

ARTIGOS

ÉTICA GLOBAL COMO ÉTICA GLOCAL*

JÖRG ZIRFAS**

RESUMO: Sob o título de uma “ética glocal”,*** o presente artigo busca discutir uma relação ético-dialética, que reconstrói tanto a diferença entre éticas locais ante o pano de fundo de pretensões de validade universais quanto, inversamente, estas pretensões de validade pela via do reconhecimento das éticas locais. A partir dos exemplos das estruturas de fundamentação moral e implicações do neoracismo, dos direitos humanos, do debate acerca do pluralismo ético, bem como da formação intercultural, fica claro que uma ética global como ética glocal evoca uma ética do reconhecimento simétrico e da justiça. Sobre a base de uma tal ética, a formação (moral) torna-se uma permanente decentração, que a partir da dupla mediação – local e global – viabiliza avanços morais como, de outra parte, exige o reconhecimento das outras éticas como parte da própria.

Palavras-chave: Ética global/glocal; Moral local; Pluralismo; Localismo, Moral minimalista/maximalista.

1. Sobre a definição de uma ética global como glocal.

Sob o título de uma ética global podem, à primeira vista, ser subsumidos diferentes horizontes reflexivos do debate ético: questões a respeito das condições e possibilidades de um ethos mundial, questões sobre a abrangência, a legitimação e a efetivação de direitos humanos, questões que tratam da avaliação de problemas globais, como os do desenvolvimento político/econômico, cultural, tecnológico e ecológico ou, ainda, questões a respeito da relação entre morais locais, de um lado, e éticas que argumentam numa perspectiva universal de outro, ou seja, assuntos relativos à diferença entre localismo, universalidade e universabilidade.¹

* Tradução do alemão por Pedro Goergen.

** Livre docente da Freie Universität Berlin (Alemanha), Institut für Allgemeine Pädagogic, Fachbereich Erziehungswissenschaft und Psychologie. *E-mail:* JUZirfas@aol.com

*** N. do T.: ‘Glocal’ é um neologismo que resulta da junção dos termos global e local.

Se a seguir é dada ênfase a esta última relação, é com base no suposto de que, em princípio, sob o conceito de globalização não deve ser entendida outra coisa senão o pensar em dimensões espaciais mais amplas e diferentes. Após as discussões acerca da modernidade e da pós-modernidade, cujos respectivos contornos foram fixados pelo tempo – a modernidade aponta para o futuro e a pós-modernidade para o fim do futuro e enfatiza o presente ou o passado –, a teoria da globalização é uma teoria do espaço territorial: a desterritorialização e reterritorialização nacional/estatal ou cultural/local² (Featherstone, 1995; Appadurai, 1996; Gupta/Ferguson, 1977a; Beck, 1997, Beck, 1998a; Beck, 1998b) – não importando se por globalização se entende a internacionalização da economia e das relações capitalistas de poder, o processo da mediação de contatos interestatais e o desenvolvimento de uma política global, a crescente intensificação dos contatos sociais em escala mundial, a homogeneização cultural e comunicação global ou a tentativa de uma história global (Hauchler, Messner & Nuscheler, 1998; Pieterse, 1999).³ Globalização significa, antes de mais nada, a reflexão de espaços contingentes, complexos, permissivos, transitórios e plurais na perspectiva nacional, cultural, econômica, ecológica e, portanto, também ética, bem como as problemáticas a ela relacionadas como a identidade do indivíduo, do social, do estatal, do sistema internacional de sociedades e do transestatal da humanidade (Albrow, 1998).⁴ O aparentemente seguro e firme ponto de referência das unidades sociais é abandonado, através do conceito de globalização, a favor de uma dialética espacial, a qual reencontra no local fenômenos globais, bem como descreve ao nível das relações globais o significado do local sob o fundo histórico de que a intensidade e o volume das interdependências globais e locais cresceram enormemente (McGrew, 1998). A globalização como dissolução do espaço (*Enträumlichung*) significa, do ponto de vista ético, detectar também no regionalismo, no localismo e no fundamentalismo pontos de referência para uma ética global, no sentido de uma mediação entre localidade e globalidade, como, de outra parte, “the reterritorialization of space (...) forces us to reconceptualize fundamentally the politics of community, solidarity, identity, and cultural difference” (Gupta & Ferguson, 1997b, p. 37).⁵ Fala-se em contextos territoriais do “third worlding at home” (Koptiuch), do “postmodern hyperspace” (Jameson) ou simplesmente de “entremundos” (Bielefeld) e, no campo social, de “global democracy – beyond borders” (McGrew), de “global neighborhood” (UNPD) ou de “global citizenship” (Shaw), e aponta-se, de modo geral, para a necessidade de uma ética (dos cidadãos) que

tanto possa ser relacionada com valores, direitos e deveres mundialmente reconhecidos quanto com reformas institucionais e comportamentos morais individuais.

Neste sentido, a ética global reflete problemáticas e conflitos morais que se encontram na zona limítrofe entre localidade e globalidade, na medida em que aguça a percepção para a conflitualidade dos limites, não descrevendo mais as guerras como o resultado de uma crise global no sentido de um conflito interestatal de interesses, do qual participam superpotências ou partes do sistema internacional, mas mostrando que, no caso de tais conflitos, se trata concretamente da violência contra pessoas humanas e da violação de direitos humanos – embora, como no caso da guerra do golfo, tais violações não sejam facilmente detectáveis e tematizáveis devido à forma como são noticiadas. Portanto, a ética não trata mais somente, no sentido kantiano, de questões abordadas no universalismo ético relativas aos conflitos de interesses e vontades, mas de conflitos concretos da religião, da identidade, das culturas, dos valores, das normas e expectativas em torno da boa vida que caracterizam uma ética global. São perguntas que abrangem toda a complexidade da boa vida comunitária (Kambartel, 1978). Trata-se também de reacomplamentos, sobreposições, associações, formações híbridas, creolismos, ambivalências, de identidades múltiplas e lealdades flexíveis com relação a valores fundamentais, bem como das normas práticas disso decorrentes e, por sua vez, das virtudes e comportamentos morais exigidos na relação com morais locais e culturalmente determinadas, na dimensão intra e intercultural. Nesse sentido, sob o ponto de vista de uma ética global, coloca-se, por exemplo, a pergunta se de fato existe uma moral pura, holística e homogênea “do Ocidente”, a qual, por sua vez, poderia ser contraposta a uma moral “do Oriente” e que deveria ser abandonada caso se chegasse a uma ética global, integrativa e inclusiva (Hamm, 1998). Isto quer dizer que a pergunta a respeito de uma ética global aguça a sensibilidade para as questões do essencial, do homogêneo, do autêntico, do permanente e natural (Bauman, 1995, 1996), para um “persuasive and practical essencialism”, bem como para os “ontological and strategic uses of binarism” (Herzfeld, 1997).

Dessa maneira, o que, à primeira vista, diferencia a discussão da ética global do debate em torno de uma ética universalista é sua focalização concreta e a sua sensibilidade para as diferenças. Além disso, o conceito de globalização aponta para a limitação do agir humano, que evidencia a necessidade do exame de todos os projetos herdados e suscita perguntas acerca do sentido de todas aquelas atividades que se

baseiam na idéia de que as possibilidades de desenvolvimento do Estado e de seus cidadãos são ilimitadas (Albrow, p. 431). Pois, quase poderíamos pensar que a experiência de Colombo levou duzentos anos para chegar à consciência coletiva. A limitação de projetos éticos torna imediatamente evidentes as diferenças morais – nesse contexto, Habermas fala da “obrigatória solidarização cosmopolita” (1998, p. 77) ⁶ – e aponta para a necessidade de uma ética global (do reconhecimento) que tem plena consciência de que carece e tem a obrigação de legitimar-se ante propostas alternativas.⁷

Em conclusão: numa ética global não pode haver demarcação de limites, não pode haver delimitações includentes nem excludentes e, assim, não pode haver marginais. A ética global não conhece inimigos, nem estranhos. Que o contexto da ação moral entrementes abranja toda a humanidade significa, ao mesmo tempo, que alguém pode pensar-se como indivíduo moral apenas quando sua boa vida se realiza sobre a base do reconhecimento mútuo de todos seres humanos. Pois, uma ética universalizável não pode operar com exclusões de nenhum tipo, sejam elas exclusões de inimigos, sejam de estranhos. Mesmo que tais processos de exclusão tenham sido de fundamental importância para Estados e culturas nacionais, eles são inadmissíveis para uma ética global. Se sob ética global entende-se a tentativa da universalização da moral, não pode haver adaptação, expurgo ou a criação de guetos, uma vez que ela tem a necessidade de legitimar seus fundamentos diante de todos. Daí a tese: A instituição de uma “solidariedade cidadã mundial” (Habermas) só pode ser alcançada através da integração entre tradições de propostas morais locais e uma ética universalizável, tal como foi detalhada no programa moral, aberto e formal, dos direitos humanos. Isto é, uma ética global só pode ser concebida como glocal⁸ enquanto integração do particular com o universal, do individual com o geral. A ética global, como ética da globalização, é uma ética universalizável, dialética, processual e com sentido prático.

Como uma ética provedora de reconhecimento recíproco e simétrico, ela representa um princípio integrador e regulador que pode estabelecer relações entre os conteúdos de programas éticos particularistas e a pretensão universalista e formal, sem a intenção de tornar-se, ela mesma, absoluta. Aliás, ela não poderia alimentar essa pretensão absolutista já que, enquanto princípio integrador, sua validade se restringe à tentativa de interpretar as expectativas morais transcendentais para o contexto dos indivíduos, de cuja acordância, em última instância, ela dependerá. Enquanto ética global, ela é o processo dialético do equilíbrio ético

refletido entre o local e o global, na medida em que o particular só pode entender o universal a partir das histórias locais e particulares (do universal), como também, em sentido inverso, somente pode entender os seus relatos locais, tradicionais e próximos, e eventualmente criticá-los, a partir de um distanciamento com relação a eles. Esta ética é, na sua dialética, ao mesmo tempo, uma ética que engendra moral porquanto as problemáticas ligadas aos desenvolvimentos globais devem ser constantemente reapreendidas, interpretadas e trabalhadas, de sorte que ela não pode assumir a suposta certeza de um ethos mundial que fixa, enquanto tais, os valores, os princípios, as normas e os comportamentos morais,⁹ mas que, ao contrário, deve contar com a indeterminação do processo.

A ética global está embasada – de acordo com o ponto de vista aqui defendido – numa teoria do reconhecimento simétrico e recíproco que objetiva a dignidade individual e a justiça geral como princípios regulativos, bem como a ausência de uma teoria positiva do bem e a aceitação do pluralismo como princípios constitutivos (Zirfas, 1999). O princípio do respeito igual como mediador sugere aos participantes do dissenso que tentem, cada qual, entender a língua do outro. Dessa forma, a ética global representa um modelo de educação que não está prioritariamente voltado para a identidade – a qual, no sentido de um diferenciar-se do outro sempre parte de um particularismo –, mas para o estranhamento e para a teoria dialética do aprender dedutivo e indutivo na relação com a pluralidade. A educação, nos termos de uma teoria do respeito simétrico, não pode ser descrita como “egressão do estranhamento” (“*Rückkehr aus der Entfremdung*”) (Buck), mas como a superação do próprio horizonte em direção ao outro – e, com isso, como uma (auto) perda particular. A idéia da ética global sempre significa, para o processo educativo, um momento de elaboração do estranhamento. Pois, em última instância, só resta como base moral global “a base cultural específica do universalismo” (Tugendhat, 1997, p. 128), já que somente ela pode tornar possível um entendimento a respeito de questões morais – como, p.ex., as da justiça e da solidariedade – sem recorrer a uma autoridade particular ou a determinados padrões sociais. No entanto, esta base não pode ser realizada na prática sem o entendimento e a concordância simétrica e recíproca de indivíduos e nem através da institucionalização do particular. Ou seja, uma ética global favorece um “universalismo contextualizado” (Beck, 1997, p. 1997 e ss.), o qual, enquanto *ratio cognoscendi*, se fundamenta num princípio de justiça (universal) de culturas entendidas como iguais e autônomas e, como *ratio essendi*, num princípio da dignidade como valor moral partilhado por todos.

