótica, com uma nova noção de uma justiça intercultural,²⁴³ às formas de dominação e opressão existentes nas culturas. Nesse sentido, Arpini nos indica que “as objetivações da razão prática – leis, costumes, instituições – não poderiam ser entendidas desvinculadas de seu contexto sócio-histórico em que são produzidas. Elas surgem da conflitiva dinâmica da vida cotidiana.”²⁴⁴ Por isso, o âmbito da moralidade admite um procedimento que ultrapasse as eticidades vigentes.

243 BOHORQUEZ, www.polylog.org e JERVOLINO, www.ifil.org

244 ARPINI, 2000, p. 26.

No entanto, tal criticidade requer o entrecruzamento com os diversos níveis discursivos, podendo ser concebida como um valor operante nas culturas e nas diversas formas de resistência às culturas hegemônicas. Ela também pode ser entendida na forma de uma norma extraída a partir de um modelo universalista. Pelo que já foi dito, essas formas de justificação ou de fundamentação de princípios, constituidores de programas teóricos de dedução de normas, não podem ser totalmente desacopladas dos valores que emergem a partir dos contextos – a exigência de justiça é parte de uma vida de realização. Por isso, uma razão prática, capaz de assumir o ponto de vista intercultural, necessita abrigar ‘as razões dos outros’, sem que isso signifique sucumbir em um contextualismo radical. A teoria dos registros discursivos permite conformar os processos de validação que operam dentro e fora de uma cultura, ao considerar que eles operam como matrizes reflexivas e críticas. A seguir, passaremos a considerar alguns aspectos de uma teoria da discursividade neste terreno intercultural.

2. A discursividade e o inter-logos

É plausível afirmar que os enfoques, destacados nos dois capítulos anteriores, apresentam vitalidades e debilidades. A atitude hermenêutica é forte justamente no terreno em que as teses procedimentalistas apresentam dificuldades em mostrar os processos de aplicação das normas aos contextos. Os valores aprendidos pelos sujeitos nos mundos de vida são parte de sustentáculos simbólicos e narrativos, com os quais a argumentação, que responda às exigências dos contextos, deve contar. De certo modo, isso já está demonstrado no atual pensamento latino-americano. Nesse sentido, Michelini afirma: “Por isso, quando discutimos seriamente é porque queremos resolver algum problema do mundo da vida. Não se trata, portanto, de contrapor artificialmente a vida à argumentação, o viver ao argüir...”²⁴⁵

Não seria possível entender, então, um discurso moral contextualizado a partir do simples recurso a uma dedução que justifica, a partir de princípios racionais e formais, as normas concretas que devem reger a ação dos sujeitos. Em outras palavras, reivindicase um passo a mais, no sentido de assumir a questão mais profunda em relação aos procedimentos para a mediação de conflitos, exatamente porque eles não se realizam nunca desde um terreno neutro, nem contrafático, na medida em que buscam evitar as dificuldades da in-comunicação. Nesse sentido, a ética intercultural enquanto ética discursiva acolhe a proposta procedimental da pragmática, uma vez que a indicação pragmática elementar de que todo discurso intersubjetivo exige o delineamento de razões. No momento de resolver os conflitos inerentes ao agir em seus contextos, é

245 MICHELINI, 2002, p. 122.

imprescindível determinar a validade *a priori* universal em torno de como, um processo essencialmente argumentativo e universal, possa estar conjugado às regras concretas. Portanto, no terreno das relações humanas, é-lhe exigido um tratamento razoado, o qual deve ponderar e incorporar o maior número de envolvidos. Todavia, isso exige que as razões não sejam definidas a partir de uma visão deformada da racionalidade hegemônica. As razões aqui referidas não são as inerentes a um sistema monocultural, mas configuradas a partir de práticas reflexivas associadas às diversas formas discursivas operantes em cada cultura.

A definição das condições discursivas, inerentes a um autêntico diálogo intercultural, exige penetrar particularizadamente, com mais especificação, a respeito daquilo que já foi formulado com as ‘razões dos outros’, o que não pode ser assegurado nem na ótica de um contextualismo radical, muito menos na de um universalismo radical. Na verdade, o primeiro se fecha nas formas discursivas do particularismo de um *ethos*; o outro, exagera o discurso argumentativo como o ideal de um cosmopolitismo a-histórico, presumindo o triunfo da razão formalista sobre a ‘razão vital’.

Nesse horizonte, é mister assegurar o contrário, pois a atitude pragmática, que justifica um princípio ou meta-norma universal, apresenta, de fato, possibilidades de triunfar onde a hermenêutica mostra uma clara dificuldade. As normas, que asseguram um tratamento equitativo a todos os homens e mulheres de todas as culturas, exigem um levantamento de critérios fundamentador dos contextos do agir. Eles podem ser meta-contextuais ou intra-contextuais. Os primeiros fazem alusão às práticas de compreensão ‘entre culturas’, enquanto os segundos dizem respeito às práticas de compreensão no interior de nosso modo de vida. As duas não conseguem definir os procedimentos que estabelecem os critérios reguladores comuns. É necessário recuperar a forma procedimental, todavia não é consistente desvinculá-la dos contextos de vida, que são o horizonte onde se articulam as ações dos sujeitos. Na nossa perspectiva, os procedimentos surgem através do dinamismo operativo dos próprios registros discursivos; é, particularmente, a partir deles que a dinâmica do sentido aberto a universalidade consegue operatividade. Portanto, os procedimentos devem ser articulados às formas reflexivas operantes em cada cultura.

A moralidade pragmática permitiria precisar as condições lingüísticas que todos os interlocutores utilizam ao desejarem, efetivamente, entender-se para conseguir acordos que respeitem as próprias especificidades. Esse seria o autêntico diálogo intercultural:

Apenas se aquilo que pertence à cultura considerada como superior transcende sua cultura a partir de dentro, relativizando-a, e nunca a conside-

rando previamente como parâmetro, é possível estabelecer um diálogo intercultural realmente simétrico e simbiótico. No entanto, nesse caso, o diálogo será constituinte para ambos, não somente para o da cultura popular.²⁴⁶

Na verdade, a ênfase na conciliação destas duas propostas hermenêuticas e pragmáticas pretende demonstrar um nexu irretocável, através do que as duas são complementárias. Ao conseguir demonstrar isso, será, então, possível alcançar, de forma consistente, uma teoria da razão ético-prática que ajude a compreender e compartilhar as ‘razões dos outros’, em um autêntico diálogo intercultural. Estas razões requerem articular-se como parte de uma atividade hermenêutica e, ao mesmo tempo, de uma atividade pragmática. No âmbito hermenêutico, ela trata da compreensão das atividades expressivas e significativas dos mundos de vida, particularmente por seu esforço de contextualização dos símbolos, textos, discursos, narrações presentes nos diversos sujeitos e comunidades. O aspecto pragmático salienta a necessária validação de um tipo de linguagem, capaz de assegurar enunciados válidos que possam ser confrontados e cujos resultados fiáveis não se referem apenas a uma comunidade de vida.

O diálogo intercultural, que pressupõe a aceitação das ‘razões dos outros’, presume aceitar, então, que a reflexividade humana não seja algo exterior aos processos produtivos dos contextos. Essa reflexividade reaparece operante internamente, através da articulação das formas discursivas, exigindo a aceitação dos acordos essenciais sobre as regras e procedimentos. Esse nexu entre reflexividade contextual e processos de mediação normativos não pode ser estritamente determinado de acordo aos usos específicos de cada cultura, pois isso não asseguraria o entendimento de alguém com os demais, de modo especial entre aqueles que não compartilham os mesmos mundos de vida.

Essa idéia requer, necessariamente, uma crítica ao contextualismo em sua interpretação mais radical, que rejeita a abertura às formas discursivas dos outros. Em efeito, a interconexão alternativa representa sempre uma mera imposição definida pelas culturas mais poderosas. Já foi salientado que, a par deste contextualismo radical, seria necessário questionar seriamente a ousada forma de entender a incomensurabilidade das culturas, o que impediria aceitar, ao menos hipoteticamente, a possibilidade de chegar a definir formas procedimentais compartilhadas por sujeitos que mantêm raízes distintas aos contextos valorativos e normativos. Nesse sentido, é preciso que a própria teoria dos atos de fala, que deu origem à discussão em torno à heterogeneidade dos discursos, retome a questão central da linguagem, privilegiada para enunciar tal heterogeneidade. Como salienta Wittgenstein, é correto afirmar que existem regras apropriadas aos jogos

246 TRIGO, 2002, p. 74.

da linguagem. Não significa assegurar que, entre elas, não exista nenhuma possibilidade de convergências que permitam passar de uma a outra, mas admitir ao menos reconhecer as regras que lhe são necessárias para tornar um discurso significativo. Aqui, resultará relevante o modelo da tradução, delineado a seguir.

A hermenêutica e a pragmática do discurso dão conta da mútua ação intersubjetiva intercultural. Elas asseguram a possibilidade de uma compreensão mútua, não a partir do conjunto cultural de códigos discursivos, preferentemente racionais e críticos, mas ao esforço de um inter-logos que sugira a indissociabilidade de dois ou mais conjuntos de códigos discursivos. Isso poderia ser denominado como o autêntico diálogo intercultural.

O diálogo intercultural é aquele que não se precipita rapidamente a uma conciliação apressurada, no sentido de anular as diferenças entre os registros discursivos (sustentar que existem as mesmas regras universais para todos os discursos). Não se trata, pois, do tipo de diálogo que se limita a reconhecer as efetivas dificuldades existentes na comunicação entre seres humanos que conformaram diferentemente seus mundos de vida, porque as regras dos registros discursivos são todas diferentes. Esse diálogo concebe uma modalidade mais comedida, no sentido de entender os outros a partir das próprias articulações discursivas, pois implica sustentar que, no exercício para alcançar as razões dos outros, existe sempre uma mediação da articulação dos registros em que os sujeitos se identificam. O diálogo intercultural é aquele que colabora com a difícil arte de compreender os próprios processos discursivos, o que não pode nunca ser feito, de maneira clara, sem o apoio dos outros. Ele se ocupa do ideal moral de con-viver com outros, no respeito às distintas maneiras de viver, assegurando uma vida moral plural, de modo a exigir o re-conhecimento das regras discursivas. Esse esforço teórico exige definir a dinamicidade dos processos discursivos que forjam os reconhecimentos recíprocos. Trata-se, então, de um diálogo universal e contextual, assumindo as dificuldades históricas da convivência humana, abarbadado de a-simetrias e de discriminação.

A ética, elaborada a partir dessa forma dialogal, se abre pragmaticamente sobre determinadas atitudes, que as tradições sapienciais podem chamar excelência ou virtude. Para dialogar, é preciso desenvolver a atitude inicial de desaprender para aprender dos outros, evitando sua prévia desqualificação como seres 'ignorantes'. Isso exige, ainda, inclinar-se a desenvolver as atitudes de escuta efetiva e da razoabilidade do caráter das opiniões dos outros. É uma ética não fechada sobre a eticidade de uma sabedoria particular, mas de uma sabedoria entendida como uma visão de um ordenamento que sobrepassa a subjetividade pessoal e comunitária, no sentido de gerar um diálogo verdadeiro, que somente pode ser forjado a partir da reflexividade universalmente mais abrangente. Essa ética procura evitar a deterioração da vida social, de modo que propende à resolução de conflitos e impede a justificação dos poderes hegemônicos, dos

conglomerados culturais mais poderosos e, em particular, seu infame recurso à força e à violência para estabelecer a opinião corretamente ‘vitoriosa’. O diálogo, assim entendido, é o único que pode assumir a seguinte pergunta fundamental:

Como afastaríamos o conflito da violência se não houvesse a esperança de que sua transformação ao âmbito da palavra seria suscetível de alcançar um consenso que, embora não fora acessível de imediato, permitiria, ao menos, reconhecer os desacordos racionais, isto é, alcançar um acordo sobre o desacordo.²⁴⁷

O pensamento latino-americano já destacou o problema dos acordos discursivos simétricos e assimétricos. Maliandi enxergou muito bem a dificuldade, que surge na teoria do discurso, quando se trata de resolver conflitos de opiniões práticas. Isso porque o pressuposto elementar se relaciona com a enorme dificuldade de alcançar um diálogo entre iguais, em países marcados pela iniquidade e pelo predomínio de perspectivas unilaterais de conceber a realidade, que facticamente deve existir, em desmedro de outras que foram infra-valoradas e rechaçadas. Este litígio se centrou, então, na questão da alteridade e nas formas possíveis de compreender os outros. A questão epistemológica é uma das dimensões desse debate, que aponta à questão hermenêutica da compreensão do outro.

