

SOBRE A AUTONOMIA DA DIFERENÇA NA FILOSOFIA DO DIREITO E SUAS REPERCUSSÕES NA RAZÃO PRÁTICA JURÍDICA

On the Autonomy of Difference in the Philosophy of Law and its Repercussion on Legal Practice Reason

Sobre la Autonomía de la Diferencia en la Filosofía del Derecho y sus Repercusiones en la Razón Práctica Jurídica

André Leonardo Copetti Santos¹

Doglas Cesar Lucas²

Resumo: O presente texto objetiva apresentar uma teorização acerca da autonomia da Diferença no âmbito da filosofia do Direito e sua importância na construção de novas narrativas e institucionalidades nos campos do direito e da política. O trabalho denuncia as precariedades e as homogeneizações propagadas pela ideia e pela institucionalização da igualdade abstrata, demonstrando o recente e amplo processo de proteção jurídica da diferença. A diferença é enaltecida como condição de possibilidade para a alteridade e para

1 Pós-Doutorando pela UNISINOS e pela Universidade de Santiago do Chile. Professor e pesquisador dos PPGDs da URISAN e da UNIJUÍ. Coordenador Executivo do PPGD/URISAN.

2 Doutorado em Direito pela UNISINOS (2008) e Pós-Doutorado em Direito pela Università Degli Studi di Roma Tre (2012). É professor dos Cursos de Graduação e de Mestrado em Direito na Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul - Unijuí

o reconhecimento e visibilidade das minorias que foram excluídas da proteção jurídica pelos processos majoritários que construíram a sua pertença negando a diferença do outro. A diferença insere-se definitivamente no direito e na política e requer seu estatuto próprio de proteção.

Palavras-chave: Diferença; autonomia; institucionalização; reconhecimento; minorias; direitos humanos.

Abstract: This paper presents a theorization regarding the autonomy of Difference in the scope of philosophy of law, and its importance in building new narratives and institutionalities in the fields of law and politics. The work criticizes the weaknesses and homogenizations propagated by the idea and by the institutionalization of abstract equality, demonstrating the recent and broad process of legal protection of difference. Difference is held up as a condition for the possibility for otherness, and for the recognition and visibility of minorities that were excluded from legal protection by the majority processes that built their belonging by denying the difference of the other. Difference is a definitive part of the law and policy, and requires its own statute of protection.

Keywords: Difference; autonomy; institutionalization; recognition; minorities; human rights

Resumen: El presente texto tiene el objetivo de presentar una teorización acerca de la autonomía de la Diferencia en el ámbito de la Filosofía del Derecho y su importancia en la construcción de nuevas narrativas e institucionalidades en los campos del derecho y de la política. El trabajo denuncia las precariedades y las homogeneizaciones propagadas por la idea y por la institucionalización de la igualdad abstracta, demostrando el reciente y amplio proceso de protección jurídica de la diferencia. La diferencia se ve enaltecida como condición de posibilidad para la alteridad y para el reconocimiento y visibilidad de las minorías que fueron excluidas de la protección jurídica por los procesos mayoritarios que construyeron su pertenencia negando la diferencia del otro. La

diferencia se inserta definitivamente en el derecho y en la política y requiere su propio estatuto de protección.

Palabras clave: Diferencia; Autonomía; Institucionalización; Reconocimiento; Minorías; Derechos Humanos.

NOTAS INICIAIS À QUESTÃO DA DIFERENÇA

Uma das características mais marcantes de uma época que alguns autores chamam de “a era dos extremos”³, ou de a “era da migração”⁴, é a diversidade étnica e cultural das populações de alguns países, a ponto de se falar em “superdiversidade”⁵. O fato é que o incremento/aparecimento da diversidade na composição étnica e cultural de populações de diferentes países no mundo todo é um fenômeno que se agudizou nos dias atuais, em função da aceleração dos fluxos causados pelo desenvolvimento tecnológico, especialmente se considerarmos as últimas três ou quatro décadas. São processos de integração e desintegração cultural, utilizando as palavras de Featherstone, que caracterizam o pós-modernismo, ao mesmo tempo como um símbolo e uma poderosa imagem cultural do desvio da conceitualização da cultura global, menos em termos dos alegados processos de homogeneização e mais em termos de diversidade, de variedade e da riqueza dos discursos populares e locais, dos códigos e das práticas que resistem e produzem a sistematização e a ordem⁶.