A seguir, pretende-se fazer a tentativa de discutir as relações dialético-éticas entre o local e o global, de forma a deixar claro, primeiramente, como uma ética do local, que surge como a ética da diferença (aqui exemplificado no caso do neo-racismo), permanece dependente de uma ética global, que não pode ser gestada pela moral local (Walzer) (II); na seqüência, tenta-se percorrer reflexivamente o caminho inverso, através da discussão de uma ética global (aqui: os direitos humanos) desde o viés da cultura local (o Islamismo) buscando, desta vez, deixar claro que toda a ética que usa argumentos universalistas permanece, em última instância, dependente do reconhecimento dos indivíduos (de uma cultura) (Rawls) (III); finalmente, o último passo serve para esboçar os contornos do pluralismo moral, na perspectiva das dificuldades teórico-educacionais de uma ética global, a partir da teoria educacional de Humboldt, no horizonte de uma teoria ética do reconhecimento, sabendo que o (irredutível) outro deve ser parte indispensável da auto-determinação subjetiva, como, inversamente, o (irredutível) sujeito deve ser parte indispensável da autodeterminação individual do outro (IV).

2. O neo-racismo e a moral local como ética global

A necessidade de uma ética global fica evidente sempre quando se trata da solução de problemas locais que requerem, para além dos interesses particulares, uma base comum de normas e valores reconhecida por todos, a partir da qual os conflitos possam ser resolvidos de uma forma aceitável por todos. No entanto, do ponto de vista de uma ética global, registra-se um crescente mau uso de modelos morais universais (por exemplo, direitos humanos) na restrição a determinadas comunidades, quando se insiste no “direito à especificidade e à diferença” com o objetivo de legitimar o uso do poder ou outros interesses políticos e econômicos, o que, em casos extremos, pode representar o “direito” ao isolamento, à dominação ou até mesmo à morte quando, por exemplo, em nome do “direito à autenticidade” de povos nativos se deixa de promover sua aculturação no campo da saúde (Abou, 1995, p. 30 e ss.). A relativização de uma moral universal através de comunidades particulares pode ser bem demonstrada através do exemplo da recente pesquisa a respeito do Racismo (Bielefeld, 1998).

Pode-se considerar lugar-comum na discussão social-filosófica sobre a temática do liberalismo que as sociedades modernas vivem à base de pressupostos liberais, cuja garantia tanto levaria à eliminação de seus pressupostos, quanto suas condições podem conduzir ao seu pró-

prio questionamento. Se entendermos por sociedade moderna um espaço público (institucionalizado) que reconhece as diferenças entre comunidades e não preza menos a diferença que a igualdade e a identidade, então estas sociedades tornam-se implicitamente vulneráveis a um discurso racista (Adorno, 1991, p. 10), que busca menos (supostas) teorias biológicas do que argumentos nacionais e culturais, operando, inclusive, com argumentos que deixam transparecer modificações com relação ao discurso racista tradicional: do conceito de raça para o conceito de cultura, da desigualdade para a diferença, de expressões heterófilas para expressões heterófilas e do racismo direto e declarado para o racismo simbólico e indireto (Taguieff, 1998, p. 243).¹⁰ F. Anthias resume a discussão nos seguintes termos: “The argument is that much racist discourse is now couched in terms of cultural identity and national boundaries rather than using the ideal of the biological inferiority of groups” (Anthias, 1997, p. 21). Como podemos então criticar o neo-racismo se este acentua a diferença, a equivalência, a imutabilidade e a incomensurabilidade de culturas? Pode o neo-racismo exigir condições de uma política da diferença, descrita por Walzer através dos momentos de uma lógica tripartite, reversível e não concludente: através de momentos de articulação (do valor como grupo que busca uma forma de reconhecimento público), de negociação (a respeito de limitações recíprocas para possibilitar uma convivência civil na sociedade), e de incorporação (da inserção social como conseqüência da paz (crítica) ou através do mútuo apoio e colaboração) (Walzer, 1996b, p. 229 e ss.)? Pode-se reconhecer os neo-racistas como os (verdadeiros) multiculturalistas porque buscam a “difference, cultural reproduction and enclavisation” e, com isso, os “reproductive processes of culture”, rejeitando, assim, a “diversity, cultural penetration and hybridity” e, desse modo, também os processos de transformação – momentos esses que podem ser definidos como *habitus* multicultural (Anthias, 1997, p. 36; Goldberg, 1994)?

Visto da perspectiva de uma ética global voltada para a temática da fundamentação, a problemática do neo-racismo não reside apenas na relação determinista – biológica – entre certas características sociais e morais e a pertença a um determinado grupo, nem apenas nas tendências da marginalização, do chauvinismo, da discriminação ou da injusta distribuição de recursos com relação a membros da comunidade (todas práticas duvidosas em termos éticos), mas, e além disso, no universalismo implícito do neo-racismo, no sentido de que a produção da própria comunidade racista é posta como de validade geral e exclusiva (Balibar, 1998).¹¹ Isso quer dizer que é condenável tanto o neo-racismo ideológi-

co, preconceituoso ou comportamentalista, quanto o neo-racismo ético, caracterizado pela aporia estrutural de ter que recorrer à pretensão universal do reconhecimento das diferenças, pretensão essa, de verdade e validade, que não pode ser fundamentada pelo particularismo racista, uma vez que este só tem condições de examiná-lo à luz de seus próprios critérios.¹² Assim sendo, o particularismo moral, que busca a integridade de suas próprias e densas formas de vida, já pressupõe, no fundo, uma ética (global) do reconhecimento, porquanto é apenas esta ética que faculta o reconhecimento das diferenças, demarcando assim aquele espaço de ação, que está aberto para cada sistema particular de normas (Honneth, 1995, p. 78).

Desde o ponto de vista da ética, fica claro que a moral da auto-determinação cultural, sobre a qual se baseia o neo-racismo, só pode ser moralmente questionada, se se reconhecer uma base mais abrangente de moral que torna possível a crítica das morais particularistas, como, inversamente, o ponto de vista da possibilidade de universalização não só não leva à desconsideração ou ao nivelamento das diferenças culturais locais, mas as viabiliza em termos éticos. Ora, como se pode alcançar uma tal base, na medida do possível global? Walzer tenta delinear esta possibilidade a partir de sua idéia do minimalismo moral que, em sua opinião, oferece “espaço” para todas as tendências locais e particularistas da justiça e da solidariedade (Walzer, 1996a). Com isso, ele supõe que ainda pode ser descoberta em toda a moral densa e particular uma moral rarefeita, mínima e universalista, que deve ser entendida como a integração cultural de valores, normas e comportamentos particulares. Ou seja, Walzer delinea uma moral de dois níveis para ainda poder criticar uma moral integrada numa cultura e língua específicas e, ao mesmo tempo, deixar claro que não é pelo caminho da descoberta e da aprovação que se chega a moral, senão que pela via da interpretação (Walzer, 1990). Disso decorre que a moral minimalista (*Minimalmoral*) ainda deve ser expressa na “mesma língua” que a moral maximalista (*Maximalmoral*) de uma determinada cultura oferece, ou seja, no fundo não existe a possibilidade de superar, de fato, o próprio horizonte de cultura moral: “talvez fosse esperanto a língua adequada do Estado universal e de sua moral, uma espécie de código-esperanto” (Walzer, 1996a, p. 177, 15). Em contradição com isso, está a pretensão de Walzer de poder captar a moral-núcleo que em cada cultura assume contornos específicos. Agora, pode-se perguntar não apenas a partir de que língua Walzer pretende conseguir isso, mas também de onde ele sabe que esta moral-núcleo, da recusa da

tiranía política, da opressão dos pobres, da morte, da ilusão, da tortura, do sofrimento e da discriminação, realmente representa a soma de tudo aquilo que pode ser reconhecido *all over the world* no pensamento e na ação morais (idem, p. 19). Ou a moral minimalista tem apenas um significado particular e local e, neste caso, não existe uma transferibilidade do ethos local ou grupal para o nível global,¹³ isto é, uma moral particular é *per se* não universalizável, ou sua fundamentação a partir de uma hermenêutica moral supõe uma homogeneidade implícita que garante uma “limitada ainda que importante e animadora solidariedade” (idem, p. 25) ao preço do nivelamento de todas as diferenças locais. Se, no entanto, supusermos uma moral minimalista e se os conteúdos da crítica moral não mudarem ou, ainda, como de costume, persistirem a ganância, a atrocidade, a luxúria, o abuso de poder e a opressão, então permanece a pergunta como estas questões podem ser coadunadas com as morais maximalistas, locais, as quais se tornam possíveis apenas a partir de sua particular e específica realização da moral minimalista. E resta também a questão, importante do ponto de vista moral, de como esta moral “tênue” é fundamentada, em que abrangência é definida e, se for o caso, que medidas ela pode moralmente justificar para a eliminação destes males.¹⁴ Aqui a moral minimalista de Walzer tende ao reconhecimento simétrico e indiferenciado das práticas morais de, em última instância, contextos morais pluralistas, irredutíveis e incomensuráveis. Em outras palavras, uma hermenêutica moral crítica não pode omitir-se de submeter os seus próprios resultados morais a uma crítica ética, uma crítica que não é apenas “relativa ao motivo da crítica” (idem, p. 75), mas também àqueles princípios que foram formulados sob o regulativo do reconhecimento recíproco e simétrico.¹⁵ Pois, se podemos partir do suposto de que a integridade moral de uma moral local densa só pode ser assegurada ao nível de uma ética global do reconhecimento, então a crítica de Walzer a respeito do universalismo das tendências expansionistas de exploração, de conformismo e de violência cai no vazio, restando como potencial crítico apenas a aplicação descontextualizada de princípios universalizáveis sobre problemas locais. São estes problemas de aplicação, de concretização prática da moral, que Walzer procura tematizar nas suas esferas da justiça, na medida em que ele pluraliza o próprio conceito de justiça, já implementando nas partes pluralizadas as possibilidades de distribuição, enquanto, na verdade, elas mesmas deveriam exigir validade como critério de distribuição, independentemente das esferas (Walzer, 1994). Assim, o complexo conceito de justiça,

apresentado por Walzer, que por justiça entende as participações diferenciadas de pessoas diferentes em diferentes esferas (educacionais e formativas), não é adequado para dar suporte a uma ética global. Pois, em sua teoria da justiça, Walzer examina a validade diferenciada de distribuidores, bens básicos, processos de distribuição e receptores, pluralizando, dessa forma, o próprio conceito de justiça, na medida em que ele introduz o conceito de igualdade complexa.¹⁶ Igualdade complexa leva a uma rede de relações que evita a tirania e o domínio, uma vez que nenhum bem X é atribuído, independente de seu significado, àqueles que já se encontram na posse de outro bem Y (poder político, dinheiro, honra, descendência, razão, educação etc.) e que apenas conquistam o bem X porque já têm a posse de Y (idem, p. 30, 49 e ss.).