A compreensão e as razões do outro

Em nossa opinião, o debate entre Apel e a filosofia latino-americana foi dando a adequada importância ao problema epistemológico em torno da ‘compreensão do outro’, porquanto expõe a difícil questão de reconhecer os limites da própria racionalidade cultural. Em palavras de Apel, isso concerne à questão de saber até que ponto a própria forma de vida condiciona a ‘pré-compreensão do mundo do outro’. Ele sustenta, de modo explícito, que:

no caso de formas de vida diferentes, o ‘outro’ é o sujeito de outra constituição de sentido do mundo. Todavia, isso não significa que a compreensão do ser do outro seja distinta da própria compreensão do ser. A pergunta pelas condições de possibilidade do compreender válido só tem sentido se se pressupõe a identidade de uma e a mesma razão nos ‘outros’ e em nós mesmos.²⁴⁸

247 RICOEUR, 2001, p. 284.

248 APEL citado por MALIANDI, 1996, p. 155.

Essa tese apeliana pode ser entendida de dois modos distintos: como uma tese ontológica ou, então, como uma tese epistemológica. No entanto, parece que a última é a que resulta mais prometedora para o tema em debate. Caso alguém acolha resultados da hermenêutica contemporânea, supostamente pode ocorrer em uma incompreensão, ou numa compreensão parcial. Todavia, não existe, na atividade compreensiva, uma ruptura radical com o outro. O desconhecimento total do outro se expressa na sua eliminação simbólica ou física, como se observa nas formas extremas das lutas xenofóbicas envolvidas na destruição da compreensão.

Para dizer de outra forma, é possível utilizar o vocabulário ricoeuriano: existe uma mediação, ou seja, uma dialética entre o momento de pertença e o momento de distanciamento. Na verdade, compreender, em um marco da hermenêutica crítica e, principalmente, se é intercultural, significaria ter ambos os momentos enlaçados, pois eles se condicionam mutuamente. No terreno intercultural, dever-se-ia aceitar que a razão, tal como é formulada pela semiótica transcendental, não pode ser entendida como dando conta apenas da razão humana. O próprio Apel encarregou-se de mostrar as diferentes formas de racionalidades que, atualmente, operam ao interior do mesmo projeto da razão. Por isso, o que é preciso entender como ‘razão discursiva’ deveria de ser entendido no sentido da hermenêutica crítica, anteriormente mencionada, isto é, tanto como um processo de constituição do sentido de uma vida e de um conjunto de práticas significativas para o próprio mundo de vida, como, eventualmente, para os outros.

No entanto, é preciso distinguir entre o compreender um outro no interior de meu mundo de vida – e que compartilha aspectos relevantes de minha própria matriz discursiva cultural – e a compreensão de um outro, que forma parte de uma cultura totalmente diferente. No nosso entender, os dois casos, apesar de diferenças notórias, nos força a aceitar uma determinada tensão entre unidade-diversidade da modalidade intersubjetiva, que pode ser resolvida apelando-se ao concurso de uma discursividade intercultural.

Por isso, a então debatida matéria das ‘razões dos outros’ não pode ser radicalizada a partir de um modelo de sua diferença, nem subsumida sob o mesmo *logos* universal, já pré-definido pela própria tradição ocidental. Como indicou Picotti, isso dá como verdadeiro o reconhecimento explícito da “construção histórica do logos humano como interlogos.”²⁴⁹ Em outras palavras, trata-se da possibilidade de entender os outros em suas razões a partir de uma poli-fonia de *logos*, através da qual somos conscientes da modalidade de meu *logos* cultural e de como pode abrir-se a outros *logos*.

249 PICOTTI, 1996, p. 298.

Esta afirmação remete a um questionamento da compreensão ocidentalizante dessa afirmação, no sentido de uma explicação crítica da razão monocultural. Isso poderia ser aclarado com algumas indicações, a começar pelo ponto de vista intercultural, como o sugerido por Panikkar. Para ele, o problema epistemológico da compreensão do outro é relevante, pois

a novidade e a dificuldade da filosofia intercultural consiste em não existir uma plataforma metacultural, a partir da qual seja possível realizar uma interpretação das culturas, porque qualquer interpretação é *nossa* interpretação. É verdade que esta tentativa de interpretar outra cultura é um passo intermediário, que nos abre a influências externas e nos oferece um determinado conhecimento do outro. Todavia, o ‘outro’ não se sabe a si mesmo como ‘outro’. ‘Nós’ somos o ‘outro’ para a outra cultura. Isso nos coloca diante de uma aporia: Como preservamos nossa racionalidade ao transcendê-la? Como podemos entender o ‘outro’ se não somos o outro?²⁵⁰

Na verdade, Panikkar oferece a resposta que questiona, por certo, a primazia de uma determinada perspectiva predominante no Ocidente, através da qual a razão foi ratificada como *logos*, esquecendo, no entanto, que ela também é *mythos*. A esse respeito, ele insiste:

A linguagem não é apenas *logos*; é também *mythos* e se os *logoi* podem, de algum modo, ser traduzidos, é muito mais difícil intervir com os *mythoi*. A ‘compreensão’ humana, no sentido de harmonia e concórdia, reclama a comunhão com o *mythos*, algo que não se soluciona com o sonho da *lingua universalis* da ‘Ilustração’, com a qual qualquer palavra tem um sentido específico.²⁵¹

Do nosso ponto de vista, a exigência está, então, em enfatizar as matrizes nas quais podemos reconhecer os diversos *logos*, salientando aqueles aspectos que demarcam o encontro com os outros. Doravante, sabemos que o *mythos* não pode ser entendido apenas como experiência, pois é também um discurso.

Fornet-Betancourt traz à tona também outras considerações hermenêuticas em torno da compreensão do outro. Ele as vincula à influência de um tipo de racionalidade monocultural, sem consciência de que, na comunicação compreensiva do outro, existem mediações contextuais.

250 PANIKKAR, em ARNAIZ, 2002, p. 47; Cf. também LANGÓN, 1997.

251 PANIKKAR, em ARNAIZ, 2002, p. 50.

Nossa teoria do entender deveria encarregar-se do outro, precisamente por ser sujeito histórico de vida e de pensamento, algo que nunca pode ser constituível, nem reconstituível, a partir da posição de outro sujeito. Diante do outro, não cabe, então, a reconstrução teórica a partir de minha forma de pensar, mas na preocupação teórica daquele que se coloca na escuta do discurso de outra forma de pensar, vislumbrando, nessa escuta, o começo da transformação recíproca. A tarefa consistiria, então, em empreender a reformulação de nossos meios de conhecimento a partir da disputa das vozes da razão ou das culturas no marco da comunicação aberta, e pela reconstrução de teorias monoculturalmente constituídas.²⁵²

Essas observações hermenêuticas delineiam, como problema central, a questão da equação entre racionalidade e linguagem, aspecto que está no centro desse grande debate levantado por Apel e Habermas na ética da discussão. Todavia, isso está incluído no problema do sentido da racionalidade hermenêutica em Gadamer, Ricoeur e Ladrière. Sem dúvida, a questão decisiva do diálogo intercultural é praticado no terreno de uma crítica pragmática e hermenêutica da razão monocultural, tal como a filosofia ocidental hegemônica realizou, não aceitando ‘as razões’ daqueles que não alcançaram o nível de racionalismo proveniente da antigüidade grega. Alguns pensam que essa racionalidade está representada, hoje, na ampliação do projeto da racionalidade científico-técnica a todos os mundos de vida. Esta é a contribuição do *Diskursethik*, que salienta a necessária disputa entre ciência e técnica e suas respectivas mediações normativas e valorativas.

A crítica das dimensões etnocentristas, que predominou nas ciências das culturas e no racionalismo ocidental, parece ser compartilhado pelos filósofos da pragmática e da hermenêutica, que discutem esse ponto. No entanto, o enfoque intercultural agrega mais uma questão ao associar a crítica a racionalidade imperante como um exercício de des-fundação da racionalidade, não em contra da racionalidade, mas de um projeto hegemônico associado à modernidade ocidental. Não se pode sustentar que, frente à negação permanente do outro – especial nestes últimos cinco séculos na América Latina – seja validada a tese de que as formas de racionalidade associadas à hegemonia ocidental estão, irremediavelmente, esgotadas. E mais, que tal hegemonia ocidental, implantada sobre os outros mundos de vida, inabilita a recuperação das diferentes formas críticas nelas encontradas. Uma tese desse tipo estaria condenando os discursos críticos a sua incomunicação. Em outras palavras, esse tipo de proposta arruinaria a possibilidade de compreender o exercício das formas discursivas que asseguram o sentido da ação humana que não se enquadra na relação estratégica e de cálculo. Além disso, ela impede até mesmo o esforço em reverter as assimetrias, incorporando as diferenças geoculturais.

252 FORNET-BETANCOURT, 2001, p. 42.

Por fim, essa tese proporia uma razão para os atuais derrotados, sem, necessariamente, fundar o projeto humano a partir da esperança de todas as vítimas.

Com a categoria da reflexividade intercultural, buscamos ressaltar exatamente a tese oposta, numa adequada crítica à razão imperial a partir da ‘razão prática intercultural’. Ela responde à memória das lutas passadas, das resistências e dos diversos sofrimentos vividos, leva-nos a afirmar, ao mesmo tempo, o papel relevante dos contextos em um agir humano diferenciado, porém suscetível a uma compreensão da alteridade. As dívidas frente aos antepassados – que nos entregaram os espaços de convivência –, as tradições de resistências, a espera e a dor humana nos aproximam às pessoas de todas as culturas. As tradições não apenas são afirmações legadas de um mundo pacífico, mas das dívidas que temos diante dos que nos legaram nossa eticidade de luta e de resolução dos conflitos.

O con-viver conflitivo, com os outros diferentes de meu mundo de vida, não tem a presunção de afirmar, na forma principal, uma oposição radical entre ‘as razões’ derivadas dos registros discursivos de meu mundo de vida e ‘as razões’ relativas a outros discursos de outros mundos de vida. Isso significaria introduzir uma ruptura irremediável em um terreno da reflexividade moral e, portanto, a impossibilidade do diálogo intersubjetivo no âmbito da ação. Um dos pressupostos compreensivos de uma ética intercultural é que, como já foi reiterado, qualquer ação humana carrega significados ‘razoáveis’, que podem ser rastreados desde dentro dos significados e sentidos que outorgam os mundos de vida, e que estão abertos, de certa forma, a outros mundos de vida.

Embora isso resulte difícil de ser aceito pelas elites e pelos teóricos do desenvolvimento sustentável, preconizado pelas sociedades dominantes do planeta, o agir humano, de qualquer mundo de vida de uma comunidade indígena ou outra, permite o desenvolvimento de uma determinada plenitude de ser humano e de seus vínculos valorativos com os outros seres humanos, permitindo construir um mundo humano. Nesse sentido, a proposta da eticidade de Kusch é irrepreensível, pois os modos de vida articulam processos de sentidos intersubjetivos constitutivos de uma comunidade, não somente fechada em si, mas aberta aos demais.