Obviamente que a questão da diversidade e da Diferença não é uma controvérsia própria dos últimos trinta ou quarenta anos. A Diferença e a sua inclusão em distintas ordens discursivas sempre existiram, ainda que em boa parte da história da humanidade suas mazelas tenham sido invisibilizadas. O que há, nas últimas décadas, em termos de novidade em relação a isso, é um

3 HOBBSBAWN, Eric. **The Age of Extremes**. London: Michael Joseph, 1994.

4 CASTLES, Stephen; HAAS, Hein de; MILLER, Mark J. **The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World**. 15. ed. New York: The Guilford Press, 2013.

5 VERTOVEC, Steven. “Superdiversity’ and its implications”. In: **Ethnic and racial studies**. v. 30, n. 6, 2007, pp. 1024-1054.

6 FEATHERSTONE, Mike. Trasformazioni. Corpo, imagine ed affect nella cultura dei consumi. In: **Identità incorporate**. Segni, immagini, differenze. GUIZZARDI, Gustavo. Bologna: Mulino, 2009.

processo de exponencialização e o caráter libertador que as narrativas sobre a Diferença assumiram.

Paralelamente às lutas sociais das minorias e hipossuficientes sociais, surgiu toda uma teorização libertária multifacetada calcada sobre o universo do distinto, do dessemelhante, do estranho, do misto, do variável, do diferente, que assumiu um lugar destacado nos debates contemporâneos: o multiculturalismo, o interculturalismo, o pensamento descolonial, o feminismo, etc., são exemplos disso.

Esse território teórico da Diferença, num primeiro momento, avocou sob o seu teto temático uma multiplicidade de fenômenos que não guardavam em sua materialidade uma aproximação tão grande a ponto de justificar um amálgama conceitual que pudesse dar conta de explicar, de forma tão ampla e uniforme, acontecimentos com fundos causais tão diversos.

Assim, passada uma primeira fase de excitação com o novo campo teórico aberto pela tematização da Diferença, uma angústia passou a acompanhar boa parte dos acadêmicos que dela têm se ocupado, especialmente em função de se constituir como tentativa metodológica de sistematização de um conjunto de conhecimentos nominados sob essa designação, a partir de análises de realidades cuja característica principal é o seu alto grau de clivagem, de fragmentação e, portanto, desafiador das possibilidades de aglutinação comum sob um mesmo abrigo conceitual-ordenador.

Tendo esse ponto de partida como referência, o caminho que pretendemos trilhar neste texto vai no sentido de compreender, sob um triplo aspecto, as reações e as respostas a diferentes estados de violência e dominação homogeneizantes, cujo eixo de ligação entre todas elas reside, na verdade, na questão da Diferença. Para tanto dividimos o texto em três momentos: o primeiro é dedicado à Diferença como devir/movimento social; o segundo se ocupa da Diferença como construto teórico, especialmente no campo da filosofia; e, por último, procuramos conectar a Diferença à sua condição de razão prática nos campos institucionais da política e do direito.

A DIFERENÇA COMO DEVIR/MOVIMENTO SOCIAL

A visão de mundo acerca da estruturação social hegemônica na Idade Média caracterizou-se fundamentalmente pela compreensão de que a teia social tinha, formalmente, seus lugares marcados, o que evidenciava, nas relações sociais, a predominância principiológica da desigualdade como uma condição de normalidade.