Poder-se-ia dizer que princípios de justiça são sempre maximalistas – e, dessa forma, nunca universalizáveis, de modo que no fundo nem se coloca a questão da distribuição. “Mas nenhuma teoria minimalista da justiça pode indicar a forma exata de tais entendimentos (a respeito das pretensões de distintos grupos sociais). Na verdade, tais formas são o resultado histórico de negociações, que dependem de uma compreensão comum do que tais negociações representam e como podem funcionar” (Walzer, 1996a, p. 99 e ss.). Esta passagem lembra, não sem razão, Schleiermacher com sua tese de que deve ficar por contra da própria vida “o que deve ser feito em cada momento” (1983, p. 92), pois só a prática oferece embasamento suficiente para um comportamento correto. Se nem o próprio Sócrates conseguiu, em última instância, convencer definitivamente um Trasímaco a respeito de porque o injusto vive pior do que o justo numa sociedade razoavelmente justa, então parece sem perspectiva tentar convencer os privilegiados de que eles deveriam identificar-se ou solidarizar-se com os *have-nots* (Tugendhat, 1992) ou convencê-los de que também eles estariam em condição de dar a sua contribuição para o respeito ao direito e à ordem – instituições que não contribuem pouco para a exclusão social. E por que razão dever-se-ia organizar “ambientes de proteção de toda sorte adaptados às necessidades das diferentes comunidades” se estas *gated communities* são, em termos últimos, apenas acessíveis aos privilegiados, os quais, então, podem exigir tolerância do resto da sociedade, pois: “tolerância torna o separatismo suportável” (Walzer, 1996a, p. 99 e 103)?¹⁷ A esta experiência moral adversa só é possível opor, como princípio regulativo, a idéia de uma reversibilidade simétrica, a qual respeita tanto quanto possível a dignidade do outro na expectativa de ser reconhecida de forma igual ou seme-

lhante pelos outros. Comportar-se contrafactualmente segundo um regulativo ético da reversibilidade simétrica significa, então, observar de tal forma esta norma que se esteja disposto a tolerar injustiças.

Ao contrário de Rawls, Walzer não está interessado na distribuição equitativa, mas na pluralidade de esferas distributivas de bens: Cada bem tem seu próprio mundo de distribuição. O ponto central da crítica de Walzer diz respeito à dominância de certos bens (por exemplo, dinheiro) que, em decorrência do seu poder, têm condição de exercer influência significativa sobre os arranjos distributivos de outras esferas de bens. A teoria da justiça representa, de início, uma resistência contra a interferência e o predomínio de um único bem, de um monopólio ou de uma monoestrutura (Walzer, 1994, p. 40). Dessa resistência, então, a teoria da justiça complexa também estabelece a sua base normativa sobre a norma, universalmente válida, de que qualquer tipo de dominação, arbitrariedade, usurpação e qualquer tipo de monopólio enquanto prática da interferência são, *per se*, injustos. Igualdade complexa (e, com ela, justiça complexa) estaria realizada quando um equilíbrio dos bens básicos diferenciais estivesse institucionalizado, equilíbrio esse que define a relação das esferas como de recíproca não-dominação.¹⁸

Esta idéia de uma justiça complexa, enquanto recíproca não-dominação, pode servir como crítica da estrutura hegemônica de bens de uma sociedade, porém não como explicação dos próprios processos justos de troca que almejam a reciprocidade e simetria de processos de troca. Isto porque processos de troca justos exigem um critério universalizável de justiça – o qual não pode ser alcançado a partir dos conjuntos de valores e práticas sociais –, conforme são descritas por Walzer ao nível local de uma hermenêutica social de valorações e bens distributivos internos. Dessa maneira, a sua teoria da justiça, na forma de recíproca não-dominação, fica presa a uma hermenêutica comunitária de práticas culturais e sociais que, ademais, restringe bastante o potencial crítico de sua teoria, já que, como comunitarista, lhe resulta difícil criticar, do ponto de vista comunitarista, a distribuição inadequada de bens. Além disso, falta à sua teoria, sobretudo, uma justiça corretiva que a acompanhe e seja capaz de esclarecer quando desigualdades existentes também devem ser tratadas de forma desigual e quando, na terminologia de Walzer, esferas não devem ser divididas. Especialmente sociedades modernas – em particular a sociedade mundial – têm como característica que os limites da justiça comunicativa e corretiva sempre podem ser desdobrados, devendo, por isso, ser constantemente renegociados.

3. Direitos humanos e a ética glocal como moral local

Ao passo que o neo-racismo tinha, desde a perspectiva da globalidade, o objetivo da legitimação da formação fragmentária de comunidades com base na pertença étnica, na discussão sobre os Direitos Humanos torna-se relevante, desde o viés do particularismo, um novo ponto de vista, na medida em que as culturas locais buscam uma auto-determinação que não lhes pode ser fornecida por uma base normativa concebida como global, como, por exemplo, pelos os Direitos Humanos, muito embora estes tenham sido elaborados como interface relacional entre as culturas (Taylor, 1993). Em outras palavras: Os particularistas desconfiam da abrangência dos Direitos Humanos e os criticam como nova forma de hegemonia (ocidental) de culturalismo ou de colonialismo, insistindo, por isso, na reformulação dos Direitos Humanos com o objetivo de, levando em conta os próprios princípios e valores, reconstruir o centralismo, individualismo e fetichismo jurídicos (ocidentais) (Galtung, 1997). Os princípios fundamentais de uma teoria da ética global são liberdade e igualdade, na forma como estão expressos na Declaração dos Direitos Humanos e como foram detalhados na série de convenções e acordos internacionais enquanto direitos econômicos, sociais e culturais e também na forma como foram adaptados e ampliados para certos grupos populacionais envolvidos (*Bundszentrale für politische Bildung*, 1995).¹⁹ Se definirmos, como se tentará a seguir, liberdade como auto-determinação reversível e igualdade como justiça, passamos a nos defrontar, imediatamente, do ponto de vista da liberdade, com o problema das interpretações culturais e, do ponto de vista da igualdade, com a problemática do reconhecimento das interpretações diferenciadas dos Direitos Humanos (Bretherton, 1998). Tenta-se, a seguir, elucidar esta questão a partir do exemplo da visão islamita dos Direitos Humanos.

Independente do fato de que “o” Islamismo e “os” Direitos Humanos, enquanto constructos normativos, não passem de abstrações, tipificações ou idealizações (Tibi, 1996; Weyers, 1974), na reflexão islamita geralmente sobressaem três problemáticas concretas a respeito da política e dos Direitos Humanos, a saber: as regulamentações do direito religioso, a situação das mulheres e a aplicação de penas tidas como cruéis (Bielefeld, 1993). Aspectos esses que, por sua vez, são reportados a dois princípios normativos do Islamismo: Enquanto os direitos humanos privilegiam os direitos individuais (sociais, econômicos e culturais) diante do Estado, o Islamismo ou, mais precisamente a *Scharia* (o direito islamita) valoriza os deveres sociais diante da *Umma* (a co-

comunidade islamita), de modo que cada indivíduo está inserido na comunidade no contexto dos deveres doutrinários/religiosos (*al-Faraid*). Isto significa, em segundo lugar, que o Islamismo não aceita os Direitos Humanos no sentido universalista de um bloco que abrange toda a humanidade, mas que os reinterpreta no contexto particular e religioso, no qual todos os direitos cabem a Allah e à comunidade, restando aos indivíduos as obrigações diante da onipotência divina. Desta forma, o Islamismo concentra-se em torno dos mandamentos divinos, os quais representam as normas e virtudes morais para a vida comum das pessoas (crentes). Isto, por sua vez, conduz, de um lado, à rejeição dos direitos individuais como regulamentos materiais para as instituições intraculturais (estatais) e, de outro, ao não-reconhecimento de direitos interculturais como regulamento material para conflitos inter-étnicos e religiosos. Embora o respeito pela pertença a uma moral local represente um dos mais importantes fundamentos dos Direitos Humanos (artigo 18), pode-se, contudo, dizer que a prática moral (islamita) dos direitos coletivos, aqui rapidamente referida, é eticamente suspeita pelo menos no instante em que as obrigações individuais correspondentes aos direitos coletivos são usadas como legitimação para a discriminação e perseguição de direitos individuais. Isto significa que uma moral local do bem é grande demais para que ela ainda possa servir como princípio da autodeterminação individual, e pequena demais para que tivesse condições de apaziguar as culturas em conflito, na perspectiva de uma moral comum. Diante disso, caberia a uma ética global, como global, a tarefa de interrelacionar de tal forma as morais locais no interior de uma base universal, de modo que pudessem alcançar uma coexistência respeitosa e cooperação entre si, ou seja, que elas mesmas pudessem respeitar-se ao amparo de uma ética universal. Pois, sem o reconhecimento mútuo do outro, enquanto sujeito com direitos (e deveres) iguais, não pode ser criada nem mesmo uma ética do reconhecimento, universal e igual (Tugendhat, 1993).

Para a fundamentação dos direitos humanos como inter-relacionamento entre uma ética global, baseada nos princípios regulativos do direito e da dignidade, com o reconhecimento individual, vale o recurso a J. Rawls, para o qual a dignidade individual, como respeito mutuamente mediado, é o bem fundamental maior, uma vez que ele abrange todos os outros bens fundamentais (Rawls, 1991, p. 479 e ss.). Dignidade é um bem fundamental pelo menos em duas perspectivas: primeiro, porque através da dignidade é mediada uma autoestima que impregna os próprios projetos de vida e as teorias subjetivas do bem

com a convicção do autovalor e, segundo, porque a dignidade hipoteca uma confiança na capacidade de efetivamente executar os próprios planos de vida. Sem dignidade, “nada parece valer a pena” que possa motivar cada um individualmente a criar condições sociais que, sob hipótese alguma, prejudiquem a dignidade. O fato de as pessoas deverem respeitar a si mesmas e às outras, segundo Rawls, envolve o pressuposto de que seus planos e projetos sejam, de um lado, racionais e que, de outro, possam ser, de parte a parte, aperfeiçoados.²⁰ Isto quer dizer que os projetos preferidos por seres humanos devem corresponder às suas capacidades desenvolvidas e, ao mesmo tempo, transmitir a cada um o sentimento de que é capaz de fazer algo para si e pelos outros, além do que estes planos devem ser passíveis de compor um plano social geral de atividades, que todos aceitam. A pergunta que se coloca a partir do valor inclusivo da dignidade seria até que ponto é possível pensar para a sociedade mundial uma estrutura básica moral, pública, política e social capaz de lançar os fundamentos de um bem básico que seja referência para todos os seres humanos, tendo em vista que todos os seres humanos *all over the world* não só têm representações divergentes da vida individual, mas cujas concepções morais – portanto aquelas convicções que determinam suas convicções éticas e que, por conseguinte, orientam seu agir – também diferem de tal maneira entre si a ponto de serem irredutíveis e incomensuráveis, embora possam, mesmo assim, ser consideradas racionais. A base para o reconhecimento mútuo e, com isso, a tentativa de viabilizar a dignidade, de tal forma que se aspire a uma organização estável, fazem com que a tentativa de fundar o consenso numa idéia concreta e abrangente de bem, como base para o relacionamento mútuo, pareça não ter muito sentido. De que maneira, porém, podem ser mediadas entre si dignidade e pluralidade sobre a base de uma teoria formal de justiça?