A descrever sobre ‘os outros’, os etnologistas, os antropólogos e os que se atrevem a escrever sobre o assunto, há, em geral, uma desqualificação originária de sua particular compreensão monocultural. Há, pois, um tratamento ou uma valoração específica de outra cultura, algo que aparece com freqüência. Seus pressupostos são produtos de um manto de a-criticidade e de ignorância acerca dos procedimentos e valores inapropriados de sua própria cultura, às vezes, através do irrefutável propósito

de legitimizar a cultura do colonizador. Todavia, esse tipo de argumentação não surge só a partir da atual crítica aos precursores dos estudos culturais, pois é inerente à própria refletividade existente em todas as culturas indígenas ou dominadas frente às culturas colonizadoras ou dominantes.

Nesse horizonte, dever-se-ia explicitar que a desqualificação das ‘razões dos outros’ não é somente inaceitável, porque a perscrutação mútua, a partir da criticidade, é inconsistente. Desse modo, pretende-se sustentar a possibilidade de que as razões dos ‘outros’ e ‘as razões’ que emergem de meu mundo de vida se articulem e possibilitem chegar a acordos, definidos através do próprio processo de intercompreensão.

Nós partilhamos com as categorias, propostas pelos filósofos latino-americanos, ao destacarem o caráter de ‘interpelação’, através da qual se reconhece a participação de um outro no diálogo, frequentemente assimétrico: o grito do outro é sempre uma forma de interpelação questionadora do sistema e desveladora da a-simetria estrutural. “Estes ‘Outros’, no entanto, não são os outros ‘de uma tal razão’, mas são outros que têm suas ‘razões’ para ‘propor’ e ‘interpelar’ contra a exclusão e, por isso, em favor de sua inclusão na comunidade de justiça.”²⁵³ Em palavras de Fernet-Betancourt,

o encontro com o outro é, desse modo, interpelação; interpelação a partir do que deveria ser repensada nossa maneira de pensar. De fato, nessa situação, experimentamos que há outro horizonte de compreensão que nós não fundamos e que, por isso mesmo, nos desafia como uma possibilidade de reciprocidade diante de nossa própria situação original.²⁵⁴

No entanto, neste ponto, é preciso estabelecer uma breve conexão com o tema da incomensurabilidade.²⁵⁵ Desde nossa perspectiva intercultural, é necessário conseguir um conceito mais preciso de incomensurabilidade, como o que propõe R. Berstein, de modo a evitar resolver a questão apostando entre dois extremos. Esta problemática se relaciona com duas posições discutíveis acerca do diálogo intercultural. Por um lado, o relativismo radical, que tende a fechar o diálogo, na medida em que pretende denunciar a racionalidade dominante que asfixia os componentes reflexivos do mundo de vida. Nesse sentido, a incomensurabilidade permite sustentar a defesa da resistência às culturas hegemônicas e invasoras. Por outro lado, o universalismo radical integra o conjunto

253 DUSSEL, 1994, p. 88.

254 FERNET-BETANCOURT, 2001, p. 41.

255 Esse tema tornou-se famoso com T. Kuhn, em sua discussão acerca dos paradigmas científicos. Ele foi colocado novamente em voga, no terreno pragmático e ético-político, pelo filósofo norte-americano, Richard Rorty.

das racionalidades em nome do *logos* entendido como razão universal, que seria a medida de todas as racionalidades inerentes às culturas humanas. Desde essa perspectiva, as culturas podem ser mensuradas a partir de um parâmetro que se levanta como o único válido para todos, que acaba, porém, reduzindo o papel do histórico e do particular.

É pouco improvável que, a partir dessas duas perspectivas – particularista e universalista – se consiga delimitar o nexos mais adequado das formas razoáveis do agir humano, apelo a ser realizado contextualmente no encontro intersubjetivo. Seria muito mais adequado repensar a racionalidade prática, não como uma unidade discursiva compacta, mas como conjuntos discursivos pluriformes e dinâmicos, que se ajustam à fruição obtida pelas teorias do sentido e do significado da hermenêutica e da pragmática.

Nesse sentido, há, em Pannikar, uma significativa contribuição, pois ele sustenta que a contraposição grega clássica entre *logos* e *mythos* conduziu ao conceito ocidental da razão através de uma perversão racionalista, impedindo-lhe de situar a centralidade da narrativa no seio da cultura, ao invés de ajudar a reconhecer suas diversas vozes, na sua polifonia.²⁵⁶ Isso é, particularmente, verídico no âmbito do que se poderia denominar a razoabilidade ou a reflexividade, uma das categorias chaves do ponto de vista de uma ética intercultural, pois ela surge a partir dos níveis simbólicos e narrativos fundamentais de uma cultura humana. Isso conduz a discutir se é possível considerar a evolução moral a partir de suas formas cognitivas, sem fazer referência às formas discursivas presentes na cultura, ponto de vista que poderia ser desenvolvido tomando o outro aspecto, ou seja, o da discursividade.

As críticas expostas pelos filósofos latino-americanos à mera identificação dos problemas éticos aos problemas de linguagem já foram expostos. Não repetiremos isso, mas é pertinente salientar que, a partir do momento em que se busca afirmar o reconhecimento da problemática das razões dos outros, estamos destacando, frequentemente, outras formas discursivas diferentes a argumentação. No terreno comunicativo, ela foi considerada, de certo modo, como a forma por excelência de debate. É possível que, no sentido estrito de uma teoria das formas discursivas – que se vincula com os atos de fala –, seria necessário reconhecer que essas são as ferramentas nas que se apóia qualquer cultura, para expressar seus diversos níveis reflexivos a respeito dos enunciados éticos, porque, justamente, o terreno moral e ético não é única e exclusivamente propriedade dos especialistas. Ele é parte da vida de todos os sujeitos. Esse é o solo onde conseguimos dar conta das ações de nós mesmos e da abertura a outros sujeitos que compartilham nosso mundo de vida.

256 FORNET-BETANCOURT, 2001.

Caso seja correto afirmar que, em todos os contextos culturais, é possível ajuizar determinadas situações através de diversas formas discursivas, e conduzi-las ao nível de uma maior reflexividade – o que já é um trabalho dos especialistas – existiria, então, a possibilidade de sustentar que o problema da lingüiscidade contextual torna-se decisivo na compreensão das relações intersubjetivas. Isso acentua a perspectiva pragmática,²⁵⁷ que é, ao mesmo tempo, hermenêutica. Assim, poder-se-ia estabelecer uma concordância entre ‘as razões dos outros’ com ‘as diversas formas discursivas’ que expressam a polifacética experiência moral. Existiria, então, a possibilidade de sustentar que, por um lado, a relação prática não se reduz, de modo algum, a um ato comunicativo-lingüístico,²⁵⁸ pois, por outro, é possível aproveitar o tema das ‘razões morais’ de um modo eminentemente comunicativo e reflexivo, aspecto relacionado aos atos de fala.

A assimetria vertical e horizontal

Não obstante, esta concepção evidencia o problema a respeito de como entender a a-simetria da comunicação, sendo ela horizontal ou vertical. Dussel, por exemplo, criticou o fato de que a razão discursiva da ética do discurso não conseguiria

descobrir o horizonte da alteridade além da dialética negativa. A comunicação simétrico-sincrônica é horizontal, isto é, tautológica – é a posição de Aristóteles, por exemplo, que a denomino ‘grega’, e também da ‘Ética do discurso’. A comunicação ou a justiça como termo de um processo que parte da assimetria diacrônica, é estabelecida como uma relação vertical – o outro como mestre ou como pobre, interpelante, descoberta já na posição banto, egípcia, mesopotâmica, semita – [...] de baixo para cima.²⁵⁹

Essa posição poderia ser juntada com a teoria geopolítica do conhecimento de Mignolo e de outros autores. Ela evidencia as enormes dificuldades para assumir um diálogo horizontal, sobretudo entre as culturas conformaram o crisol de nossos mundos de vida na América indígena e afro-americana, no qual tantos modos de vida foram dominados, segregados e discriminados pelas culturas europeizantes dominantes e hegemônicas. Nesse sentido, é relevante a proposição intercultural de Picotti, salientando que é preciso reabilitar certos diálogos em simetrias de reconhecimentos:

257 CORREDOR, 1997, p. 175.

258 DUSSEL, 1994, p. 83.

259 DUSSEL, 1996, p. 145.

Visto que importantes vínculos nos ligam à África negra, como parte constitutiva e valiosa de nossa identidade, saber retomá-los, a partir uma visão mais profunda e originária da política, nos levaria a reanimar nossas próprias fontes e a fortalecer também as possibilidades de própria emergência civilizatória; ao mesmo tempo, conduziria à África a reencontrar-se com sua própria recriação, enquanto novas alternativas de reconexão e comunicação.²⁶⁰

A questão de uma discursividade horizontal ou vertical é extremamente complexa, pois, em nossas culturas, as relações intersubjetivas de âmbito do discurso moral ocorrem em planos diferentes. É perfeitamente possível afirmar que existe certa verticalidade, como a que exige a aprendizagem entre mestre e discípulo, entre pais e filhos. Todavia, é preciso conseguir, em algum momento, a simetria discursiva capaz de garantir a personalidade moral que proporcione o diálogo entre os pares. Ao afirmar isso, queremos sustentar a existência de uma tensão entre horizontalidade e verticalidade, algo vital para compreender a complexa articulação discursiva presente nas culturas. Portanto, esta tese exigiria um novo reconhecimento de outros modos de vida que constituíram a dinâmica do sentido entre nós. Por isso, não existe ética intercultural sem mediação intersubjetiva, algo postulado como já efetivamente operante no mundo indígena e no mundo popular.²⁶¹ Entre horizontalidade e verticalidade discursiva, existe uma série de graduações contextuais, que devem ser reconhecidas como exercícios de resistência já articulados na interação das culturas dominantes e das culturas dominadas. Em relação a isso, é preciso indicar que uma determinada hegemonização ocidentalizante levou a privilegiar a verticalidade por encima da horizontalidade.

No entanto, nessa relação de verticalidade, surge novamente o problema concreto dos conflitos discursivos associados à assimetria contextual dos interlocutores e à contingência histórica das condições ideais dos atos de fala (sentido, verdade, veracidade e retidão). São situações em que os interlocutores não apenas pretendem dialogar e argumentar, mas desenvolvem também – talvez de forma mais freqüente – as negociações estratégicas, a simulação de má vontade ou a falta de vontade, a defesa (injusta) dos próprios interesses, a violência”, enfim, circunstância em que a práxis nos mostra diariamente que muitas – talvez a grande maioria – conversações e diálogos dos dirigentes e dos políticos estão perpassadas de artimanhas estrategistas.²⁶² Nesse plano, não se deve confundir a verticalidade da autoridade – articulada às discursividades tradicionais – com a verticalidade dos enunciados públicos e retóricos de elites, as quais não compreendem e não querem assumir os horizontes de vidas projetados por outros, assumidos apenas como clientela, público passivo ou rebanho. Para existir uma proposta

260 PICOTTI, 2001, p. 39-40.

261 Cf. SALAS, 1996, p. 38-39.

262 MICHELINI, 2002, p. 124.

ética, é indispensável encontrar o nexos adequado entre verticalidade e horizontalidade da comunicação.

Essa caracterização negativa das formas de incomunicação, que tendem a se consolidar nas práticas de cálculo dos contextos assimétricos, onde ganha o mais hábil, poderia refletir, perfeitamente, a situação de deterioramento efetivo da comunicação nas sociedades latino-americanas modernas. Ela também poderia tipificar a profunda assimetria existente no imaginário produzido entre os modos de vida conviviais e os conflitos dilacerantes entre diversas tradições. Elas podem ser rastreadas no universo simbólico-narrativo dos mestiços, muito bem explicitados pela literatura latino-americana. Nas sociedades latino-americanas, as tradições discursivas possuem uma relação questionadora frente ao poder comunicativo da palavra pública, freqüentemente enganosa e manipuladora, comumente questiona pela poesia da denuncia do canto popular.²⁶³ Esta situação equívoca da comunicação é, em parte, resultado de histórias reiteradas de in-comunicação e de excomunicação das palavras dos outros, que falam a partir de outras matrizes discursivas (não somente línguas diferentes, mas também códigos culturais e mundos de vida diversos).