Com o advento das institucionalizações teóricas, políticas e jurídicas que caracterizaram o Liberalismo e o Iluminismo, bem como a sucessão dos eventos revolucionários que marcaram profundamente o século XVIII, o princípio da igualdade, consagrado no plano teórico e projetado nas construções institucionais que possibilitaram a ruptura com o paradigma medieval, tornou-se um elemento fulcral de todo o imaginário ocidental moderno. Diferentemente dos conceitos pré-modernos, no conceito moderno de nação preponderaram os elementos do território e do governo central, numa perspectiva homogeneizadora do grupo de pessoas, independentemente de suas origens étnicas e de sua língua.

Na linguagem moderna, o significado de nação é deslocado para o campo político, traduzindo a ideia de “um Estado ou corpo político o qual reconhece um centro supremo de governo comum” e, também, “o território constituído pelo Estado e pelos seus habitantes individuais, considerados como uma totalidade”. Assim, enquanto o significado pré-moderno direcionava-se ao significado de unidade étnica, cultural e, portanto, à diferença de grupos, mesmo que vivendo sobre um mesmo território ou sob um reino, o uso moderno salientou a noção de “unidade política e independência”, “unidade e indivisibilidade” e, conseqüentemente, a uniformização de variedades, a equalização das distinções e ambigüidades daqueles que viviam dentro de um mesmo território e sob um mesmo governo.

A cultura e as práticas políticas e jurídicas da Modernidade, fundamentalmente europeias, passaram incólumes em seus desideratos de homogeneização e de universalização por praticamente dois séculos. Para tanto, a ficção igualitária cumpriu seu papel quimérico de forma um tanto quanto eficiente. Mas a partir da

década de 1960, com a agudização de lutas políticas por diferentes grupos que compunham as sociedades multifacetadas de países do norte, passaram a ocorrer reações culturais, comportamentais, políticas e filosóficas voltadas a propor noções mais inclusivas e, simultaneamente, respeitadoras da diversidade de concepções alternativas da dignidade humana, que não mais se sustentavam sobre a ideia de Igualdade, mas, pelo contrário, a criticavam a partir de novas visões de mundo, nas quais a Diferença passou a ocupar um lugar destacado. Não que a resistência das minorias não tenha acontecido em outros tempos. Agora, contudo, passa a ser dar a partir de dentro do sistema, de modo mais estruturado, visível e potencializado.

Numa visão geral, a década de 60 representou, no início, a realização de projetos culturais e ideológicos alternativos lançados ainda na década de 50. Este decênio foi marcado por uma crise no moralismo rígido da sociedade, expressão remanescente do “Sonho Americano”, que não conseguia mais empolgar a juventude. Essa situação é bem compreendida por Hobsbawn, em *The Age of Extremes*, ao localizar, com precisão, as mudanças extraordinárias que se desenvolveram no último terço do século 20. Os anos dourados na Europa e na América do Norte do pós-Segunda Guerra foram um mundo de pleno emprego e afluência regularmente crescente. Testemunharam a incorporação gradual da classe trabalhadora pelo menos nas pompas da plena cidadania, a entrada mais efetiva das mulheres na vida pública e no mercado de trabalho, a tentativa dos Estados Unidos de criar uma igualdade para os afro-americanos.

Tratava-se de uma era de inclusão, de afluência e de conformidade. Mas, como delinea Hobsbawn, os “anos dourados” foram seguidos pela revolução cultural do final dos anos 1960 e dos anos 1970, com a ascensão do individualismo, da diversidade, de uma desconstrução, em vastíssima escala, dos valores aceitos. Um mundo de certeza aparente deu lugar a um mundo de pluralidade, debate, controvérsia e ambiguidade. Era um mundo em que os comentaristas das mais diferentes vertentes políticas referiam-se à “bússola” que não estava funcionando, em que cada certeza aparente da sociedade – a família, o trabalho, a nação e mesmo a própria afluência – era questionada⁷.