Esta pergunta pode ser respondida com Rawls e na tradição filosófica de Hobbes, Locke, Rousseau e Kant, na medida em que se regride à idéia originária de um contrato, no qual as bases de uma mediação entre dignidade e pluralidade devem ser constituídas de forma tal que se encontre uma resposta para a pergunta sobre que bases (políticas, sociais e morais) cidadãos livres e iguais, em condições justas, poderiam entrar em acordo a respeito da organização de suas instituições comuns. A função metodológica de um contrato originário ou situação originária é de garantir uma teoria da justiça como espaço de equidade que não seja, desde o início, motivo de tensões sociais, distorções do poder político, desigualdades político-educacionais, relações de

dependência econômica etc. Para que esta situação originária possa ser considerada justa, Rawls é, de um lado, obrigado a partir de uma antropologia específica da pessoa²¹ e, de outro, a pressupor uma teoria do respeito simétrico e recíproco, uma vez que os fundamentos da justiça são reconhecidos por todos só quando, de fato, cada um pode alimentar a esperança de não ser prejudicado.²² Os seres humanos, em sua situação originária, devem ser imaginados como estando equipados, para além do “véu de não-saber” (idem, p. 34 e ss., 159 e ss.) acerca de sua futura situação individual e social (posse, renda, posição, idade, doença), de capacidades cognitivas, interesses e mesmo convicções morais. Além disso, segundo Rawls, eles devem estar em condição de entender uma concepção racional de bem, além de possuir um razoável sentido de justiça que os coloca, com naturalidade adequada, em condição de aprovar as bases de uma justiça válida para todos e de agir de acordo com ela. Mais decisivo parece ser o fato de que os cidadãos fictícios não conhecem sua situação social, ou seja, que devem ser favoráveis aos fundamentos de uma sociedade, mesmo ante a possibilidade de terem que viver na parte inferior da escala social.²³

Sem discutir em detalhe as dificuldades relacionadas a esta situação originária como o equilíbrio reflexivo (intuitivo), a abstração de horizontes concretos de interesse, o caráter categórico, o descompromisso fático e a intenção de uma segurança mínima, no entender de Rawls, as pessoas na sua situação originária haveriam de escolher entre os seguintes dois fundamentos que ainda garantiriam o maior acesso possível dos socialmente desfavorecidos aos bens básicos: “Todas as pessoas têm direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais, que é compatível com o mesmo sistema de liberdades para todos. Desigualdades sociais e econômicas são toleráveis se elas estiverem relacionadas (a) com a maior vantagem possível para os menos privilegiados e (b) se os cargos a elas ligados forem acessíveis a todos, em condição de igualdade de chances” (Rawls, 1994, p. 60).

O clou da posição de Rawls é simplesmente este que se aceita ou se pode aceitar (intuitivamente) como justa a construção de uma tal situação originária, porque ele, abstraindo das condições concretas de desigualdade, projeta uma situação que – como também ocorre no discurso livre de qualquer coação de Habermas – cria as condições de possibilidade de um ponto de partida comum, não distorcido e equitativo, porque livre e igual, no interior do qual as pessoas podem comprometer-se com fundamentos justos para a sua convivência. Por isso, Rawls também não precisa pressupor uma solidariedade que una, des-

de o início, todos os membros da comunidade para fundamentar o princípio do respeito aos interesses dos desfavorecidos, uma vez que lhes são suficientes o auto-interesse esclarecido de cada um e as capacidades próprias da pessoa moral para a cooperação e busca de uma teoria individual do bem.²⁴

Do ponto de vista ético, a pergunta moral acerca da situação originária desloca-se para os critérios que a caracterizam, e nisso fica claro que o direito dos homens ao respeito mútuo – como também o direito à dignidade – não é o resultado, mas a condição do modelo contratual de Rawls. Na verdade, o modelo contratual pode mostrar que tem condições de projetar uma sociedade a partir de princípios de justiça, mas, para a construção do contrato, é obrigado a pressupor o próprio princípio do respeito recíproco e simétrico. O princípio do respeito mútuo como o direito de cada um ao respeito igual por parte de todos os outros, só pode legitimar o contrato e esclarecer as motivações para assumilo se Rawls antes lançar mão desse princípio como meta-situação originária. Dessa forma, é possível reconstruir, como base ética da construção da equidade (*Fairness*), uma teoria do reconhecimento que fica ligada à idéia do não-uso do outro, uma vez que a dignidade individual pressupõe uma subjetividade transcendental que é uma intersubjetividade de recíprocas e simétricas relações de reconhecimento.

À luz de sua teoria da justiça, Rawls desenvolveu uma teoria da comunidade de povos que transfere a sua teoria da justiça como equidade para um nível mais elevado, o das relações políticas entre os povos (Rawls, 1996). Rawls parte, mais uma vez, do modelo de uma situação originária no qual os povos se encontram representados como livres e racionais, sendo capazes de agir racionalmente e de escolher segundo razões adequadas dentre muitos princípios possíveis, dentre os quais então alguns se sedimentam na forma de normas básicas, que configuram a Carta de Princípios da associação desses povos – sempre já supondo que a situação originária da escolha dos princípios de justiça, considerados constitutivos para a comunidade de povos, se caracteriza pela liberdade, igualdade, capacidade de decisão e racionalidade.²⁵ Se agora Rawls pode, de um lado, tornar plausível que é natural, tanto para comunidades liberais bem organizadas quanto para as associações de tais comunidades hierarquicamente bem organizadas – ou seja, comunidades que se caracterizam pela disposição para a paz, orientação para o bem comum e respeito aos direitos humanos – (neste sentido, Rawls também fala de uma “teoria ideal”) entrar em acordo a respeito de princípios de convivência respeitosa, de outro lado, persiste a dificuldade de uma associação de povos ‘razoáveis’, so-

bretudo quando se trata da integração de comunidades que a) negam o reconhecimento de uma associação 'razoável' de povos, as chamadas *outlaws* e b) trazem consigo condições desfavoráveis para concretização dos direitos universais. Se, diante da ameaça imediata das *outlaws*, é necessário recorrer à contraviolência, a médio prazo deveria ser possível, através da criação de instituições federativas e foros comuns, não só a viabilização do esclarecimento e formulação de posicionamentos compartilhados, mas também reforçar a crítica ao desrespeito aos direitos humanos e impedir a expansão dessas culturas por meio da recusa de aportes materiais. Para os povos que se encontram em condições desfavoráveis por falta de recursos e tradições políticas, culturais, técnicas e humanas, o princípio da diferença, formulado para sociedades liberais, parece ser inadequado uma vez que, diferenças entre as sociedades à parte, não se pode esperar que elas aceitem o princípio, precipuamente liberal, da justa repartição, o qual é objeto de interpretações divergentes até mesmo entre as sociedades de constituição liberal. A base para o dever de apoio a estes povos não pode ser o princípio liberal da repartição justa, mas só o ideal de uma comunidade de povos, caracterizada pela justiça: reciprocidade e simetria, liberdade e igualdade. Cada povo passa a ser, então, um membro pleno e independente dessa comunidade mundial, com condições de autonomamente "determinar sua vida política e de criar instituições políticas e sociais ordenadas" (idem, p. 89) que atendam aos princípios da orientação para a paz, da renúncia ao expansionismo, da legitimidade pela busca do bem comum e do respeito aos direitos fundamentais do homem.

A idéia da imagem ideal de uma comunidade de povos justa que mutuamente se respeitam implica, assim, uma teoria tênue do bem universal que vincula a dignidade dos povos a relações internacionais comuns e "mundos da vida" que tornam possíveis relações de reconhecimento mútuo, para os quais é necessário um mínimo de solidariedade (Habermas, 1991, p. 69). Enquanto o princípio da justiça se relaciona à liberdade igual de indivíduos únicos e autônomos, a solidariedade é um princípio que garante a dignidade recíproca, orientado para o bem das formas de vida mutuamente partilhadas, inclusive para a integridade das próprias formas (morais) de vida. Solidariedade exige o bem comum através de reconhecimento mútuo e um certo contexto de orientação normativa,²⁶ enquanto a idéia da justiça, no sentido anteriormente mencionado, "apenas" exige que cada indivíduo seja tratado de forma igual como sujeito autônomo: A justiça baseada no reconhecimento mútuo é essencialmente igualitária, uma vez que o caráter de autofinalidade do ser humano não permite diferenciações.

Dito de forma positiva, o conceito de dignidade visa o modelo igualitário do tratamento justo de todos que pertencem a uma determinada cultura; nesse sentido, lesar a dignidade significa colocar em dúvida a distribuição de direitos que competem a cada um na condição de membro da cultura e que correspondem aos interesses que nessa cultura são bons “em si mesmos” (Margalit, 1997). Assim, o desrespeito à dignidade significa, em última instância, um desrespeito (institucional/intra-humano) aos interesses humanos elementares, dentre os quais o “mais elementar” é o desrespeito à capacidade de mudança do próprio ser humano. A liberdade radical do ser humano, como possibilidade de outorgar à sua vida uma perspectiva completamente nova para melhor, constitui – no contexto da pertença a grupos e à cultura – o respeito, a dignidade e a corporeificação, ou seja, a imagem externa da dignidade: a dignidade do ser humano.²⁷ Se entendermos por humilhação antes de mais nada a tentativa de destruição de relações contextuais, indispensáveis para que os seres humanos possam conquistar dignidade, então a humilhação como destruição da dignidade do ser humano se materializa na tentativa de usurpar-lhe a capacidade de autodeterminação.

4. O pluralismo e as dificuldades teórico-educacionais de uma ética global

Será que a sociedade moderna globalizada, cuja característica é precisamente a diferenciação, ainda pode ser (re)organizada através de uma integração ao nível local, estadual, nacional ou até transnacional e global, numa perspectiva social, política e moral, ou tal tentativa representa uma inaceitável violência?²⁸ Existe ainda uma concepção comumente partilhada a respeito da boa vida? Ainda é possível, assim sem mais, recorrer à tradicionalidade, à homogeneidade, à autoridade e à fidelidade moral, se levarmos em conta o fato de que a representação de uma comunidade abrangente tornou-se praticamente impossível? Numa palavra: Como tratar a questão da pluralidade de morais? O pluralismo é um valor?²⁹

Também uma ética que argumenta desde um ponto de vista formalista-universalista não resolve o problema assim sem mais, já que lhe pode ser demonstrado com razoável plausibilidade que ela deve a idéia de universalidade a uma cultura local, ou seja, toda a ética universalizável (regulativa ou normativa) é, na sua origem, a ética de uma moral local específica. Mesmo quando, com ela, se admite a validade de proposições como vinculantes para todos os seres humanos, ela continua

sendo altamente problemática, tendo em vista os tipos de éticas alternativas que, por exemplo, se caracterizam por algum particularismo, seja o de uma ética da honra, como ela é praticada em algumas sociedades não-ocidentais, o de uma ética da lealdade familiar, como na cultura chinesa, ou de outros tipos de ética que atribuem pouco ou nenhum valor a princípios como liberdade e autonomia (fundamentais para éticas universalistas de corte ocidental), conforme ocorre na cultura balinesa* ou industa. Para o universalismo ético da modernidade, ao contrário, o particularismo – como o de traço comunitarista – é inadequado para a solução de problemas morais, já que suas categorias e modelos de percepção, rigorosamente divididos, condicionam a separação das diversas comunidades, ao invés de relacioná-las e integrá-las. Assim, os particularistas fracassam na solução de problemas eminentemente concretos quando uma pluralidade se torna visível pelo fato de pessoas de tradições distintas entrarem em contato. As diferenças entre universalistas e particularistas, como ficou claro até aqui, afetam não apenas a extensão dos domínios, para os quais determinados princípios devem valer, e nem só os conteúdos específicos dos princípios éticos, mas também a abrangência com que, no interior de um determinado domínio, se prescreve um agir uniforme ou diferenciado. Enquanto que, para os particularistas, na melhor das hipóteses, a comunidade representa aquele forte entrelaçamento de identidades que, através de seu isolamento e delimitação, leva à desconsideração, discriminação ou violência contra outras comunidades ou pessoas, a perspectiva global busca, diante da pluralidade de morais, um aperfeiçoamento de princípios morais que almeja o respeito simétrico e recíproco, no sentido de uma identidade plural (“*Wir-Identität*”), na qual, por exemplo, também pode e deve ser possível a grupos minoritários entender um voto majoritário, decorrente de um processo democrático, não como instrumento de domínio ou submissão, mas como autonomia coletiva – sem poder pressupô-la faticamente. Pois, diante de uma pluralidade de morais que não podem ser integradas nem *a priori* nem *a posteriori* numa única moral, uma ética global encontra seu fundamento na idéia do reconhecimento simétrico dos diferentes pontos de partida morais. Isto significa: Princípios constitutivos de uma tal ética são a teoria da ausência de uma moral fundamental, bem como a teoria do reconhecimento recíproco e simétrico. Só quando não existir mais uma moral fundamental integradora, todas as morais estarão –

* N. do T.: Referente à Ilha de Bali, situada a leste de Java, na Indonésia.

metateoricamente – num ponto de partida simétrico (negativo) com relação a uma teoria do bem; então, estas morais estarão na condição (epistemológica) de reconhecer cada moral como uma outra de igual direito. E somente sobre a base de um reconhecimento mútuo, no sentido do pluralismo, é possível falar de diferentes morais. Mesmo assim, e em particular com relação à pluralidade, parece razoável preocupar-se com a possibilidade de encontrar momentos comuns a todos estes pontos de partida – uma vez que, como princípio dialético, a pluralidade sempre pressupõe um critério monista.