No entanto, o fundamental é saber se o fracasso de uma relação de compreensão intersubjetiva é a última palavra ou, então, se existe a possibilidade de estimular outras formas de busca de um entendimento alternativo, que não é fácil, pois requer uma atitude plenamente ética. Nesse sentido, Berstein afirma:

Contudo, a resposta à ameaça deste fracasso prático – que, às vezes, pode ser trágico – deve ser ética, isto é, assumir a responsabilidade de escutar atentamente e, assim, usar nossa imaginação lingüística, emocional e cognitiva para captar o que é expresso e dito em tradições ‘estranhas’. Isso deve ser feito de maneira a evitar a dupla tentação, tanto de assimilar superficialmente o que outros dizem em nossas próprias categorias e na linguagem, sem fazer justiça ao que é genuinamente diferente e pode ser incomensurável ou, então, considerar o que o ‘outro’ está afirmando como um disparate incoerente. Também devemos resistir ao duplo perigo da colonização imperialista e do exotismo inautêntico – que, às vezes, é denominado ‘viver como os indígenas’.²⁶⁴

Uma vez esclarecido isso, pode-se inferir que o diálogo intercultural está longe de reformular a tese da plena compreensão ideal da ética discursiva (horizontalidade), muito menos se pode aceitar a incompreensão histórica discursiva dos contextos latino-

263 Cf. SALAS, 1996, p. 77-85.

264 BERSTEIN, 1991, p. 13-14.

americanos (verticalidade). É necessário forjar um modelo que estabeleça efetivamente sua articulação mútua.

Em termos de uma teoria discursiva dos conflitos morais, é possível compreender o problema histórico do diálogo a-simétrico de nossos povos, a partir da própria teoria pragmática, no sentido exposto por Maliandi. Ele se pergunta: “não seria possível indicar determinados princípios *qua* regras de argumentação (exclusivas para discursos práticos), algo assim como ‘princípios de equidade discursiva’, que tornam possíveis tais discursos, apesar das condições de (ao menos limitada) assimetria?”²⁶⁵ Nesse caso, a mediação, que estabelece um nexos entre os aspectos verticais e horizontais, passaria por assumir os conflitos inerentes à dita operatividade do sentido das regras dos discursos práticos.

Essa idéia parece ser capital para, justamente, entender alguns dos problemas, anteriormente destacados, evocados pela aplicação das normas. Outro problema que se delinea a este tipo de ética intercultural, configurada hermenêutica e pragmaticamente, radica nas dificuldades para aceitar o processo de fundamentação das normas, que nos conduzem aos momentos concretos da ação. Isso tem relação com a famosa parte B da ética do discurso, segundo a terminologia apeliana, esboçada no modo de derivar as regras específicas que se ajustem ao nível da situação e que daria conta dos conflitos que emanam no nível da eticidade e do encontro-desencontro entre os mundos de vida. No final deste capítulo, iremos propor ‘princípios de equidade discursiva’ capazes de ajudar a evitar a desconexão entre a derivação de regras e a situação específica da vida material. No entanto, isso requer fazer um passo prévio intrínseco ao modelo da tradução.

3. O modelo da tradução

A referência ao modelo de tradução nos permite tornar compreensível a necessidade de consentir as regras específicas necessárias para construir espaços comuns de intercompreensão. Elas dão conta de dois códigos lingüísticos e culturais, capazes de articular a significativa ‘fusão de horizontes’, de modo a conseguir compreender os sentidos e os significados na forma mais recíproca possível.²⁶⁶ Nesse sentido, o tema da tradução se torna em intermediador da compreensão da linguagem do outro a partir das possibilidades que minha própria linguagem, de modo a conseguir acessibilidade à linguagem do outro. Trata-se de reconhecer a existência de certas condições, que preparam o trabalho de distância e de pertença, embora presente, mesmo assim, riscos e limitações. Conforme Panikkar,

265 MALIANDI, 2002, p. 71.

266 SALAS, 1992, p. 213.

Na nossa situação atual, o ponto de partida efetivo para o diálogo intercultural consistiria em diálogos entre tradutores. É isso que se quer dizer quando se recomenda que os interlocutores cheguem preparados ao diálogo. Não basta conhecer a própria tradição; deve-se também conhecer, embora só seja de um modo imperfeito, a cultura do outro. E mais: não podemos entender um texto sem conhecer seu contexto.²⁶⁷

Em um plano histórico, esta idéia nos parece relevante para responder aos modos discursivos dos evangelizadores, que assumiram, desde a conquista até nossos dias, as formas de contato assimétrico, horizonte da multiplicidade de configurações sociais e culturais. No mesmo sentido, Ricoeur delinea:

Na realidade, o nome de tradução faz alusão a um fenômeno universal, que consiste em dizer a mesma mensagem de uma maneira distinta. Através da tradução, o locutor de um idioma se transfere ao universo lingüístico de um idioma estrangeiro. Por outro lado, acolhe, dentro de um espaço lingüístico, a palavra do outro. Este fenômeno de hospitalidade idiomática pode servir de modelo a toda compreensão, na qual a ausência do que se poderia chamar um terceiro que paira por encima dos demais, colocando em discussão os mesmos operadores de transposição em [...] e de acolhida em [...] cujo ato de tradução é o modelo.²⁶⁸

Essa referência ao modelo da tradução é significativa para fechar, por agora, as três problemáticas indicadas: do diálogo intercultural em contextos a-simétricos, a questão da incomensurabilidade do outro e a possível derivação de regras em contextos específicos de a-simetria. Elas permitem sustentar a idéia contumaz da relação de tradução entre os mundos de vida, não a partir de uma exageração da compreensão total ou da absoluta incompreensão. A ética intercultural, tal como já foi definida, se abre a um espaço de reconstrução discursiva dos critérios reguladores no interior das culturas, bem como na possibilidade teórica de fazer um caminho discursivo ‘inter-culturas’. Assim, ela contribui para a elucidação da compreensão de si e do outro, definindo os procedimentos imprescindíveis para assegurar a mútua compreensão, a partir dos contextos discursivos, de onde brota a produtividade do sentido.

Na verdade, há a impressão que essa concepção das funções discursivas, que exige um nexos entre a hermenêutica e a pragmática, se limita à questão fundamental de saber como as normas e os valores se articulam a partir da atividade aplicativa no marco de um contexto conflitivo.

267 PANIKKAR em ARNAIZ, 2002, p. 45.

268 RICOEUR, 2001, p. 282. Cf. JERVOLINO, em www.ifil.org

Por isso, antes de finalizar o tema, indicaremos a exigência de um conceito mais complexo da incomensurabilidade, pois efetivamente torna possível fundamentar a intercompreensão discursiva entre os diversos mundos de vida. Por isso, o modelo da tradução é, sem dúvida, significativo para reunir as três problemáticas do diálogo intercultural. Ele permite sustentar a nutritiva idéia da relação de traduzibilidade entre os mundos de vida, não a partir de uma exageração da compreensão total, nem da incompreensão total. Um diálogo intercultural dá conta sempre de uma distância cultural, junto a um processo ininterrupto de tradução, através do qual se torna possível envolver-se em um determinado nível de pertença cultural. O importante está em mostrar que este mesmo processo exige ser compreendido como uma ética da discursividade e, ao mesmo tempo, como uma compreensão de novas condições para conseguir uma comunicação que transcenda as limitações de cada mundo de vida. Nesse sentido, De Vallescar interpreta muito bem essa idéia da seguinte maneira:

Sem dúvida, essa tradução envolve também uma ética, ou seja, a ‘ética do discurso intercultural’ e a ‘unidade’ do problema do discurso ético por si mesmo. É possível conseguir certa habilidade limitada de tradução (*translatability*) entre elas apenas sob as condições de não-domínio entre culturas. Não menos importante seria atender a construção de uma mutualidade, exigida por ser uma terceira dimensão implementada em cada cultura. De fato, há a indicação de distintos paradigmas de traduzibilidade mútua, conduzindo a incrementar a equivalência ou a igualdade (*sameness*) entre as culturas.²⁶⁹

A ética intercultural, tal como já foi definida, abre-se a um espaço de reconstrução discursiva das regras no interior das tradições narrativas e pragmáticas das culturas. Por isso, insistimos na possibilidade teórica de fundamentar princípios discursivos, os quais permitam definir os procedimentos formais para estabelecer cinco critérios mínimos que assegurariam, pelo menos, a mútua compreensão intercultural não assimétrica e a possibilidade de uma resolução dos conflitos capazes de atender os interesses dos interlocutores conflitantes.

Neste sentido, a questão fundamental a resolver é como as normas podem ser articuladas a partir de uma capacidade aplicativa no marco de um contexto conflitivo, que permitiria passar dos princípios gerais às situações contextuais.

Nessa análise do contexto de derivação das regras, é necessário salientar um traço relevante da reflexão filosófica atual na América Latina. Trata-se de nutrir a pos-

269 DE VALLESCAR em ARNAIZ, 2002, p. 146; outra perspectiva em MEEHAN, p. 371 ss.

sibilidade de fundamentar “uma experiência comum”, capaz de incorporar a dimensão da ‘divergência’ ou da conflitividade, como algo inerente à experiência moral. Nesse aspecto específico do nexos íntimo entre esta experiência comum (ou atitude prática) e os conflitos, surge a questão em torno da forma como os debates latino-americanos foram conduzidos, realizados acerca da parte B da ética do discurso de K. O. Apel. Diante do já salientado, permanece a dúvida se a delegação das normas concretas aos afetados ou a seus representantes, que devem fundamentar as normas *in situ*, está bem delineada. Na verdade, pareceria introduzir, segundo o pensamento apeliano, uma maior limitação no sentido de a ética discursiva poder assumir as estruturas gerais conflitivas, pois não proveria as regras gerais exigidas para as situações concretas, como, às vezes, foi imputado equivocadamente a esta parte B. É preciso esboçar, de outro modo, a formulação de regras para o diálogo intercultural. A seguir, nos atrevemos a sugerir aquelas que nos pareceram pertinentes para o debate de conflitos culturais.

4. O esboço de cinco critérios para o diálogo intercultural

É possível afirmar que o diálogo intercultural requer outra maneira de estabelecer a ética discursiva. Por um lado, ela se refere às duas partes da teoria apeliana, denominada parte A e parte B. Por isso, Fornet-Betancourt, Dussel, Hinkelammert, Maliandi, Roig, Scannone, entre outros, insistem em uma mediação mais complexa. Embora é possível reconhecer, no interior da parte A e B da Ética do Discurso, a existência de um fecundo debate em torno da fundamentação, postulamos a exigência de fazer uma releitura da ética de K. O. Apel à luz das outras contribuições que hermenêutica da racionalidade prática foi acrescentando. Isso não significa a subtração das questões levantadas por esta ética, mas configurar, de outro modo, os problemas mais complexos, pois a ética discursiva, por nós elaborada, pressupõe dar conta de conflitos e de contextos a-simétricos já mencionados. Em nossa opinião, a parte B da ética apeliana apresenta mais dificuldades, ou seja, como entender as regulações discursivo-comunicativas dos conflitos contextualizados. Na verdade, sabemos que essa questão não é insignificante nas diferenças crescentes entre Habermas e Apel.²⁷⁰ Porém, acreditamos ser possível indicar nisso uma primeira incompatibilidade, pois se trata de afirmar que uma ética intercultural pode ser construída como uma ética discursiva apenas se aceita que existe, previamente, uma ordem axiológica. Ela define o procedimento e a própria delimitação da normatividade concreta, que se busca precisar através do trabalho da tradução. Isso pressupõe, então, um primeiro princípio, indicando que *a regulamentação de todo discurso intercultural exige critérios reguladores derivados, ao mesmo tempo, de prin-*

270 Cf. CORTINA (2000, p. 186) e MALIANDI (1996) fazem uma ótima síntese da discussão de DUSSEL e APEL, deste ponto, p. 156 ss.

cípios formais e abstratos e das características do próprio contexto, pois a universalidade ética surge de uma dupla fonte.