7 HOBBSAWN, Eric. **The Age of Extremes**. London: Michael Joseph, 1994; YOUNG, Jock. **A sociedade excludente**. Exclusão social, criminalidade e diferença na Modernidade recente. Rio de Janeiro: Revan, 2002.

Assim, é inevitável afirmar que a partir da década de 60, inicialmente, sobretudo nos Estados Unidos, um conjunto altamente heterogêneo de movimentos contestatórios, com um clímax no mítico “68”, empreende o caminho da institucionalização social, acadêmica, política e jurídica. As confluências programáticas desses novos movimentos sociais – afro-americanos, indígenas, “chicanos”, feministas, *gays* e lésbicas, “terceiro-mundistas”, etc. –, se deram a conhecer a partir de então sob o ambíguo termo do “multiculturalismo”⁸.

O acirramento desse processo, então, torna o indivíduo, sem perder seu privilegiado vínculo nacional, uma biografia mais complexa, pois sua lealdade estatal, sustentada em sua pertença espacial e temporal, evidencia a universalidade de sua igualdade, enquanto que sua liberdade permite refundar, a todo tempo, novas lealdades com o seu eu-semelhante (seja no campo econômico, religioso, cultural, étnico, etc.) e expor suas diferenças. Afirma sua etnia, sua cor, sua religião, sua sexualidade, seu gênero, etc., bem como reconhece as diferenças materiais entre sujeitos de um mesmo Estado como algo próprio da liberdade em movimento.

Isso não quer dizer que as formas de identidade-nós, de cunho comunitarista, tenham desaparecido com a Modernidade e com a globalização. O que se percebe é um movimento razoavelmente complexo em que a identidade-nós, tão cara às sociedades mais simples e à organização do mundo Antigo e, de certa forma, medieval, começou a transpor-se para uma identidade-eu. Isso significa que, com o avanço da agenda moderna e com a conformação de um marco globalizante, notadamente nas áreas tecnológica, ambiental, econômica e comunicacional, a identidade-eu passou a ter um enorme significado na condução dos projetos pessoais e na pauta de satisfações, desejos e insegurança dos indivíduos que não se encontram mais vinculados às modalidades tradicionais de identidade⁹.

A importância do papel da cultura, de certas práticas e costumes sociais locais na definição da identidade, entretanto, não representa necessariamente uma contradição em relação ao processo de generalização e unificação das

8 DIETZ, Gunther. **Multiculturalismo, interculturalidad y educación**. Una aproximación antropológica. Granada, México: EUG y CIESAS, 2012.

9 GIDDENS, Anthony. **As consequências da Modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1991.

instituições, dos símbolos e dos modos de vida perpetrados pela globalização, mas, paradoxalmente, parece apontar para a ocorrência de uma resposta reativa do particular às indiferenças alimentadas pelos mecanismos de padronização que afetam mundialmente quase todos os espaços de produção da vida social.

Os novos reclamos por identidade e diferença, segundo Giacomo Marramao, refletem uma reação aos efeitos de uma globalização que uniformiza, mas não universaliza; que comprime, mas não unifica, “una mutua implicazione di ‘omogeneizzazione’ ed ‘eterogeneizzazione’”. Un’inclusione della ‘località’ della differenza nella stessa composizione organica del globale”¹⁰. Refletem, na posição de Zygmunt Bauman, uma defesa-resposta contra um fenômeno que tende a desenraizar os vínculos identitários, tornando-os efêmeros, provisórios, sem continuidade, promovendo, por conta disso, o fortalecimento ou mesmo o retorno da ideia de comunidade e de suas formas de lealdade e de pertença para com os semelhantes, uma maneira encontrada para se conquistar mais segurança e igualdade num mosaico de indistinções que parece desfavorecer as aproximações humanas mais duradouras¹¹.