No contexto de reflexões teórico-pedagógicas, a relação entre pluralismo e ética só começa a tornar-se relevante na medida em que, desde o esclarecimento, nomeadamente com Kant, Schleiermacher ou Humboldt, a pergunta acerca da determinação do ser humano só parece encontrar resposta no sentido de que o próprio homem deve construir para si esta determinação, a qual, no entanto, deve também ser mediada – via educação – pela determinação reflexiva de todos os outros. De um lado, a idéia da formação, entendida exclusivamente como autoformação, parece perder de vista toda e qualquer moral, se, de outro, não for admitido um contexto de autonomia racional. Dito de outra forma: do ponto de vista da teoria educacional, a individualidade deve ser vista tanto como ruptura quanto como continuidade com o geral, se quiser, tanto do ponto de vista ético quanto do pedagógico, preservar a sua capacidade de relacionar-se. Dessa forma, a pergunta pela “possibility of realizing a worldwide community under a multiplicity of cultural values” (Caws, 1994, p. 386) é colocada numa perspectiva de continuidade na dupla tensão moral entre, de um lado, uma crescente individualização e uma generalização de valores e, de outro, a destradicionalização e ressocialização comunitarista. Além disso, insere-se na tensão pedagógica, na qual a potenciação normativa da prática pedagógica, através da elaboração de objetivos educacionais (universalizáveis), é colocada na perspectiva de uma continuidade que, a longo prazo, não é pedagogicamente realizável. Isto não significa que pacifismo, tolerância, solidariedade, veracidade, respeito à vida e respeito mútuo (Böhm, 1995; Education for Tolerance, 1996; Lähnemann, 1998) não sejam objetivos educacionais legítimos, mas somente que os campos pedagógicos neles implícitos, como, por exemplo, uma pedagogia do conflito intercultural e interreligiosa, educação para a paz, pedagogia ecológica e do lazer, pedagogia histórica e educação para a mídia ou mesmo educação comparada autoassumem uma pretensão moral que não são capazes de cumprir. Esta pretensão, por sua vez, coloca os pedagogos nela atuantes sob a permanente pressão de terem de

se legitimar, mesmo quando exigem algo que parece plenamente legítimo enquanto realização pedagógica, como a concreta inclusão dos direitos humanos nos currículos (já a partir da pré-escola e do ensino fundamental) ou quando promovem a formação de professores, a melhoria do ambiente escolar, o entendimento interescolar e a aprendizagem de várias línguas (Wakounig & Busch, 1992; Wulf, 1995, 1998).³⁰

O primeiro teórico moderno que integrou a tensão (moral) entre individualidade e universalidade num modelo educacional com características interculturais, porque reflete tanto possibilidades e conseqüências culturais-morais quanto pedagógicas, foi Wilhelm v. Humboldt. Para ele, a questão central relativa à formação das pessoas está diretamente relacionada ao problema moral, aqui tematizado, e que pode ser definido como o programa ético da harmonização dos interesses de indivíduos distintos que se complementam mutuamente sobre a base de uma ética que respeite eqüitativamente a individualidade. O ponto de partida das reflexões de Humboldt é uma teleologia aberta do ser humano que se manifesta quando ele diz que “a verdadeira utilidade (*Zweck*) do homem” (...) é “a mais elevada e mais proporcional formação de todas as suas potencialidades para um todo”, sendo que este desenvolvimento tem como pressuposto a “liberdade” e a “pluralidade das situações” (Humboldt, 1885, p. 5). A (antiga) pergunta a respeito da determinação do ser humano é respondida por Humboldt, numa variante, através de uma teleologia aberta do desenvolvimento de forças – sendo que ele não pensa apenas em forças morais –, o que, em conseqüência, parece levar a um individualismo extremado e amoral, que considera os seres humanos apenas como meios para o fim de seu próprio aperfeiçoamento, ou seja, como meros objetos. Contra isso fala a teoria humboldtiana da formação do ser humano que toma como ponto de partida que “a relação do nosso eu com o mundo como a mais ampla, viva e livre interrelação” é o único caminho para “proporcionar ao conceito de humanidade em nossa pessoa (...) um conteúdo tão grande quanto possível (...)” ou, como se lê em outra passagem, “a geração do absoluto a partir de si mesmo, mas com o auxílio da universalidade dos fenômenos” (idem, p. 25 e 69). Se compreendermos a ética de Humboldt desde a perspectiva de sua teoria educacional e se lhe concedermos, ao mesmo tempo, que é essencial para a idéia pedagógica que o eu tenha um outro³¹ no qual ele possa se formar, então a ética do autoaperfeiçoamento necessita, para ser bem sucedida, necessariamente uma ética da irredutibilidade do outro.³² Humboldt propaga, dessa forma, um “holismo individual”, pois “o objetivo maior de nossa vida” de “proporcionar ao conceito de

humanidade (...) o maior conteúdo possível” só pode – e isso é decisivo – encontrar solução “na nossa pessoa”. “O ideal máximo da coexistência de seres humanos seria para mim que cada um se desenvolvesse a partir de si mesmo e para si mesmo” (idem, p. 25, 7, 127). Formação (*Bildung*) é desenvolvimento (*Ausbildung*) do indivíduo para o indivíduo com base numa humanidade que, sem dúvida, contém o reconhecimento de diferenças, no sentido de uma generalidade negativa que implica a negação da definição positiva dos conteúdos da autorealização.³³

A resposta de Humboldt à pergunta: por que ser pluralista? Encontra-se na teoria da autoformação (moral), a qual exige a pluralidade (moral), com vistas ao autoaperfeiçoamento (moral) do indivíduo – o que entretanto também pode ser comprovado a partir de pesquisas social-psicológicas, pois, um entorno moral-pluralista faculta às crianças “um juízo e comportamento morais maduros e independentes” (Garbarino & Bonfenbrenner, 1986, p. 278). O ser humano aperfeiçoa a si e ao mundo no contato com muitas formas de expressão (morais). Portanto não: “eu me aperfeiçoo a mim mesmo quando faço daquilo que devo a lei daquilo que quero” (Pestalozzi, 1993, p. 84), mas “eu me aperfeiçoo (e ao meu mundo) se eu me imponho como lei entrar em relação recíproca com outras leis morais.” O pluralismo não surge aqui como ameaça, mas como potencialidade de um tipo de educação e na seqüência como valor quando ele não só descreve as diferenças e antagonismos de distintas morais, mas se torna, ele mesmo, a condição para que diferentes morais possam (mutuamente) coexistir uma ao lado da outra, inclusive limitando e reduzindo as diferentes concepções de moral, na medida em que assegura a sua recíproca autodeterminação. O pluralismo, como valor, não pode ser pluralizado, uma vez que ele representa a condição transcendental da coexistência e cooperação de teorias divergentes e irreduzíveis da boa vida (Berting, 1990).

Se tomarmos como ponto de partida as reflexões teórico-educacionais de Humboldt, impõe-se, no contexto da ética global, a pergunta a respeito da educação intercultural com base nos direitos humanos, considerados como uma ética global. Na consciência de que uma perda ou uma desaprendizagem de formas de vida morais pode ameaçar a integridade do ser humano tanto quanto, de outro lado, ela pode ser comprometida por contradições profundas, tratamentos injustos, ideologias e discriminações, e na consciência ainda da incomensurável e irreduzível pluralidade de morais numa mesma sociedade, a tentativa de descrever a aprendizagem moral como sendo o cuidadoso processo de aprendizagem na linha de uma moral universalista de reconhecimento mútuo

com estruturas cada vez mais gerais, reflexivas e diferenciadas, parece ser um projeto plausível, embora precário (Unesco, 1997).³⁴ Os primeiros sinais nesta direção podem ser encontrados na tentativa de iniciar uma teoria da educação intercultural, com base nos direitos humanos. Como ponto de partida desse modelo educativo pode ser visto o Projeto N° 7 do Conselho Europeu sobre a Educação e o Desenvolvimento Cultural dos migrantes, coordenado por Louis Porcher. Seu Relatório Final de 1986 “quatre éléments de l’instrumentel” define: a) la plupart de nos sociétés sont devenues multiculturelles et les seront de plus en plus; b) chaque culture a ses spécificités, comme telles respectables; c) le multiculturalisme est potentiellement une richesse; d) pour qu’il le devienne concrètement, il faut instaurer une interpénétration entre toutes les cultures sans gommer l’identité spécifique de chacune d’entre elles, mettre le multiculturel en mouvement pour le transformer véritablement en interculturel, avec tout le dynamisme que celui-ci implique (en termes de communication e d’interaction notamment)” (Conseil de l’Europe zit.n.Allemann-Ghionda, 1992, p. 142).³⁵

Porém, as dificuldades morais do ponto de partida da educação intercultural são, com exceção do ponto a), igualmente evidentes, pois, desde o ponto de vista de uma ética simétrica e recíproca do reconhecimento, nem todas as peculiaridades culturais podem *per se* ser aceitas (b), mas somente aquelas a respeito das quais seja possível entrar em acordo mútuo. Em segundo lugar, fica claro que as certezas ligadas à perda de espaços de aprendizagem moral, até mesmo de experiências negativas e de frustrações, nem sempre podem ser compensadas pela riqueza da multiculturalidade (c) e, em terceiro lugar, que a idéia da interpenetração esconde o fato de que o contato entre culturas muitas vezes não ocorre na base da igualdade, senão que se realiza na relação entre majorias e minorias, cuja condição muitas vezes está marcada por grandes desigualdades jurídicas, econômicas, políticas e pedagógicas (d). À luz de uma ética global do reconhecimento, a teoria de uma educação intercultural deveria, portanto, ser confrontada com as seguintes perguntas: Quais valores podem ser mutuamente aceitos e quais não? Até onde deve ou pode ir uma política do reconhecimento mútuo? Para quem a riqueza da multiculturalidade representa, de fato, uma riqueza (não meramente econômica) e para quem ela representa, inclusive, um empobrecimento (não apenas econômico)? Sobre que base jurídica, política, social e pedagógica acontece o contato entre as culturas e como podem elas, concretamente, ser transformadas numa moral intercultural que não reflita apenas a moral hegemônica de um

determinado grupo cultural? E por último: Até que ponto será possível aos indivíduos alcançar sua dignidade a partir de uma moral intercultural dos direitos humanos? A formação intercultural, na perspectiva de uma ética global, busca, inclusive, a criação de espaços de identidade comunitária que, sobre a base da justiça e da dignidade, mediadas pela aprendizagem mútua, abram a possibilidade da solidariedade como o bem das formas de vida compartilhadas e dos valores e normas nela incorporados, inclusive a recíproca integridade de formas de vida (morais): “(...) the problem of cultural difference is ourselves-as-other, others-as-ourselves (...)” (Bhabba, zit.n. Gupta & Ferguson, 1997b, p. 49, cf. Bovone, 1998).