Ao que tudo indica, os contextos culturais dos países latino-americanos indicam a necessidade de partir da afirmação de Roig, quando se refere a uma “moral emergente”. Ela não buscaria princípios, mas, principalmente, a reconstrução do “mundo de vozes que qualquer discurso nos transmite enquanto integra um ‘universo discursivo’ do qual é, ineludivelmente, expressão.”²⁷¹ Por tudo o que foi salientado, fica evidente que essa afirmação não deveria ser entendida na perspectiva de uma impossibilidade de fundamentar os princípios, mas como a exigência de incorporar-lhes a forte carga histórica e contextual. Essa idéia é fundamental, como sendo um dos primeiros critérios reguladores formais a se aceitar em qualquer diálogo intercultural. Na verdade, trata-se de *aceitar que a comunicação intercultural é sempre um produto inconstante da inter-conexão de contextos específicos. Eles definem as relações estruturais dos interlocutores, de modo que, para poder gerar uma verdadeira reciprocidade discursiva, é necessário partir das formas argumentativas existentes historicamente de fato, e não dissolvê-las em um modelo abstrato, para conseguir um nível comum da racionalidade discursiva.* É a isso que o modelo de mútua tradução remete.

Pelo visto, este segundo critério regulador é decisivo para a análise dos diversos discursos que tratam de dar conta do aspecto a-simétrico inerente à realidade sócio-cultural e a ação ético-política dos sujeitos e das comunidades de vida latino-americanas. Em outro capítulo, destacou-se as histórias plurais encontradas em nossos povos, que, no plano social, econômico e político, caracterizadas por não haver sido realizadas “as condições de possibilidade para uma organização solidária da responsabilidade.”²⁷² Em outras palavras, poder-se-ia destacar que um critério regulador decisivo para o diálogo intercultural. Trata-se, pois, de assumir um dos desacordos relevantes entre a ética do discurso e a filosofia latino-americana a respeito *do trágico*, aspecto relacionado com a característica calamitosa de nossas sociedades, nas quais a fome, a injustiça, a violência, a exclusão e a discriminação são sempre partes significativas de nosso entorno socio-cultural. Esse aspecto medular do conflito exige definir um terceiro critério regulador, porquanto *todo diálogo intercultural deve partir dos interesses dos diversos sujeitos e comunidades em discrepância em uma escala histórica, de modo a situar sempre os interesses divergentes de todos os implicados: passados, atuais e potenciais.*

Esse debate em torno à problemática da “aplicação”, da relação entre os princípios e as situações, nos introduz ao âmago da problemática central, que perpassa a

271 Roig, 1994, p. 181.

272 Michelini, 1998, p. 169.

discussão dos filósofos da comunicação e do diálogo em contextos a-simétricos: como definir regras que respondam às diversas formas de conflito discursivo existentes nos países latino-americanos e, em particular, nas comunidades étnicas? Como já salientamos, o conflito não é só parte de um momento particular recente de histórias nacionais, que se pretendeu totalizar, mas aparece na tensão entre os mundos de vida e um modelo de modernização economicista imposto.

Giannini indica que, efetivamente,

a experiência habitual não deveria induzir ninguém a pressupor que, nela e por ela, terminem as diferenças, os conflitos e o distanciamento entre os sujeitos. Ao contrário, a experiência cotidiana é experiência de um conflito sempre renovado; um desejo de esclarecimento jamais satisfeito.²⁷³

De outra perspectiva teórica, Maliandi também reconhece que a necessária condição de possibilidade de argumentação pressupõe uma atitude prática – e não uma experiência – que busca a resolução do conflitivo: “a exigência de resolver ou de dissimular qualquer situação de conflito põe em evidência um tipo de atitude prática – e não simplesmente uma ‘experiência’. Esta atitude precede, necessariamente, o aprimoramento argumentativo.” Em outras palavras, “a exigência racional prístina ainda não aparece nos argumentos, pois apenas faz referência à necessidade de evitar, resolver ou paliar o conflito.”²⁷⁴

Nesse plano, postulamos um critério regulador que explicita o anterior. À diferença dos filósofos latino-americanos, que descuidaram ou infravaloraram os conflitos inerentes aos mundos de vida, por uma pretensão um tanto apressurada de consolidar um ‘nós comunitário’, é necessário defender uma regra que admita como um *a priori* do discurso intercultural. Trata-se do *a priori* de uma conflitividade que constrói um longo caminho de resolução, admitindo que *toda comunicação contextual precisa ser analisada a partir da brecha entre todos os conflitos existentes e os que podem ser resolvidos entre os sujeitos e comunidades, o que implica definir como prioritários aqueles conflitos que podem ser resolvidos.*

Na América Latina, existe uma ampla gama de visões contrapostas em relação ao uso e legitimação da violência para a resolução dos conflitos. Alguns ideólogos quiseram acreditar que ela pode resolver todas as situações oprobiosas das classes sociais e as comunidades injustamente maltratadas. Outros procuraram legitimar que “todos os

273 GIANNINI, 1992, p. 73.

274 MALIANDI, 1996, p. 159.

conflitos e tensões sociais poderão ser processadas politicamente e serem dissolvidas pela via do diálogo e o concertamento.”²⁷⁵ Todavia, os diversos contextos socioculturais dos povos latino-americanos mostram que neles, de forma reiterada, prevalecem, muitas vezes, a violência étnica e fratricida. Também é forte a dominação de elites sobre as comunidades humanas, a ponto que estas formas *estratégico-rationais* passam a conformar uma parte essencial dos atuais mundos de vida de nossos países.²⁷⁶ Nesse mesmo sentido, tal como o analisam alguns filósofos, existe uma permanente conflitualidade político-social e cultural, que busca ver, nas “lutas sociais, nos conflitos ocorridos e nas suas conseqüências, um lugar singular no qual, e a partir do qual, se pode reconstruir também a própria dinâmica da identidade moral do país.”²⁷⁷

Não se trata, de modo algum, de hipostasiar o conflito, muito menos em acelerá-lo. A idéia é mostrar que, em todos os contextos culturais existentes e que conformam o marco efetivo em que se produzem os discursos históricos, deve haver uma explicitação de tais conflitos, em vistas a precisar não apenas os “interesses” em tensão, mas como forma de dispor os ‘conflitos’ que possam, efetivamente, apresentar possibilidades de serem resolvidos de um modo intercultural. Nesse sentido, é preciso indicar um quinto critério regulador, o qual *nega à pretensão intercultural a possibilidade de recorrer a um tipo de resposta que repudia a compreensão mútua. Assim, o critério regulador decorrente afirma que, no processo da definição das normas contextuais, fica descartado qualquer recurso à violência. Isso exige, de todos os interlocutores, um rechaço à violência para manter suas posições de poder.* Esta recusa à violência não se refere apenas em caso da guerra interna ou externa, mas reporta-se também à impossibilidade de construir procedimentos recíprocos a partir de poderes fáticos.

Uma racionalidade prática para contextos conflitivos

Diante do que foi destacado, parece, então, que o assunto da aplicação e os cinco critérios reguladores ‘básicos’ – que permitiriam fazer frente às estruturas conflitivas presentes nas culturas latino-americanas – representam ser uma boa medida para conseguir avançar na elucidação prática das bases hermenêuticas e pragmáticas de uma ética intercultural. Essa perspectiva tem o mérito de avançar em um terreno concreto no qual, às vezes, foi exageradamente polarizado, seja através do universalismo – que permanece no terreno das condições da justificação – ou do contextualismo – assentado nas condições da execução das decisões práticas, sem, todavia, conseguir evidenciar suas

275 VERGARA, 1990, p. 172.

276 Cf. TOVAR, 1996, p. 305-316.

277 SALVAT, em LIRA, 2001, p. 117.

limitações. Para formular, através da linguagem ricoeuriana, a conquista conseguida, cabe salientar que a necessidade de estabelecer um ponto de sutura permite inaugurar as bases para uma racionalidade prática dos conflitos.

De acordo ao que foi formalizado anteriormente, tudo indica não existir somente uma oposição frontal entre ambas as posições, mas uma mútua abertura. Em efeito, elas apresentam um tipo de exigência imprescindível no sentido de poder estabelecer uma ética da comunicação intercultural. No entanto, não se trata de fazer uma síntese apressurada entre elas, mas em reconhecer a contribuição afetiva, por parte de cada uma delas, para a compreensão dos discursos éticos em contextos conflitivos. Nesse sentido, Salvat reconhece que:

Este novo universalismo ético que necessitamos não pode, então, partir de uma idéia de razão aut centrada, solipsista e autoritária. Ele deve realizar-se a partir uma racionalidade dialógico-comunicativa, isto é, de uma razão prática intrinsecamente intersubjetiva e aberta ao outro, a qual, desde os seus contextos e das situações dadas é capaz de produzir, no entanto, entendimentos normativo-universalistas sobre o que podemos e devemos expressar, hoje, por direitos humanos, sociedade justa ou democracia política. Tais entendimentos deliberativos são admitidos como capazes de transcender as culturas e/ou contextos particulares, na medida em que também articulam um poder ético-racional manifestado através da fala, do discurso, da argumentação, de todos e de quem quer que seja, enquanto falantes capazes de competência comunicativa. Através disso, podemos assumir as diferenças, sem cair na incomensurabilidade das linguagens e culturas entre si.²⁷⁸

Ao que tudo indica, este universalismo suscitado pela ética intercultural, plasmada ao som do debate latino-americano, encontrou uma enorme fecundidade, porque critica as deformações das astúcias da razão instrumental técnico-científica e das 'lógicas' dos poderes fáticos. Ela delinea, principalmente, a questão de fundo, a saber, *como* podemos discutir sobre temas que não estamos de acordo. Ao mesmo tempo, *que* podemos fazer, de forma discursiva, para conseguir encontrar respostas no sentido de evitar que as divergências terminem transformando-se em conflitos, inerentes às lógicas dos poderes da violência e da sem-razão.

Nesse horizonte, a ética intercultural contribui com uma crítica à racionalidade instrumental, que irrompe nos diversos processos de modernização sociocultural em

278 SALVAT, 2001, p. 33.

que vivem os povos latino-americanos. Ela nos entrega elementos discursivos para projetar uma racionalidade comunicativa aberta à racionalidade sapiencial, que contempla a história das vítimas e suas memórias de libertação.

Seguindo a Maliandi, é possível explicitar que o grande ponto de contato, entre a ética do discurso de tipo pragmática e as tradições hermenêuticas latino-americanas, está no fato de que elas nos oferecem um marco teórico, muito mais rico e complexo, para edificar as bases teóricas de uma ética intercultural. Ela se aproxima ao modelo que procuramos delinear, sustentada precisamente sobre a nova proposta da ‘dinâmica da razão’, apartada de suas atuais interpretações niilistas e etnocêntricas, porém aberta ao horizonte da pluralidade das racionalidades e dos mundos de vida. Assim entendido o debate intercultural, aflora outro diagnóstico da razão, pois ela, por sua vocação ‘fundamentadora’, necessita “buscar soluções”²⁷⁹ e reconciliar-se com a significatividade emergente dos mundos de vida. É aqui onde se praticam as normas em sua concernência às situações éticas.

No entanto, a pergunta que permanece sem resolução é a seguinte: como é possível articular estes cinco critérios reguladores no marco dos conflitos entre diferentes comunidades de vida? No fundo, trata-se de questionar se cada um deles apresenta, por si mesmo, um valor em relação aos outros.