Ocorre, no entanto, que nem mesmo a comunidade tem conseguido desempenhar habilmente esse papel (quando não o dificulta ainda mais), pois a forma como o mundo estimula a realização de projetos seguros de vida, sempre como um desafio individualizado, parece não ser a receita mais adequada para alcançar tais objetivos, o que tende a aumentar ainda mais a insegurança. Além disso, a estratégia de fechamento das comunidades em torno de si mesmas tem acirrado a guerra do “nós” contra o “eles”, proliferando inúmeros ambientes forjadores de identidade cultural que, paradoxalmente, tendem a potencializar as diferenças culturais e aumentar os reclamos por diversidade; no mesmo instante em que a comunidade defende a homogeneidade cultural e proíbe o ingresso de qualquer coisa que lhe seja estranha, alimenta, com isso, os medos e as incertezas que inicialmente pretendia combater¹². É como se as identidades

10 MARRAMAIO, Giacomo. **Passagio a Occidente**. Filosofia e globalizzazione. Torino: Bollati Boringhieri, 2003, p. 40

11 BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

12 BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade**. A busca por segurança no mundo atual. Tradução de Plínio Dentzein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

tradicionais, prossegue Bauman, mais sólidas e perenes, não funcionassem nesse mundo de realidades líquidas; como se tivessem desaparecidos os grandes relatos unificadores, diria Jean-François Lyotard¹³, eclodindo em seu lugar uma “sociedade transparente”¹⁴ na qual etnias, culturas, gênero, raças e comunidades apenas pudessem manifestar sua existência pela diferença de suas identidades.

O que é preciso destacar dentro do nosso foco de trabalho, a partir de Hobsbawm, é a emergência de um mundo completamente diferente em sua configuração, já não mais homogêneo, mas com uma ampla fragmentação que emergiu, pelo menos em sua visibilidade, também sob a faceta cultural, tanto no plano territorial das cidades, como dos próprios Estados. Começávamos a sair de uma configuração mundial bipolarizada, homogeneizada, para novas formas de representação muito mais complexas, multifacetadas.

Nesse cenário contemporâneo, em que os movimentos sociais cada vez mais revelam uma diversidade que havia sido mascarada por uma ficcional homogeneidade moderna, a questão da diversidade cultural, ao lado da diversidade comportamental, assume um lugar de destaque como jamais ocorrera no passado; e o multiculturalismo, apesar de sua amplitude conceitual, ganha cada vez mais projeção, pois, conforme Semprini, revela os paradoxos da contemporaneidade, especialmente ao exigir que seus postulados de universalidade, de igualdade e de justiça sejam estendidos para todas as formas de manifestação cultural¹⁵. A partir da década de 1960, portanto, os movimentos sociais contra majoritários passaram a exigir, de modo institucional, uma nova agenda de reconhecimento baseada na ideia de diversidade e diferença, tanto no campo individual quanto comunitário.

O ESTATUTO ONTOLÓGICO DA DIFERENÇA E O SEU MODO DE SER

A Diferença é, em termos ontológicos, uma dimensão que começa a construir seu itinerário e seu estatuto a partir da Modernidade. Não que o faça de modo

13 LYOTARD, Jean-François. **La condición postmoderna**. Informe sobre el saber. Traducción de Mariano Antolín Rato. 8. ed. Cátedra: Madrid, 2004.