Nesse sentido, numa ética global de recíproco e simétrico reconhecimento, o núcleo central não é o discurso racional, orientado para o entendimento e o consenso (Habermas), nem o *a priori* de uma comunidade de comunicação, iniludível sem o paradoxo de uma contradição performativa (Apel), mas são as possibilidades de lesões individuais e sistemático-institucionais da dignidade (Honneth), ligadas às condições de reconhecimento. Estas, por sua vez, deveriam ser consideradas não apenas ao nível das relações particulares do amor, da amizade e da solidariedade, mas também ao nível global da justiça, da economia, da política e naturalmente da pedagogia. Pois, se podemos partir do fato de que tanto seres humanos, quanto instituições ou Estados se entendem como formações reversíveis e comunicativas, que têm maior ou menor consciência de seu compromisso e dependência com relação aos outros, torna-se plausível o princípio moral de assegurar mutuamente a dependência ou não-dependência através do reconhecimento. Nisso fica claro que, na perspectiva de uma ética global do reconhecimento, não se trata apenas de, subjetivamente, respeitar a dignidade do outro, mas também de, antes de mais nada, implementar condições justas objetivas que tornam a dignidade de todos possível, mesmo onde domina o puro cálculo e o egoísmo. No contexto de uma ética global do reconhecimento, exige-se tanto o mútuo respeito individual quanto a criação de instituições sociais, políticas e pedagógicas que garantam a possibilidade da reversibilidade e da solidariedade na forma de reconhecimento das representações partilhadas de valores como, por exemplo, os direitos humanos, a democracia, proteção de minorias, solução pacífica de conflitos, negociações justas, igualdade dentro e entre as gerações e transparência (Unesco, 1997, p. 51 e ss.). Devemos uns aos outros instituições – cognitivas, emocionais, motivacionais e organizacionais – locais e globais de justiça e solidariedade.

Com isso, também fica estabelecido: o que separa entre si as morais locais – e o que, por sua vez, torna tolerável esta diferença – é uma ética global do reconhecimento, cujos elementos constitutivos e universais representam a idéia de uma generalidade negativa como teoria vazia do bem e uma pluralidade de morais locais com suas hermenêuticas “maximalistas”. No não-saber e no não-poder-saber acerca do bem universal de uma ética global é desestabilizada a pretensão de universalidade e objetividade inerente a toda e qualquer moral local, bem como as funções práticas e seu caráter vinculante com ela relacionadas, a favor da falibilidade, contingência e mutabilidade da própria compreensão moral (Lütterfels, 1997, p. 197 e ss.). O reconhecimento da generalidade negativa leva, inclusive, à autocrítica da pretensão local de validade e do julgamento nela contido. Mas então fica a pergunta: porque razão dever-se-ia abrir mão de uma integridade local de formas de vida morais em favor de uma teleologia aberta de uma ética global universalizável e aceitar a perda da “certitude bienfaisante” institucional (Gehlen)? A resposta é porque só assim – no reconhecimento simétrico mútuo de morais locais – é possível estimular um entendimento moral que tanto sabe respeitar a dignidade dos outros quanto pode exigir que se respeite a própria dignidade – com isso esta ética aponta simultaneamente para um potencial de dissenso e de conflito – que, por certo, não pode ser eliminado de contextos morais. Isto é, se entendemos o pluralismo a partir da base de uma universalidade mediada, então o encontro moral entre morais locais não significa apenas a tentativa de inculcar nos outros a própria moral – e isso nem sempre ocorre através dos princípios e práticas por ela teoricamente validadas – (por exemplo, exige-se de certas culturas que respeitem os direitos humanos quando elas sequer cumprem os seus próprios princípios morais), mas significa (sempre) também a possibilidade da interpretação das relações como não-reconhecimento do outro e como violação da dignidade através de estratégias de poder com relação à violação dos direitos culturais de outros, à integração, assimilação, aculturação de culturas ou de sua segurança, à discriminação positiva de culturas ou grupos sociais até o presente desfavorecidos; à distribuição de recursos de direitos e deveres, à relação de maiorias e minorias etc. Nesse encontro de culturas locais, sempre se fica – e aqui evidentemente me reporto a Hegel –, inclusive no debate crítico com outras morais, preso às posições morais próprias, o que não só exige a legitimação ante as outras morais, mas também o reconhecimento de que a outra moral deve ser enten-

didada como uma parte da moral própria e, com isso, reconhecido como parte do bem aceito por todos. Não existe uma posição externa, objetiva: na ética global nós sempre estamos completamente envolvidos.

Notas

1. Ao longo do texto, entende-se por localidade a delimitação histórica, relativa e comunitarista de uma moral em termos de conteúdo e estrutura (em última instância pode-se entender por localidade também uma moralidade individual) ao passo que por globalidade de uma moral entende-se a dimensão universalizável do conteúdo e estrutura de uma moral que busca a coexistência e cooperação de morais locais.
2. Isto não significa que a globalização não tenha implicações cronológicas, como por exemplo, a aceleração de mercadorias, do saber e do capital ou a velocidade da moderna circulação de pessoas e do turismo que também são importantes do ponto de vista ético.
3. Ética significa aqui uma reflexão sobre o pensamento e ação morais. Esta definição representa, entre outras coisas, a Declaração Universal dos Direitos Humanos (Schmidt, 1997) ou também a declaração do ethos mundial (Küng, 1990), não como reflexão ética sobre a legitimidade, o alcance ou as condições de sua realização, mas como explicação de uma determinada situação ideal – exigida, sobretudo, por uma declaração do ethos mundial, na medida em que, a partir deste, se busca o costume enquanto tradição de regras de ação e critérios de valor inquestionáveis.
4. As conseqüências concretas do globalismo podem ser evidenciadas a partir de três desenvolvimentos: a migração (Beck-Gernsheim, 1998; Pries, 1998), o capitalismo flexível (Beck, 1997; Sennet, 1998), os meios de comunicação de massa e o mundo imaginário por eles influenciado (Appadurai, 1997). Precisamente, o olhar etnográfico sobre os meios de comunicação de massa deixa claro que localidade não pode ser entendida como “containers of integrated cultures” nem que “(...) nearsightedness characterizes the local and the way to understand the relation of, ‘local’ to ‘global’ is one of linkage, mediation, or articulation” (Gupta & Ferguson, 1997a, p. 9 e ss.). Mais razoável parece, neste contexto, lançar mão das concepções de “configuration, constitution, construction” (idem), ainda mais que os meios de comunicação de massa manifestam uma ironia que consiste “that these techniques of social representation in the mass media portray the ‘global’ as a coherent and graspable vision, whereas the ‘local’ environment is experienced fleetingly and incoherently through the senses (...)” (idem; cf. Peters, 1997, p. 75 e ss.).
5. Aqui não se menciona que na globalização como crescente rede de localidades ocorrem “Creaming off” – efeitos, nos quais as regiões mais atrativas e ricas se isolam (Internet). Isto é, a expansão, a densidade e a estabilidade de relações translocais não são iguais do ponto de vista qualitativo, de modo que podem surgir problemas morais da participação (política), das condições econômicas e ecológicas, do atendimento médico e pedagógico.
6. “Só sob a pressão de uma transformação da consciência dos cidadãos também poderá se transformar a autocompreensão dos atores globais com poder de ação no sentido de que eles se sintam cada vez mais membros e uma comunidade que não tem outra alternativa senão cooperar e respeitar os interesses dos outros.” (Habermas, 1988, p. 77).
7. A aqui proposta ética do reconhecimento recíproco e simétrico deveria ainda tornar mais clara sua plausibilidade ética diante e sua correlação com éticas concorrentes, por exemplo, a ética da alteridade: do outro (Wimmer, 1992; Lévinas, 1998), a ética do hóspede (Bahr, 1994), as éticas da antropologia (Höffe, 1992, 1995; Nussbaum, 1993; Gierer, 1998), as éticas da religião (Küng, 1990; Lähnemann, 1995; Kün & Kuschel, 1998), éticas das gerações (Birnbacher, 1988; Brumlik, 1995; Zirfas, 1996).

8. Sobre o conceito “glocal” ver, sobretudo, os trabalhos de Robertson, R. (1992 e 1998).
9. Para crítica e complementação da idéia de ethos mundial, compare Fahrenbach (1998) e v. Hentig (1998).
10. O conceito de cultura está se transformando numa fórmula ideológica do racismo (cf. Guillaumin, 198[?]).
11. Sobre a Definição: “O racismo abrange ideologias racistas, comportamentos preconceituosos e discriminatórios, medidas estruturais e práticas institucionalizadas que têm como efeito o tratamento desigual das raças, bem como a falsa idéia de que as relações discriminatórias entre grupos possam ser justificadas (...)” (extraído da Declaração sobre raça e preconceitos raciais da Conferência Geral da Unesco, de 28 de novembro de 1978, in: Unesco-Kurier, 1996, p. 27).
12. Com o que, desde o ponto de vista político, se esclarece o aparente paradoxo que “(...) nationalism should need transnacionalism to protect itself” (Gupta, 1997, p. 184).
13. A respeito das dificuldades desta imagem, compare Nipkow (1998).
14. Se interpretarmos universalidade no sentido de Kant como não-contradizibilidade, entendida como validade geral e necessidade, então pode-se distinguir das regras morais universais as regras gerais que apenas “(...) na média ocorrem mais vezes (...)” e sobre as quais não se pode fundar leis práticas (Kant, 1980, p. 148, A. 63).
15. Isto é assinalado porque sob a Variante do Modelo-de-2-níveis de *thick and thin morals* é formulada uma teoria do reconhecimento, na qual sob o minimalismo é entendido menos o resultado de um trabalho hermenêutico de convencimento do que o resultado de um reconhecimento mútuo de culturas morais, “plenamente desenvolvidas”, conforme especifica Walzer.
16. A respeito do conceito de igualdade complexa, Walzer escreve: “ Em termos formais, igualdade complexa significa que a posição de um cidadão numa determinada esfera ou em relação a um determinado bem social pode ser minada através de sua posição numa outra esfera ou em relação a um outro bem social (Walzer, 1994, p. 49 e ss.).
17. Se, de fato, a sociedade mundial for ou já estiver dividida entre ricos globalizados, aqueles para os quais todos os espaços estão abertos, e os pobres localizados, aqueles que estão presos ao seu espaço, então a globalização pode, antes de mais nada, ser compreendida como a radicalização de desigualdades sociais em dimensões globais, o que se equipara a uma nova divisão entre riqueza e pobreza, entre poder e impotência. Resultado: Os ricos não necessitam mais dos pobres (Beck, 1998c, p. 60). Se é que os ricos, talvez pela perda da dignidade, podem ainda ser motivados a se comunicar com os pobres.
18. A isso opõem-se afirmações, nas quais se fala de “bens chave” cuja validade seria ilimitada espacial e temporalmente, e também a afirmação de Walzer de que haveria um importante bem primário distributivo, com validade para toda a sociedade humana: a socialidade (*Mitgliedschaft*).
19. Nesse ponto, pode-se constatar, com Weiss (1997), três níveis de direitos: um grande número de direitos individuais, um pequeno número de direitos nucleares (liberdade, igualdade, vida, segurança, propriedade) e a norma da dignidade humana que eu não entenderia teologicamente, como faz Weiss, mas – com Kant – do ponto de vista do reconhecimento teórico, ou seja, que ela se refere ao caráter autodeterminante do ser humano, o qual, em termos políticos, leva ao reconhecimento da dignidade como direito de ter direitos (Arendt).
20. “Em primeiro lugar, o plano de vida de um ser humano é racional quando ele (1) está de acordo com os princípios da decisão racional, aplicados sobre todos os aspectos decisivos de sua situação e (2) se, dentre estes planos, for aquele que este homem escolher no pleno uso de sua razão ponderante, i.é., com pleno conhecimento dos fatos essenciais e após cuidadosa avaliação das conseqüências. (...) Em segundo lugar, os interesses e objetivos de um ser humano são racionais precisamente quando correspondem àquilo que para ele é o plano racional.” (Rawls, 1991, p. 446 e ss.).