Ao que tudo indica, estes cinco critérios reguladores levam em conta os cinco aspectos básicos que devem ser cuidados em uma comunicação a-simétrica, tal como foi indicado nos dois capítulos precedentes. De fato, é preciso definir *mutuamente* o proceder da intercompreensão, reconhecendo os processos de *diferenciação* dos envolvidos. Desse modo, consegue-se resolver os conflitos, tomando em consideração os interesses e os prejuízos divergentes, sem apelar à força fática, nem à violência da guerra. Trata-se, pois, de reconhecer que todo processo de resolução dos conflitos é sempre uma determinada mediação entre o particular e o universal.

Embora essa enunciação seja visível, resulta bastante complexa frente às situações conflitivas que afetam as diversas comunidades latino-americanas de vida e, sobretudo, aos enormes problemas econômicos, sociais e culturais que perpassam e entrecruzam suas realidades. Em outras palavras, cabe perguntar em que sentido uma ética intercultural, que admite critérios reguladores universais, pode conduzir a um novo modo de pensar a resolução dos conflitos?

279 MALIANDI, 1997, p. 46.

A perspectiva exequível estaria em destacar, de forma relevante, o modelo da plena tradução do mútuo e do diferente. Este tipo de ética incapaz dar conta das formas de resistência, bem como dos núcleos de gestação do novo das culturas populares, que são refratárias à facticidade reinante na comunicação imperial. Na simples tensão entre a ética da diferença e a ética do *ethos* comunitário, seria impossível resolver a conflitividade, a não ser que se anule o sentido sincero do outro em sua outredade. Nessa altura, isso poderia, inclusive, ser mais grave, porque aguçaria as simetrias discursivas entre comunidades que aparecem divididas por conflitos estruturais insolúveis.

A perspectiva mais adequada advém da definição de um modelo de traduzibilidade que reconheça as divergências discursivas não somente entre culturas diversas, mas no interior de uma mesma cultura. Isso presumiria uma tradução das relações interculturais de significados, não como relações entre sentidos culturais em bloco, mas assumindo as divergências e fissuras internas que se expressam na reflexividade ética. Essa tradução distingue dois tipos de ‘reconstrução’: uma forjada no interior do próprio mundo de vida e outra, que se expressaria, fundamentalmente, no contato entre culturas diferentes. A ética intercultural, inspirada nesse modelo, se negaria a separar a relação de outredade apenas para aqueles que estão fora de nosso horizonte cultural.

Ao dizer isso, desejamos afirmar a contribuição que este tipo de ética discursiva realiza, pois ela gera uma troca na relação com o outro e contemplar os diversos sistemas de exclusão gestados nos ‘mundos de vida’. Assim, a ética intercultural se realiza seguindo a idéia que estabelece uma propriedade analógica entre os mundos de vida, de modo a permitir a articulação entre ‘identidade’ e ‘diferença’, ‘pertença’ e ‘distância’. Nesse sentido, a ética intercultural busca alçar vôo no terreno difícil e complexo da analogia, assim como elucidou Beuchot:

Entre o multiculturalismo e o assimilacionismo, propõe-se, então, o pluralismo cultural; e entre o liberalismo individualista e o igualitarismo comunitarista, pretende-se uma analogia político-jurídica, que permita as diferenças sem ferir a igualdade. Trata-se de um equilíbrio difícil, uma delicada pró-porção. No entanto, vale a pena pretendê-lo. De modo especial, ele depende do existente, mas não pode ser efetivado de maneira abstrata e impositiva, pois exige discernimento e diálogo.²⁸⁰

No fundo, a nova contribuição, oferecida pela ética intercultural à problemática conflitiva, se relaciona à evocação para assumir o procedimento que, partindo dos contextos específicos, contribua para fazer um levantamento do arcabouço dos confli-

280 BEUCHOT em ARNAIZ, 2002, p. 112.

tos. Com isso, eles podem ser, em princípio, resolvidos, mas não agravados, nem pela pressão dos interesses exagerados dos radicalismos universalistas ou dos particularistas. Ao final de tudo, os radicalismos acabam impondo as condições dos interesses dos poderosos ou dos que buscam manter a mesma lógica do poder. A ética intercultural aspira romper esta direção do poder fático, incapaz de beneficiar o diálogo entre os povos, muito menos entre os sujeitos. Ela proporciona a abertura ao horizonte contrafático, cujos conflitos podem ser resolvidos através da reciprocidade das mediações, construídas por meio de critérios reguladores.

Como último aspecto, creio ser importante ressaltar que estes cinco critérios reguladores conservam, ao que tudo indica, propriedades específicas. Todavia, elas são essencialmente complementárias, porque explicitam aspectos inerentes a cada uma delas, ou seja, a relação entre o fático e o contrafático não implica a aceitação da mútua tradução. O direito às diferenças não deriva de um modelo baseado na tradução. O mesmo ocorre com este critério regulador e a forma de mediar os conflitos. Provavelmente, o quinto critério esteja contido no quarto. Todavia, parece-me que a explicitação contribui no sentido de apresentar um critério específico na forma de ajuizar tanto os conflitos entre as comunidades de vida ou entre os sujeitos, evitando, desse modo, que os desacordos sejam resolvidos de um modo injusto, seja quem for o concernido.

CONCLUSÕES

Este livro pretendeu resumir o debate ético na filosofia e nas ciências sociais e humanas, as quais vêm elaborando uma teoria da ação contextualizada em uma sociedade moderna. Pelo visto, a proposta em torno do nexa entre discurso e ação, relativa aos diversos contextos culturais, contribui para evidenciar o fundo teórico da ética discursiva que, atualmente, tem um destaque planetário. No entanto, a perspectiva adequada não deprecia as profundas relações existentes entre hermenêutica e pragmática. Nesse sentido, é possível afirmar que, apesar de alguns vieses, existe, entre os pensadores latino-americanos mencionados, uma reflexão, alimentada durante mais de três décadas, em torno da ética e da moralidade em crise. Isso não ocorreu à retaguarda do realizado em outras tradições filosóficas, como a européia continental e a anglo-saxônica, onde é possível constatar, algumas vezes, as mesmas contraposições e convergências entre o valorativo e o normativo e, em alguns casos, elaborações mais sutis que dão conta da complexidade dos contextos a-simétricos.

Nossa proposta interpretativa insistiu em demonstrar que, ao longo do litígio teórico em torno da modernidade, o tema reiterativo da identidade cultural e a crítica de um determinado discurso em torno da globalização remetem – todos eles, em última instância – a problemas valorativos e normativos. Nesse sentido, o texto esboça uma leitura filosófica composta de autores enraizados nesta dupla tradição hermenêutica e pragmática do discurso. Esses autores foram resumidos e articulados em uma síntese teórica compreensiva, cujas distinções apresentam implicações para compreender a constituição do sentido da vida cotidiana e social, de onde surgem os delineamentos para as teorias éticas críticas.

O problema central do sentido faz menção a uma questão que é, ao mesmo tempo, hermenêutica e pragmática. De acordo com o que foi salientado ao longo do texto, a ética intercultural se mantém no interior de uma teoria do discurso, sem reduzir, no entanto, a vida moral à estruturação discursiva. O sentido da linguagem moral é jogado dentro da teoria das práticas humanas. A estrutura básica dos enunciados morais salienta que eles apresentam um sentido. Todavia, eles também realizam algo dizendo, indicando que a linguagem não apenas afirma. Isso não apenas representa, mas é também parte de uma forma de vida. A envergadura das teses de uma ética intercultural, iluminada hermenêutica e pragmaticamente, evidencia que os enunciados têm um enraizamento na eticidade concreta e, por isso, supõem um movimento semiótico expresso na gestação dos registros discursivos, dos quais brotam os critérios reguladores já explicitados. A hermenêutica da linguagem moral tem implicações para o sentido da vida moral concreta e universal.

Sem dúvida, persistem múltiplas e dissimiles questões teóricas e de diferentes tradições de pensamento. Os pensadores citados e estudados formam parte desse leque, sobretudo através de suas publicações no decorrer das décadas de 80 e 90. Mesmo assim, procuramos sustentar que eles, com maior ou menor intensidade, discutem o grande problema ético-valórico pertencente a todos, o qual poderia ser denominado como o sentido “humano” das formas racionalizadoras associadas à modernização das sociedades. Este processo, que foi vivido de diversas formas pelas comunidades de vida e tematizado, explicado e reflexionado pelas ciências humanas e pela filosofia, pode ser condensado através do projeto de uma ‘ética reconstrutiva’, evidenciando os diversos níveis em que se produz a re-constituição do sentido no discurso ‘moral’.

Em todos estes debates socioculturais, enuncia-se uma pergunta central: as atuais transformações culturais das sociedades latino-americanas permitem a reconstituição finalista dos ‘mundos de vida’? Seria necessária a crítica da racionalização instrumental predominante capaz de explicitar as limitações da universalidade hegemônica? A racionalização é só externa ou é preciso considerá-la a partir das diversas tensões que surgem do seu próprio interior? Em outras palavras, nos autores lidos, não existe apenas o esboço descritivo das transformações socioculturais e econômicas no horizonte da teoria da modernidade (nível epistemológico das ciências humanas). Ao mesmo tempo, é possível encontrar uma crítica – às vezes radical – de tipo ético-político. Essa dimensão se vincula ao desafio de uma ética intercultural que recupera a reflexividade como categoria central. A partir dela, aparecem dificuldades teóricas inerentes à ética no momento em que ela dissocia, drasticamente, o valorativo do normativo, o axiológico do deontológico. Nesse tipo de modernidade, o sentido do “humano” requer, então, o asseguramento das novas condições normativas e valorativas, onde já não é preciso dissociar ou desarticular os valores considerados opostos, como, por exemplo, da justiça e do bem, da igualdade e da diferença, do reconhecimento e do estranhamento, etc.

Esta discussão latino-americana das ciências sociais e humanas se vincula, de forma determinante, com o problema ético da hermenêutica contemporânea, no sentido proposto por Ricoeur e Ladrière, porque estamos no plano das relações intersubjetivas que não podem ser dissociadas do horizonte do “mundo da vida”, como Habermas reconhece explicitamente. Caso esta tese teórica for correta, poder-se-ia concluir que todo o processo de ‘justificação’ de normas, que foi associado à perspectiva de uma ética da discussão, exige ser articulado ao momento da aplicação. Esse é, justamente, o terreno no qual se pode demonstrar o caráter preponderante do sentido que se articula em meio aos conflitos contextuais. Isso que exige uma compreensão hermenêutica da ação e, como já indicamos, a elaboração de uma “pragmática contextual”.

De modo especial, esse livro de *Ética Intercultural* procura responder à seguinte pergunta: nesse tipo de sociedades multiculturais, caracterizadas pela crescente desregulação econômica e social que aumenta o conflito ao interior das comunidades de vida, é cabível reflexionar em torno a valores “comuns” e da “justificação” de normas? Que novos desafios éticos o atual processo da racionalização globalizadora carrega consigo e propicia?

A estrutura geral da argumentação que fomos expondo, à diferença de algumas teorias da modernidade e da sensibilidade pós-moderna em voga – várias delas insistindo em uma etapa mais homogeneizadora ou, então, em um processo heterogeneizador –, propõe um conceito forte de interculturalidade. Trata-se de colocar as duas esferas em uma tensão imbricada, inerente à própria dinâmica dos contextos discursivos. O discurso e a ação humana não podem ser dissociados, pois o discurso da vida ética precisa da formalidade e da substancialidade ética. É preciso reconhecer que a modernidade presume ter, na sua base, um projeto ético, resultante, em parte, de sua noção de racionalidade.