14 VATTIMO, Gianni. **La sociedad transparente**. Barcelona: Paidós, 1990.

15 SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. Tradução de Laureano Pelegrin. Bauru: EDUSC, 1999.

definitivo, mas a sua presença passa a fazer parte da consciência de si do sujeito moderno, mesmo que de modo inaugural e nem sempre de forma positiva. Nas sociedades pré-modernas, a Diferença é apenas um signo que separa duas coisas que têm identidades diferentes, essências diferentes. Mas a Diferença não é, ela mesma, tomada como algo em si. Se a identidade de uma coisa se dá pela sua essência, é na semelhança e no mais do mesmo que ela se constitui. O “ser é”, proferiu Parmênides, simplesmente. Ao contrário do mobilismo de Heráclito, Parmênides sustentava a tese de que o ser em si é imóvel, tem uma essência e uma permanência imutável, sendo o movimento apenas uma falsa percepção dos sentidos humanos. Nesse sentido, idêntico é aquilo que não se altera, que permanece igual, apesar das mudanças de sua totalidade. A identidade é um *a priori*; não é alcançada pelo tempo e tem uma essência em si. “Parmênides disse que el ser tiene su lugar en una identidad”¹⁶. O Ser, nesse caso, é um rasgo da própria identidade, destaca Heidegger. Ela é uma manifestação interna, enquanto a alteridade é externa. O outro não faz parte do Ser, e a Diferença (alteridade) não está contida na ideia de identidade.

Aplicada aos seres humanos, a ontologia das essências propugna uma espécie de singularidade essencial de cada ser humano e uma pertença também essencial que não depende do tempo e dos acontecimentos históricos. É um atributo herdado desde o nascimento ou desenvolvido como uma habilidade que manifesta a sua própria condição inevitável¹⁷. Nesse sentido, o Ser é, em si, o resultado das inscrições naturais que definem sua posição no mundo, seus atributos, sua classe social, sua finalidade. Não se pode dizer, nesse caso, que a identidade e os seus atributos diferenciais pressuponham ou estejam baseados na ideia de reconhecimento mútuo. Tudo se limita ao papel desempenhado pela experiência coletiva, pelo *status* que possui na comunidade e pelos simbolismos pré-programados, de modo que a consciência reflexiva de si mesmo, ao menos como conhecemos desde a Modernidade, é ignorada¹⁸. A identidade tem uma força substancialmente replicadora na sociedade pré-moderna. Sua missão se

16 HEIDEGGER, Martin. **Identidad y diferencia/Identität und differenzi**. Edición bilíngüe. Barcelona: Anthropos, 1990, p.69.

17 DUBAR, Claude. **La Crise des identités**. 3.ed. corrigée, Paris: PUF, 2007.

18 RICOEUR, Paul. **Percorso do reconhecimento**. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

realiza na tarefa de identificar-se com o mesmo, sem recorrer a um mecanismo próprio de diferenciação e de identificação¹⁹.

A figura do indivíduo como sujeito autoconsciente de sua própria individualidade e identidade só vai ganhar relevo na Modernidade. A identidade, para Locke, varia de acordo com a extensão da consciência. Se esta muda com o tempo, por certo que também mudará a identidade e a forma como o Ser compreende sua relação com o mundo objetivo. A identidade, portanto, como derivação da consciência, não é absoluta. Modifica-se, é efêmera e precária, dirá Remotti²⁰. No início do século XIX, Hegel fez uma profunda revisão na relação entre identidade e alteridade. Hegel não separou o reconhecimento da autonomia, tampouco a universalidade da particularidade. Aponta claramente que a identidade surge de uma relação universal entre particularidades autônomas que se reconhecem mutuamente. A união entre os indivíduos não apenas pressupõe autonomia, segundo Hegel, senão que a cultiva, pois a autonomia permite aos indivíduos recuperarem sua identidade e aprenderem algo mais sobre sua própria diferença com os outros. Por isso, afirma Hegel, para o indivíduo o reconhecimento significa um saber afirmativo de si mesmo em outro si mesmo. Na dialética da diferencialidade de Hegel, cabalmente divergente de Parmênides, a identidade e a Diferença são coexistentiais, compenetradas. Elas se implicam mutuamente. As coisas são contraditórias e determinantes na definição de todo e qualquer conceito. A contradição é a raiz do movimento e da vitalidade das coisas. Assim, também identidade tem uma relação simbiótica e constitutiva com seu oposto. Desse modo, o outro, diferente, assume uma posição importante na definição do sujeito como tal. Essa abertura em direção ao outro superou definitivamente a ideia de identidade como uma essência, como mais do mesmo. Mas o filósofo alemão mantém-se fiel à abstração e à analítica linear, o que impede de a Diferença ser defendida para além da constituição da coisa como um valor positivo, histórico²¹.