21. O conceito de pessoa em Rawls é em si complexo, uma vez que ele abrange aspectos da liberdade (a capacidade de desenvolver uma concepção de bem, de autonomia, de responsabilidade), de igualdade (direitos, sujeito moral) de capacidades da razão, do pensar, da capacidade de julgar, do sentido de justiça e da compreensão mútua (cf. Rawls, 1994, p. 87 e ss., 119 e ss., 267 e ss.). A severa representação simétrica dos cidadãos (igualdade) no estado originário é para Rawls problemático, na medida em que ele suspende a dimensão política da justiça enquanto relacionamento correto com relação às não-pessoas (doentes, deficientes etc.): Com vistas aos nossos objetivos, desconsidero aqui as deficiências físicas e psíquicas que impedem as pessoas de serem integrantes plenamente normais e cooperadores da sociedade.” (Idem, p. 269).
22. A teoria da justiça abrange, em Rawls, três elementos: a situação originária, a pessoa moral e a sociedade bem organizada. (Rawls, 1994, p. 87). Como a seguir a idéia da sociedade bem organizada não é explicitada, sejam mencionados os momentos mais importantes: 1. A estrutura institucional básica corresponde aos princípios da justiça; 2. Existe um saber comum a respeito do conceito de justiça, partilhado por todos; existe, tanto através da fundamentação quanto através das concepções metódicas e de conteúdo que a fundamentam, um consenso público, ou seja, a validade, o reconhecimento e a legitimação são assumidas pelo público (idem, p. 108-118).
23. Com relação às crescentes desigualdades no padrão mundial, do ponto de vista da teoria da justiça, são relevantes os seguintes (negativos) fatores individuais e sociais: Pobreza (situação social), gênero, desenvolvimento social, situação de minorias, migração, trabalho, situação ecológica, realidade de guerra, realização dos direitos humanos. Com relação às crescentes desigualdades no padrão mundial, do ponto de vista da teoria da justiça, são relevantes os seguintes (negativos) fatores individuais e sociais: Pobreza (situação social), gênero, desenvolvimento social, situação de minorias, migração, trabalho, situação ecológica, realidade de guerra, realização dos direitos humanos.
24. A tensão resultante dos dois princípios básicos (o princípio 1 obriga a todos à igualdade como garantia ilimitada das mesmas liberdades básicas de indivíduos abstratos, enquanto o princípio 2 parte da pluralidade e, com isso, das representações individuais acerca da boa vida como também dos desníveis sociais) Rawls procura contornar colocando o primeiro princípio como base do segundo: Identidade é – se assim se desejar – o fundamento da diferença (Rawls, 1994, p.159 e ss.).
25. Os sete princípios da justiça, mencionados por Rawls, abrangem: (1) Liberdade e independência, (2) Igualdade, (3) O direito de autodefesa, (4) A obrigação da não-intervenção, (5) Respeito aos tratados, (6) Limitações na guerra e (7) O respeito aos direitos humanos (Rawls, 1996, p. 67).
26. Cf. Perucca, 1998, p. 175: “Solidarity (...) joins up with diversity to built shared project of productive integration, for a reciprocal and responsible development.”
27. “Respeito não deve ser tributado ao ser humano não porque que ele de fato transforma a sua vida, mas pela simples possibilidade da transformação. Respeito ao ser humano também significa, por isso, jamais abandonar alguém, uma vez que todos os seres humanos são capazes de dar à sua vida uma decidida orientação para o melhor” (Margalit, 1997, p.92).
28. À primeira vista, no tratamento com o moralismo, oferecem-se vários modelos sociais que aqui não podem ser discutidos em detalhe: o modelo e *pluribus unum* (slogan estatal americano) que está simbolizado na idéia de comunidade do *melting pot*, o modelo e *pluribus plures*, que acentua o (antagonista e indiferente) lado a lado de diversas comunidades étnicas, religiosas e sociais numa sociedade multicultural e o modelo e *pluribus compositum*, ao qual corresponde a metáfora do mosaico, que coloca como contexto uma língua comum ou diversos princípios sociais, que garantem o funcionamento e a coesão do todo e que necessita como lastro determinados valores básicos como, por exemplo, a adesão à democracia, tolerância recíproca ou o Estado de Direito. Se entendermos, como se propõe aqui, a ética global como dialética de

determinações individuais, locais e materiais, assim o modelo nomeado por último parece ser o mais adequado para oferecer a sustentação social e a infra-estrutura institucional para uma moral do reconhecimento mútuo e simétrico.

29. A idéia do pluralismo é um coletivo singular, na medida em que sob pluralismo podem ser entendidos uma descrição, um relativismo, um posicionamento ou uma metateoria (Heyting & Tenorth, 1994; Uhle & Hoffmann, 1994); aqui, no que se segue, trata-se da pergunta até que ponto o pluralismo, como diferença entre morais, é um valor. Neste sentido, o pluralismo não busca uma descrição de uma determinada realidade, mas as condições morais de possibilidade de uma diversidade de morais; estas não são pluralizáveis.
30. "The challenge to anyone who seeks to work in these direction is to be at once informed about the world, accepting of the stranger, an open to the new – to be, in short, an individual with an identity unconstrained by cultural particularity or prejudice. A multicultural identity, non a pancultural one: nobody is going to be at home everywhere. But is one of the reward of postmodernity to have many homes, not just one" (Caws, 1994, p. 386).
31. O mundo "possui uma tão independente autonomia que ele contrapõe à teimosia da nossa vontade as leis da natureza e as decisões do destino" (Humboldt, 1985, p. 26).
32. Nisso Humboldt é devedor de Kant: "Pois nisso consiste precisamente a perfeição de um outro ser humano, enquanto pessoa, que ele próprio seja capaz de colocar o seu sentido segundo seus próprios conceitos de dever (...)" (Kant, 1982, p. 516, A 15).
33. Também o reconhecimento de pluralidades e diferenças, que – ao contrário das tendências de uma harmônica teoria da educação da supressão de contradições, como ela aparece na teoria lingüística de Humboldt – pressupõe não apenas a descoberta de novos jogos de linguagem, mas também um mínimo de concordância com relação à diferença e o relacionamento (cf. Koller, 1997).
34. Cf. Unesco-Kurier, 1996: O conceito de uma "educação para o pluralismo" é diferenciada e definida através: 1. Aprender a aprender, 2. Aplicar o aprendido, 3. Aprender para a vida e 4. Aprender a conviver (Cf. Wulf, 1996).
35. A respeito do desenvolvimento e problemas da educação intercultural na Alemanha compare, o instrutivo texto de G.R. Hoff (1995).

GLOBAL ETHICS AS GLOKAL ETHICS

ABSTRACT: Under the title "glokal ethics" this paper discusses a dialectical-ethical relationship reconstructing both the differences between local ethics on the background of universal validity claims and, conversely, these validity claims through the recognition of local ethics. The moral foundation structures and the implications of neo-racism, the basic human rights, the debate on ethical pluralism, and the intercultural education all make it clear that global ethics as glokal ethics evokes a reciprocal and symmetrical recognition ethics, which stresses the regulative principles of self-respect and justice. Based on such an ethics, (moral) education becomes a permanent decentering which – due to the reciprocal local-global relationship – makes moral developments possible, on the one hand, and demands other ethics be recognized as part of one's own ethics, on the other.

Key words: Global/glokal ethics; Local moral; Pluralism; Localism; Minimalist/maximalist moral.

Referências bibliográficas

- ABOU, S. *Menschenrechte und kulturen*. Bochum, 1995
- ADORNO, Th.W. *Erziehung zur mündigkeit*. Hg. V.G. Kadelbach. Frankfurt/M., 1991.
- ALBROW, M. "Auf dem Weg zu einer globalen Gesellschaft?" In: BECK, U. (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt/M., 1998, p. 411-434.
- ALLEMANN-GHIONDA, C. "Migration und erziehung in multi-kulturellen Gesellschaften: Europäische entwicklungen aus schweizerischer perspektive". In: WAKOUNIG, V. und BUSCH, B. (Hg.), *Interkulturelle erziehung und menschenrechte*. Strategien gegen Rassismus und Ausländerfeindlichkeit. Klagenfurt, 1992, p. 139-159.
- ANTHIAS, F. "New racism and nationalism - Social, cultural and scientific approaches and solutions: Rethinking racist exclusions and antiracisms". In: DIECKMANN, B.; WULF, Ch./WIMMER, M. (Eds), *Violence, nationalism, racism, xenophobia*, New York: Münster, 1997, p. 21-40.
- APEL, K.-O. "Ethnoethik und universalistische Makroethik: Gegensatz oder komplementarität?" In: LÜTTERFELS, W./MOHRS, T. (Hg.), *Eine welt – Eine moral?* Eine kontroverse debatte. Darmstadt, 1997, p. 60-76.
- APPADURAI, A. *Modernity at large*. Cultural dimensions of globalization. Minneapolis/London, 1997.
- BAHR, H.-D. *Die sprache des gastes*. Eine Metaethik. Leipzig, 1994.
- BALIBAR, E. "Der rassismus: Auch noch ein universalismus". In: BIELEFELD, U. (Hg.), *Das Eigene und das Fremde*. Neuer rassismus in der alten Welt? Hamburg, 1998, p. 175-188.
- BAUMAN, Z. *Moderne ethik*. Hamburg, 1995.
- _____. *Moderne und ambivalenz*. Frankfurt/M., 1996.
- BECK, U. *Was ist globalisierung?* Frankfurt/M., 1997.
- _____. (Hg.). *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt/M., 1998a.
- _____. (Hg.). *Politik der globalisierung*. Frankfurt/M., 1998b.

- _____. "Wie wird demokratie im zeitalter der globalisierung möglich? - Eine Einleitung". In: DERS, *Politik der globalisierung*. Frankfurt/M., 1998©, p. 7-66.
- BECK-GERNSHEIM, E. "Schwarze Juden und griechische Deutsche". In: BECK, U. (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Fankfurt/M., 1998, p. 125-167.
- BERTING, J. et al. (Eds.). *Human rights in a pluralist world*. London: Westport, 1990.
- BIELEFELD, U. (Hg.). *Das Eigene und das Fremde*. Neuer rassismus in der alten Welt? Hamburg, 1998.
- _____. Die beheimatung der menschenrechte in unterschiedlichen kulturen. In: BIELEFELD, U., *Amnesty international*. Menschenrechte vor der jahrtausendwende. Fankfurt/M., 1993, p. 165-184.
- BIRNBACHER, D. *Verantwortung für zukünftige generationen*. Stuttgart, 1998.
- BÖHM, W. (Hg.). *Erziehung und menschenrechte*. Würzburg, 1995.
- BOVONE, L. "Comparing micro and macro ethics theories". In: WULF, Ch. (Ed.), *Education for the 21st Century*. Commonalities and diversities, New York: Münster, 1998, p. 57-64.
- BRETHERTON, Ch. "Allgemeine menschenrechte". In: BECK, U. (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt/M., 1998, p. 256-292.
- BRUMLIK, M. *Gerechtigkeit zwischen den generationen*. Berlin, 1995.
- BUNDESZENTRALE für politische Bildung: Menschenrechte. Dokumente und Declarationen. Bonn, 1995.
- CAWS, P. "Identity: Cultural, transcultural and multicultural". In: GOLDBERG, D.T. (Ed.), *Multiculturalism*. A critical reader. Oxford/Cambridge, 1994, p. 371-387.
- EDUCATION for tolerance: Approaches, conceptions and solutions. Rijeka, 1996.
- FAHRENBACH, H. "Die notwendigkeit des projekts weltethos – Aber ohne theonome begründung". In: KÜNG, H./KUSCHEL, K.-J. (Hg.), *Wissenschaft und weltethos*. München/Zürich, 1998, p. 383-414.