Assim, o fato de evidenciar o papel e o protagonismo dos contextos culturais exige estabelecer uma mediação teórica – a qual alude à distinção hegeliana entre ‘eticidade’ e ‘moralidade’ – procurando dar conta da crítica de tal racionalidade e das possibilidades que surgem para outras racionalidades. Para dizer de outra forma, ao destacar o nexo entre particularidade e universalidade, recusa-se a tese da impossibilidade de mudar a facticidade dos processos civilizatórios. Na forma afirmativa, isso consiste em reafirmar o papel decisivo que os sujeitos humanos e as comunidades têm em relação à finalidade de suas ações. Por isso, o fato de pensar o protagonismo cultural e a decisão do sujeito moral reivindica a responsabilidade em torno das ações, efetivadas sempre a partir das próprias estruturas dinâmicas dos contextos culturais e dos “mundos de vida”.

De forma muito especial, nossa tentativa foi defender a noção de que a dinamicidade está associada ao conflito normativo e valórico, aspecto não apenas relacionado às diferentes culturas, mas também presentes no interior da própria cultura na qual se nasce. O conflito não é algo lesivo para o futuro da vida humana, mas é a forma pertinente a partir do qual se pode alcançar um projeto de humanidade o mais universal possível, de acordo com as limitações específicas de mundos de vida dissimiles.

As problemáticas lingüísticas, pressupostas por estes novos desafios teóricos – da mediação entre uma hermenêutica e pragmática, que inspiram uma ética intercultural – exigem esboçar, de outra forma, o que se pode denominar como sendo uma ‘pragmática contextual’. Em outras palavras, a ética intercultural assume um giro pragmático que permite articular os discursos e as ações no seio de contextos culturais.

Essa apreciação pragmática permite olhar, de outro modo, a conflitividade normativa e valórica que está vinculada, certamente, à temática argumentativa da razão moderna. Ela supõe não ser apenas consciente das racionalizações no âmbito social, econômico e político inerente à civilização moderna, mas, ao mesmo tempo, ser consciente da necessária crítica à razão moderna ocidental. Este conflito de racionalidades implica em um delineamento intercultural da razão, como procuramos desenvolver.

Este giro pragmático da ética pode ser resumido em quatro aspectos medulares, os quais permitem pensar a mediação contextual da ação humana.

1. *O problema da universalidade*: a compreensão da vida moral inclina-se a ser reduzida aos valores associados à vida ética ou à substantividade moral. Todavia, a partir deles, é impossível alcançar uma instância normativa que seja válida para todos. A questão de uma pragmática contextual refere-se a como, a partir das estruturações semânticas dos contextos, podemos avançar na definição de um princípio de universalização.

2. *O problema da pessoa humana*: a pragmática reivindicou um conceito de pessoa humana como interlocutor. A eticidade da atividade humana, como resposta cultural às necessidades humanas específicas, serve para sustentar a noção de pessoa ‘digna’ em situação e, portanto, no dever de assumir as exigências universais da pessoa humana. O enfoque, que surge a partir desta pragmática contextual, postula a idéia de uma reflexividade inerente a qualquer pessoa humana, através da qual é possível ampliar suas ‘razões situadas’ a uma estruturação discursiva que alcance toda a humanidade.

3. *A auto-realização pessoal e comunitária como projeto emancipador*: pretendeu-se que a “identidade” pessoal e comunitária seja a questão essencial da ética. Todavia, se ela não for definida a partir de um contexto que assuma o interesse emancipador, não é possível a realização autêntica de uma comunidade humana, porque não seria possível conseguir a instância de ‘crítica’ ao inumano, presente no próprio mundo de vida. Os contextos discursivos exigem a assunção tanto da estruturação tradicional como da estruturação crítico-reflexiva da ação.

4. *O problema da mediação*: decorrente do aspecto medular acima, no sentido de que a resolução dos conflitos internos exige o reconhecimento do relevante papel da reflexividade e da crítica para o próprio contexto. Isso possibilita entender a complexa mediação entre as normas e a vida material, cujo esforço de validação nunca é completo, pois responde a uma dinâmica da reconstrução progressiva.

A partir do foi indicado, é possível entender porque a instância de tipo dialogal reclama, necessariamente, re-estabelecer a tensão entre o fático e o contrafático, trans-

cedendo o próprio nível discursivo e, inclusive, superando a instância auto-referida, dando acesso à assunção da diversidade. Trata-se da preocupação com as limitações inerentes às próprias ações conceituadas e, de modo especial, em postular o caráter contingente do recurso à força, que não pode ser universalizado como critério, pois pressupõe a ruptura da estruturação discursiva intercultural.

Em um sentido menos técnico, consideramos que a problemática ética atual da modernização e da globalização, bastante debatida pelos cientistas sociais e os filósofos, conduziu, às vezes, a determinadas exagerações e equívocos, realçados na elucidação de uma ética intercultural. A principal dificuldade está em superar os discursos um tanto maniqueus, que dissociam a ambivalência dos processos de racionalização, mistificando as efetivas ameaças e procurando aminorar as possibilidades que se abrem com cada decisão. Através desse recurso, sucumbe-se a atitudes teóricas insustentáveis, quer de sustentabilidade ideológica de uma racionalização instrumental ou, então, na denúncia de um caos, própria de uma ‘teologia’ catastrofista.

A ética que assume a discussão dos conflitos a partir dos próprios contextos culturais – onde existe tensão entre a homogeneidade e a heterogeneidade do processo sociocultural e político – sustenta que eles são fonte de novas virtualidades da ação. Os contextos não são totalmente delimitados, nem no seu início, nem no desenvolvimento posterior, permanecendo, portanto, abertos em suas eventuais projeções e ao seu restabelecimento, através de uma ação razoável por parte dos sujeitos. Certamente, a construção de redes internacionais da economia massifica determinados processos e valores homogêneos, que podem ser impositivos para a humanidade. Todavia, surgem, nesses mesmos contextos, , ao mesmo tempo, processos interpretativos específicos que permitem re-situá-los, re-interpretá-los contextualmente, questionando sua pretendida universalidade.

Para terminar, salientamos que este livro de hermenêutica e pragmática circunscreveu os problemas éticos em contextos que não são apenas discursivos, mas também são socioeconômicos e culturais, no entanto, nem por isso, menos éticos. Como reiteramos, os aspectos conflitivos, que ocorrem nestes âmbitos, remetem, de certa forma, a uma “desregulação normativa” e a uma “crise de valores”. O apelo à produtividade semântica dos contextos nos conduz a interpretar, de outra forma, tanto o impacto dos novos valores associados às pautas de consumo, como ao deslocamento dos antigos valores que regulavam os diversos e tradicionais mundos de vida. Além disso, e sobretudo, nos leva a apreender as sendas de um ‘sentido’ associado às formas criativas e inovadoras, as quais dão conta de outras situações culturais e morais que afetam os sujeitos e às comunidades de vida, e reconhecer a lenta e fatigosa marcha a favor de uma universalização requerida para construir uma verdadeira humanidade.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Yamandú. *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil*. Montevideo: Universidad de la República, 2003.

AGUIRRE, José Maria. *Raison critique ou raison hermeneutique?* Paris-Vitoria: Éd. Du Cerf-Editorial Eset, 1998.

ANTEZANA, Luis. “La cuestión de la identidad”. In: *Revista Tablero*, N. 57 (1997), p. 33-51.

APEL, Karl-O. *La transformación de la filosofía. I. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica; II. El a priori de la comunidad de comunicación*. Madrid: Taurus, 1985 (dois tomos).

APEL, Karl-O. *Teoría de la Verdad y Ética del Discurso*. Barcelona: Paidós, 1991.

APEL, Karl-O. *Semiótica Filosófica*. Buenos Aires: Ed. Almagesto, 1994.

APEL, Karl-O. *Semiótica Transcendental y Filosofía Primera*. Madrid: Síntesis, 2002.

ARNAIZ, Gonzalo (Ed.). *El Discurso Intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

ARPINI, Adriana (Ed.). *Razón práctica y discurso social latinoamericano*. Buenos Aires: Biblos, 2000.

ARRIARÁN & SANABRIA (Eds.). *Hermenéutica, Educación y Ética Discursiva*. México: Universidad Iberoamericana, 1995.

BERTEN et al. “Le juste et le bien: priorité ou complémentarité?” In: *Studia Philosophica*, N. 53, 1994, p. 9-33.

BERSTEIN, Richard. “Una revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad”. In: *Isegoría*, N. 3, 1991, p. 5-25.

BIAGINI, Hugo. *Entre la identidad y la globalización*, Buenos Aires: Leviatan, 2000.

BILBENY, Norbert (Ed.). *Per una ètica intercultural. Reflexions interdisciplinàries*, Barcelona: Ed. Mediterrània, 2002.

BOHÓRQUEZ, Carmen. “Apel, Dussel, Wiredu e Eze: abordaje intercultural de la idea de justicia”. In: www.polylog.org.

BOHÓRQUEZ, Carmen. “La Ética del Discurso de Apel y su recepción en Venezuela”. In: *Revista Concordia*, N. 41, 2002, p. 130-136.

BRUNNER, J. J. *Globalización y postmodernidad cultural*. Santiago: FCE, 1998.

CARDOSO, de Moreira Roberto. “La etnicidad y las posibilidades de una ética universal”. In: *Antropológica*, N. 8, 1993, p. 20-33.

CONILL, Jesús. *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona: Anthropos, 1988.

COROMINAS, Jordi. *Ética primera*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

CORREDOR, Cristina. “Recepción de la filosofía del lenguaje de K. O. Apel en castellano”. In: *Isegoría*, N. 17, 1997, p. 165-176.

CORTINA, Adela. “Filosofía del diálogo en los umbrales del Tercer Milenio”. In: MUGUERZA, J. e CEREZO, P. (Eds.). *La filosofía hoy*. Barcelona: Crítica, 2000, p. 179-187.

CORTINA, Adela. *Ciudadanos del mundo: una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

CULLEN, Carlos. *Fenomenología de la crisis moral*. Buenos Aires: Castañeda, 1978.

DE MUNCK, Jean. *L’Institution Sociale de l’Esprit*. Paris: PUF, 1999.

DE ZAN, Julio. K.O. “Apel y el problema de la fundamentación de la ética en la época de la ciencia”. In: *Stromata*, N. 42, 1986, p. 159-209.

DEVES, Valdés Eduardo. *Del Ariel de Rodó a la CEPAL*. Buenos Aires: Biblos, 2000.

DE VALLESCAR, Palanca Diana. *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*. Madrid: Editorial PS, 2000.

DUSSEL, Enrique. *1492: el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía, 1993.

DUSSEL, Enrique. *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*. México: Siglo XXI, 1994.

DUSSEL, Enrique. “La ética de la liberación ante la ética del discurso”. In: *Isegoría*, N. 13, 1996, p. 135-149.

DUSSEL, Enrique. “‘La ética del discurso’ de K.-O. Apel, confrontada desde una ética material universal”. In: FORNET-BETANCOURT R. (Ed.). *Diskurs und Leidenschaft*, Aachen: CRM Band, 20, 1996, p. 39-52.

DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y exclusión*. Madrid: UNAM/Trotta, 1998.

ESTERMANN, Josef. *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Ediciones Abya-yala, 1998.

FANTONI, Rosa. *Universalismo y diferencia: ¿es posible una complementariedad desde la ética del discurso*. In: www.polylog.org.

FERRY, Jean-Marc. *L'Éthique reconstructive*. Paris: Cerf, 1996.

FERRY, Jean-Marc. *Valeurs et Normes. La question de l'Éthique*. Bruxelles: Editions de la UB, 2002.

FORNET-BETANCOURT, Raúl (Ed.). *Culturas y poder. Interacción y asimetrías entre las culturas en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Interculturalidad y Filosofía en América Latina*. Aachen: Concordia Band, N. 36, 2003.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Transformación Intercultural de la Filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

FRANK, Manfred. "Comment fonder une morale aujourd'hui?" In: *Revue Internationale de Philosophie*. V. 42, N. 166-3, 1988, p. 361-382.

GÓMEZ-HERAS, José María García. *Ética y Hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del 'mundo de la vida' cotidiana*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

GIANNINI, Humberto. *La experiencia moral*. Santiago: Ed. Universitaria, 1992.