- FEATHERSTONE., M. *Undoing culture*. Globalization, postmodernism and identity. London/Thousand Oaks/New Delhi, 1995.
- GALTUNG, J. *Menschenrechte – Anders gesehen*. Frankfurt, 1997.
- GARBARINO, J. & BRONFENBRENNER, U. “Die sozialisation von moralischem urteil und verhalten aus interkultureller sicht”. In: BERTRAM, H. (Hg.), *Gesellschaftlicher zwang und moralische autonomie*. Frankfurt/M., 1986, p. 258-288.
- GIERER, A. “Forderungen globaler ethik und die natur des menschen”. In: KÜNG, H./KUSCHEL, K.-J. (Hg.), *Wissenschaft und weltethos*. München/Zürich, 1998, p. 297-307.
- GOLDBERG, D.T. (Ed.). *Multiculturalism*. A critical reader. Oxford/Cambridge, 1994.
- GUILLAUMIN, C. “Das wort und die vorstellung”. In: BIELEFELD, U. (Hg.), *Das Eigene und das Fremde*. Neuer rassismus in der alten welt? Hamburg, 1998, p. 159-174.
- GUPTA, A. & FERGUSON, J. (Ed.). *Culture, power, place*. Explorations in critical anthropology. Drham/London, 1997a, p. 1-29.
- _____. “Beyond ‘Culture’: Space, identity and de politics of difference”. In: GUPTA, A./FERGUSON, J. (Ed.), *Culture, power, place*. Explorations in critical anthropology, Durham/London, 1997b, p. 33-51.
- GUPTA, A. “The song of the nonalighed world: Transnational identities and the reinscription of space in late capitalism”. In: GUPTA, A./FERGUSON, J. (Ed.), *Culture, power, place*. Explorations in critical anthropology, Durham/London, 1997, p. 179-199.
- HABERMAS, J. *Moralbewusstsein und kommunikatives handeln*. Frankfurt/M., 1983.
- _____. *Faktizität und geltung*. Fankfurt/M., 1997.
- _____. “Jenseits des nationalstaats? Bemerkung zu folgeproblemen der wirtschaftlichen globalisierung”. In: BECK, U. (Hg.), *Politik der globalisierung*. Frankfurt/M., 1998, p. 76-84.
- HAMM, B. “Politische menschenrechte”. In: HAUCHLER, I.; MESSNER, D. und NUSCHELER, F. (Hg.), *Globale Trends 1998*. Frankfurt/M., 1998, p. 399-423.

- HAUCHLER, I.; MESSNER, D. & NUSCHELER, F. (Hg.). *Globale Trends 1998*. Frankfurt/M., 1998.
- HENTIG, H.v. "Polis und kosmopolis. 'Weltethos' aus der sicht eines pädagogen". In: KÜNG, H. und KUSCHEL, K.-J. (Hg.), *Wissenschaft und weltethos*. München/Zürich, 1998, p. 262-294.
- HERZFELD. M. *Cultural intimacy*. Social politics in the Nation-state. NewYork/London, 1997.
- HEYNTING, F., TENORTH. H.-E. (Hg.). *Pädagogik und pluralismus*. Deutsche und Niederländische erfahrungen im umgang mit pluralität in erziehung und erziehungswissenschaft. Weinheim, 1994.
- HÖFFE, O. "Sieben thesen zur Anthropologie der Menschenrechte". In: DERS. (Hg.), *Der mensch ein politisches tier?* Stuttgart, 1992, p. 188-211.
- _____. "Menschenrechte und tauschgerechtigkeit". In: FISCHER, P. (Hg.), *Freiheit oder gerechtigkeit*, Leipzig, 1995, p. 20-39.
- HOFF, G.R. "Multicultural education in Germany. Historical development and current status". In: BANKS, J.A. and MCGEE BANKS, Ch. (Ed.), *Handbook of Research on Multicultural Education*. New York, 1995, p. 821-838.
- HONNETH, A. *Desintegration*. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose. Frankfurt/M. 1995.
- HUMBOLDT, W.v. *Bildung und sprache*. Besorgt v.C. Mensze. Paderborn, 1985.
- KAMBARTEL, F. "Universalität als lebensform". In: OELMÜLLER, W. (Hg.), *Normenbegründung, Normendurchsetzung*, Paderborn, 1978, p. 11-21.
- KANT, I. *Kritik der praktischen vernunft (1797)*. In: Ders.: Werkausgabe Bd. VII. Hg.v. W. Weischedel. Frankfurt/M., 1982, p. 103-302.
- _____. *Die metaphysik der sitten (1797)*. In: Ders.: Werkausgabe Bd. VIII. Hg v. W. Weischedel. Frankfurt/M., 1982, p. 303-634.
- KOLLER, H.-Ch. "Bildung in einer Vielfalt von Sprachen. Zur aktualität Humboldts für die bildungstheoretische diskussion unter der

- bedingung der (post-)moderne". In: KOCH, L./MAROTZKI, W./SCHÄFER, A. (Hg.), *Die zukunft des bildungsgedankens*. Weinheim, 1997, p. 45-64.
- KÜNG, H. *Projekt Weltethos*. München/Zürich, 1998.
- KÜNG, H./KUSCHEL, K.-J. (Hg.). *Wissenschaft und Weltethos*. München/Zürich, 1998.
- LÄHNEMANN, J. (Hg.). "Das Projekt Weltethos" in der Erziehung. Hamburg, 1995.
- _____. "Weltethos und erziehungspraxis: 10 thesen". In: KÜNG, H./KUSCHEL, K.-J. (Hg.), *Wissenschaft und Weltethos*, München/Zürich, 1998, p. 217-238.
- LÉVINAS, E. *Die Spur des Anderen*. Untersuchungen der Phänomenologie und Sozialphilosophie. Freiburg/München, 1998.
- LÜTTERFELS, W. "Sind universalität und kontingenz der moral miteinander verträglich?" In: LÜTTERFELS, W./MOHR, T. (Hg.), *Eine Welt – Eine Moral? Eine kontroverse Debatte*. Darmstadt, 1997, p. 177-202.
- MARGALIT, A. *Politik der würde*. Über achtung und verachtung. Berlin, 1997.
- MCGREW, A. "Demokratie ohne grenzen?" In: BECK, U. (Hg.), *Politik der globalisierung*. Frankfurt/M., 1998, p. 374-422.
- NIPKOW, K. "Weltethos und erziehungswissenschaft". In: KÜNG, H./KUSCHEL, K.-J. (Hg.), *Wissenschaft und Weltethos*, München/Zürich, 1998, p. 239-261.
- NUSSBAUM, M. "Menschliches tun und soziale gerechtigkeit. Zur verteidigung des aristotelischen essentialismus". In: BRUMLIK, M./BRUNKHOERST, H. (Hg.), *Gemeinschaft und gerechtigkeit*, Frankfurt/M., 1993, p. 323-61.
- PERUCCA, A. "Educating the young: From a european perspective". In: WULF, Ch. (Ed.), *Education for the 21st Century*. Commonalities and diversities. Münster/New York, 1998, p. 168-192.
- PESTALOZZI, J.H. *Meine nachforschungen über den gang der natur in der entwicklung des menschengeschlechts* (1797). Hg v. A. Stenzel. Bad Heilbrunn/Obb, 1993.

- PETERS, J.D. "Seeing bifocally: Media, place, culture". In: GUPTA, A./FERGUSON, J. (Eds.), *Culture, power, place*. Explorations in critical anthropology. Durham/London, 1997, p. 75-92.
- PIETERSE, J. N. "Der Melange-Effekt". In: BECK, U. (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt/M., 1998, p. 87-24.
- PRIES, L. "Transnationale soziale Räume". In: BECK, U. (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt/M., 1998, p. 55-86.
- RAWLS, J. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M., 1991.
- _____. *Die idee des politischen liberalismus*. Aufsätze 1978-1989. Hg. V. W. Hirsch. Frankfurt/M., 1994.
- _____. "Das völkerrecht". In: SHUTE, S./HURLEY, S. (Hg.), *Die idee der Menschenrechte*, Frankfurt/M., 1996, p. 53-103.
- ROBERTSON, R. *Globalization: Social theory and global culture*. London, 1992.
- _____. "Globalisierung: Homogenität und heterogenität in Raum und Zeit". In: BECK, U. (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt/M., p. 192-220.
- SCHLEIERMACHER, F.D.E. *Ausgewählte pädagogische Schriften*. Hg.v. E. Lichtenstein. Paderborn, 1983.
- SCHMIDT, H. (Hg.). *Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten*. Ein Vorschlag. München, 1997.
- SENNET, R. *Der flexible Mensch*. Die kultur des neuen kapitalismus. Berlin, 1998.
- TAGUIEFF, P.-A. "Die metamorphosen des rassismus und die krise des antirassismus". In: DERS., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M., 1992, p. 352-370.
- TUGENDHAT, E. *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt/M., 1993.
- _____. *Dialog in Leticia*. Frankfurt/M., 1997.
- UHLE, R. & HOFFMANN, U. (Hg.). *Pluralitätsverarbeitung in der pädagogik*. Unübersichtlichkeit als Wissenschaftsprinzip. Weinheim, 1994.
- UNESCO. *Unsere kreative vielfalt: Bericht der weltkommission "Kultur und Entwicklung"*. Deutsche Unesco-Kommission, Bonn, 1997.

- UNESCO-Kurier. *Die Wurzeln des Rassismus* (1996), n° 3.
- _____. *Bildung im 21. Jahrhundert* (1966), n° 4.
- WAKOUNIG, V. & BUSCH, B. (Hg.). *Interkulturelle erziehung und menschenrechte*. Klagenfurt, 1992.
- WALZER, M. *Kritik und gemeinsinn*. Berlin, 1990.
- _____. *Sphären der gerechtigkeit*. Ein plädoyer für pluralität und gleichheit. Frankfurt/M./New York, 1994.
- _____. *Lokale kritik – Globale Standarts*. Zwei formen moralischer Auseinandersetzung. Hamburg, 1996a.
- _____. *Zivile gesellschaft und amerikanische demokratie*. Hg. v.O. Kallscheuer. Frankfurt/M., 1996b.
- WEISS, U. "Menschenwürde/Menschenrechte: Normative grundorientierung für eine globale politik". In: LÜTTERFELS, W./MOHRS, T. (Hg.), *Eine Welt - eine Moral*. Eine kontroverse Debatte. Darmstadt, 1997, p. 217-243.
- WEYERS, G. Zur mehrdeutigkeit der wirklichkeit von menschenrechten. *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 28, 1974, p. 350-367.
- WIMMER, K.-M. "Von der identität als norm zur ethik der differenz. Das verhältnis zum Anderen als zentrales problem einer pädagogischen ethik". In: MEYER-DRAWE, K. et al. (Hg.), *Pädagogik und Ethik*. Beiträge zu einer zweiten Reflexion. Weinheim, 1992, p. 151-180.
- WULF, Ch. (Ed.). *Education in Europe*. An Intercultural Task. Münster/New York, 1995.
- _____. Learning: The treasure within. Unesco-Bericht über Erziehung und Bildung für das 21. Jahrhundert. *Erziehungswissenschaft* 7, 1996, H. 14, p. 99-104.
- _____. (Ed.). *Education for the 21st Century*. Commonalities and diversities. Münster/New York, 1998.
- ZIRFAS, J. "Solidarität und gerechtigkeit zwischen generationen". In: LIEBAU, E./WULF, Ch. (Hg.), *Generation*. Weinheim, 1996, s. 261-279.
- _____. *Die lehre der ethik*. Zur moralischen begründung pädagogischen Denkens und Handelns. Weinheim, 1999.