GIUSTI, Miguel. "¿Puede haber conciliación entre moralidad y eticidad?". In: *Areté*, V. 8, N. 1, 1996, p. 25-64.

GÓMEZ-MULLER, Alfredo. *Ethique, coexistence et sens*. Paris: Desclée de Brouwer, 1999.

GONZÁLEZ Luis, "Ética". In: *Boletín de Filosofía*. Santiago: UCSH, N. 9, 1997-1998, Tomo I, p. 119-127.

GUARIGLIA Osvaldo, Moralidad. *Ética Universalista y sujeto moral*. Buenos Aires: FCE, 1996.

HABERMAS, Jürgen. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, 2000.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1984.

- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa I e II*. Madrid: Taurus, 1987.
- HABERMAS, Jürgen. *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta, 2002.
- HINKELAMMERT, Franz. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José: DEI, 1995.
- HINKELAMMERT, Franz. *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Santiago: Editorial LOM, 2001.
- HOLENSTEIN, Elmar. “L’herméneutique interculturelle”. In: *Revue de Théologie et de philosophie*, N. 126, 1994, p. 19-37.
- HUNYADI, Mark. *La vertu du conflit. Pour une morale de la médiation*. Paris: Cerf, 1995.
- JERVOLINO, Doménico. *Communisme de la finitude, éthique de la libération, paradigme de la traduction*. In: www.ifil.org.
- KUSCH, Rodolfo. *América Profunda*, Buenos Aires: Hachette, 1962.
- KUSCH, Rodolfo. *El pensamiento popular e indígena en América*. 3ª ed., Buenos Aires: Hachette, 1977.
- KUSCH, Rodolfo, *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Buenos Aires: Castañeda, 1978.
- KUSCH, Rodolfo. *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1976.
- LADRIÈRE, Jean. *El reto de la racionalidad*. Paris-Salamanca: Unesco-Ediciones Sígueme, 1978.
- LADRIÈRE, Jean. *La Articulación del Sentido*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.
- LADRIÈRE, Jean. *L’Ethique Dans l’Univers de la Rationalité*. Namur: Fides-Artel, 1997.
- LANGÓN, Mauricio. “Para un modelo dialógico del pensar” (Exposición II Congreso de Filosofía Intercultural, São Leopoldo, 1997) In: www.ifil.org.
- LARRAÍN, Jorge. *Modernidad, Razón e Identidad en América Latina*. Santiago: Andrés Bello, 1996.
- LIRA, E., & Otros. *Historia, política y ética de la verdad en Chile*. Santiago: Lom, 2001.

LÓPEZ VELAZCO, Sirio. *Ética de la Liberación*. Campo Grande, 1996, 1997 y 2000, 3 Tomos. Trad. portuguesa: *Ética para o século XXI. Rumo ao ecomunitarismo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

LÓPEZ VELAZCO, Sirio. *Fundamentos lógico-lingüísticos da Ética argumentativa*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2003.

MAESSCHALCK, Marc. *Normes et contextes. Les fondements d'une pragmatique contextuelle*. Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag, 2001.

MALIANDI, Ricardo. "El debate actual entre la ética discursiva y la ética de la liberación". In: FORNET-BETANCOURT, Raúl (Ed.). *Diskurs und Leidenschaft*. Aachen, CRM, N. 20, 1996, p. 145-160.

MALIANDI, Ricardo. "Concepto y alcances de la 'Ética del discurso en Karl-Otto Apel". In: *Revista de Filosofía de Santa Fe*, N. 10, 2002, p. 59-73.

MALIANDI, Ricardo. *Cultura y conflicto*. Buenos Aires: Biblos, 1984.

MALIANDI, Ricardo. *Ética: conceptos y problemas*. Buenos Aires: Biblos, 1994.

MALIANDI, Ricardo. *Volver a la Razón*. Buenos Aires: Ed. Biblos, 1997.

MANSILLA, H. C. F. "La controversia entre universalismo y particularismo en la filosofía de la cultura". In: *Revista latinoamericana de Filosofía*, XXIV, N. 2, 1998, p. 217-235.

MARDONES, José María. *El discurso religioso de la modernidad*. Barcelona: Anthropos, 1998.

MEEHAN, Eugene. "Traducción transcultural: problemas y perspectivas." In: DASCAL, Marcelo (Comp.). *Relativismo cultural y filosofía*. México: UNAM, 1992, p. 359-379.

MICHELINI, Dorando. *La razón en juego*. Río Cuarto: Ediciones Icala, 1998.

MICHELINI, Dorando. *Globalización, interculturalidad y exclusión. Ensayos ético-políticos*. Río Cuarto: Ediciones Icala, 2002.

MICHELINI & Outros. *Modernidad y Postmodernidad en América Latina*. Río Cuarto: Ediciones Icala, 1991.

MORANDÉ, Pedro. "Cultura y Modernización en América Latina." In: *Cuadernos de Sociología*, Santiago: PUC, 1984.

MORANDÉ, Pedro. *Familia y Sociedad*. Santiago: Editorial Universitaria, 1998.

MORANDÉ, Pedro. “La pregunta acerca de la identidad iberoamericana”. In: *Persona y Sociedad*, X, N. 1, 1996, p. 96-110.

MORANDÉ, Pedro. *Ritual y Palabra. Aproximación a la Religiosidad popular latinoamericana*. Lima: Centro Andino de Historia, 1980.

OLIVÉ, León (Comp.). *Ética y diversidad cultural*. México: FCE-UNAM, 1993.

OLIVÉ, León. *Multiculturalismo y pluralismo*. México: Paidós, 1999.

PAGANO, Fernández Carlos. “Un modelo de filosofía intercultural: R. Kusch”. In: *Concordia Monographien*, N. 26, Aachen, 1996.

PARKER, Cristián (Ed.). *Ética, democracia y desarrollo humano*. Santiago: LOM-CERC-UAHC, 1998.

PÉREZ ZAVALA, Carlos & ROIG, Arturo A. *La filosofía latinoamericana como compromiso*. Río Cuarto: UNRC-Ediciones ICALA, 1997.

PICOTTI, Dina (Comp.). *Pensar desde América: Vigencia y desafíos actuales*. Buenos Aires: Catálogo, 1995.

PICOTTI, Dina. “Sobre ‘Filosofía Intercultural’”. In: *Stromata*, N. 52, 1996, p. 289-298.

PICOTTI, Dina. *El negro en la Argentina. Presencia y negación*. Buenos Aires: Editores de América Latina, 2001.

RICOEUR, Paul. *Le juste 2*. Paris: Editions Esprit, 2001.

RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 1996.

ROIG, Arturo A. “La ‘dignidad humana’ y la moral de la emergencia en América Latina”. In: *Ética do Discurso e Filosofia da Libertação*. Sao Leopoldo: UNISINOS, 1994.

ROIG, Arturo A. *Ética del Poder y moralidad de la protesta*. Mendoza: Ediunc, 2002.

ROIG, Arturo A. *Rostro y Filosofía en América Latina*. Mendoza: Ediunc, 1993.

SALAS, Ricardo. “Conquista, traducción y lenguaje misionero en el siglo XVI.” In: *Revista Mapocho*, N. 32, 1992, p. 209-224.

SALAS, Ricardo. “Discurso, acción y contextos conflictivos.” In: *Revista Concordia*, N. 41, 2002, p. 117-129.

SALAS, Ricardo. “Ética Intercultural.” In: *Revista de Filosofía de la Universidad del Zulia*, N. 41, 2002, p. 7-30.

SALAS, Ricardo. “Langage, Herméneutique et Libération”. In: *Revista Concordia*, N. 23, 1993, p. 61-75.

SALAS, Ricardo. *Lo Sagrado y lo Humano. Hacia una hermenéutica de los símbolos religiosos*. Santiago: San Pablo, 1996.

SALVAT, Pablo. “K. O. Apel o la pretensión de fundamentar la ética en tiempos de desencanto”, In: *Persona y Sociedad*, VIII, N. 1-2, 1994, p. 211-244.

SALVAT, Pablo. “Universalismo y contextualismo”. In: *Novamérica*, N. 92, 2001, p. 28-33.

SALVAT, Pablo. *El porvenir de la Equidad. Aportaciones para un giro ético en la filosofía política contemporánea*. Santiago: LOM, 2002.

SCANNONE, Juan Carlos. “Aportes filosóficos para una teoría e prácticas de instituciones justas.” In: *Stromata*, N. 3-4, 1994, p. 157-173.

SCANNONE, Juan Carlos. *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe, 1990.

SCANNONE, Juan Carlos. “Normas éticas en la relación entre culturas.” In: SOBREVILLA, D. (Ed.) *Filosofía de la Cultura*. Madrid: Trotta-CSIC, 1998, p. 225-241.

SCANNONE, Juan Carlos. *Sabiduría Popular; Símbolo y filosofía*. Buenos Aires: Guadalupe, 1984.

SCHELKSHORN, Hans. “Ética del Discurso.” In: Boletín de Filosofía UCSH, N. 9, V. I, 1997-1998, p. 128- 158.

SIDEKUM, Antonio (Ed.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Editora Unijui, 2003.

SIDEKUM, Antonio. *Ética do Discurso e filosofia da libertação. Modelos complementares*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1994.

SIDEKUM, Antonio. *Ética e Alteridade*. Río Grande, 2002.

SOBRERILLA, David (Ed.). *Filosofía de la Cultura*. Madrid: Trotta-CSIC, 1998.

TOVAR, Leonardo. “Ética discursiva y Conflicto.” In: FORNET- BETANCOURT (Ed.). *Diskurs und Leidenschaft*. CRM, V. 20, 1996, p. 305-316.

TRIGO, Pedro. “Establecer una sociedad multiétnica y pluricultural en un estado de justicia. El diálogo intercultural en Venezuela.” In: *Revista ITER*, N. 28, 2002, p. 63-89.

VELASCO, Marina. “Fundamentación de la ética discursiva: ¿Apel o Habermas?” In: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, V. XXI, N. 2, 1995, p. 317-345.

VELOZO, Raúl. “Ética e Intersubjetividad en Husserl.” In: *Revista Venezolana de Filosofía*, N. 39-40, 1999, p. 103-148.

VERGARA, E. J. “La cultura de la violencia en Chile.” In: *Revista Nueva Sociedad*, N. 105, 1990, p. 172-183.

VILLACAÑAS, J. L. “Kant.” In: CAMPS, V. (Ed.). *Historia de la Ética*. Barcelona: Crítica, V. 2, 1987.

VILLORO, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*. Buenos Aires: Paidós, 1998.

VVAA, *Discurso y Realidad. En debate con K.-O. Apel*. Madrid: Trotta, 1994.

WELLMER, Albrecht. *Ética y Diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*. Barcelona: Anthropos, 1994.

ZEA, Leopoldo. *Descubrimiento e Identidad latinoamericana*. México: UNAM, 1990.

ÉTICA INTERCULTURAL

(RE) LEITURAS DO PENSAMENTO
LATINO-AMERICANO

A filosofia intercultural cogita ser um diálogo entre “diálogos passados e presentes”, redimensionando as tradições, as culturas e as memórias na busca de uma convivência possível e/ou necessária entre racionalidades diferentes. Essa é a ambição de Ricardo Salas. Além das definições teóricas, ele delinea as bases hermenêuticas para a ética intercultural, tendo em vista as contribuições de Kusch, Morandé, Scanonne e Roig.

Em relação às perspectivas pragmáticas para uma ética intercultural, o autor explica a controvérsia entre Apel e Habermas e as críticas de Sirio Velasco e de Dussel. Com isso, ele reafirma aspectos da ética do discurso – discursividade e inter-logos, por exemplo –, agregando outros elementos – no caso, tradução, assimetria vertical e horizontal –, para, então, delinear os critérios para o diálogo intercultural e de uma racionalidade prática para contextos conflitivos.