Em Heidegger a unidade da identidade é apresentada como um elemento fundamental da definição do ser. O ser fala por intermédio da identidade, reside

19 REMOTTI, Francesco. **L'ossessione identitaria**. Roma-Bari: Laterza, 2010.

20 *Idem, ibidem*

21 HEGEL, Friedrich G. W. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio**. Tradução de Paulo Meneses. V. I São Paulo: Loyola, 1995.

nela. De acordo com o filósofo alemão, a conhecida proposição de identidade $A=A$ encerra um fechamento que se basta no próprio objeto referenciado e não dá conta da identidade como um traço constitutivo do ser. Quando dizemos que "A" é igual a "A", dizemos que o A se basta em si mesmo, que não necessita de qualquer relação de comparação com outra unidade qualquer. A fórmula $A=A$, portanto, manifesta o princípio da igualdade, pelo qual um "A" é suficiente para expressar a sua fórmula de identidade. Ou seja, ele é autoevidente²². Os outros não são aqueles diferentes de mim, pronuncia Heidegger, mas aqueles entre os quais também se está²³. Essa leitura fenomenológica do "eu" e do "outro" foi fundamental para denunciar os traços excessivamente metafísicos que ofuscaram a presença da singularidade e da unicidade do "outro" como diferente e como parte de mim mesmo, ou seja, para denunciar uma espécie de transformação "do outro no mesmo" que nada mais representa que o próprio banimento do "outro"²⁴.

No plano da filosofia do conhecimento, a Diferença não é tratada, conforme expõe Laruelle, nem como uma categoria nem como uma ideia, mas é, em rigor, e apesar de todas as perturbações que ela introduziu, uma sintaxe geral e um tipo invariante concreto. A "Diferença" é uma sintaxe, uma maneira de articular a linguagem filosófica e todas as outras nas quais ela se projeta (por exemplo, a linguagem política, a jurídica, etc.). É também uma tese de realidade, certa experiência, ela própria múltipla, do real. Como unidade funcional de uma sintaxe e de uma experiência, é um princípio, uma sintaxe real e não simplesmente formal, transcendental e não simplesmente lógica. A decisão filosófica engendra lógicas filosóficas – lógicas reais ou transcendentais – e a "Diferença" é apenas a mais recente dessas lógicas, depois da Contradição (dialética), da Existência, da Estrutura. A Diferença possui, assim, a mesma significação e o mesmo valor que essas lógicas, o mesmo poder global de sentido e de verdade²⁵.

Mas, mais profundamente, a Diferença torna-se um princípio real na medida em que a ela são fornecidos certos meios filosóficos. Em primeiro lugar, a Diferença

22 HEIDEGGER, Martin. **Identidad y diferencia/Identität und differenzi**. Edición bilingüe. Barcelona: Anthropos, 1990.

23 HEIDEGGER, Martin. **Introducción a la Filosofía**. 2. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.

24 DOUZINAS, Costas. **O Fim dos Direitos Humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

25 LARUELLE, François. **As Filosofias da Diferença**. Porto: Rés Editora, 1987, p. 16.

torna-se um princípio na medida em que deixa de ser um meio secundário e parcial, sem autonomia, da Contradição, da Existência, da Estrutura. Como é que ela se torna autônoma? Elaborando as suas propriedades sintáticas e, sobretudo, atribuindo-se uma essência real ou transcendental. Por segundo, ao deixar de ser, antes de mais nada, uma categoria ou mesmo um qualquer dos transcendentais ordenados sob o Ser e sob a Unidade. Uma categoria supõe, por um lado, o dado ôntico prévio, uma referência à presença, ou à identidade do presente e, por outro lado, uma unidade transcendental ainda superior a qualquer categoria. A Diferença torna-se um princípio concreto ou uma decisão filosófica quando se liberta desta dupla submissão e se torna essa Unidade capaz, simultaneamente, de levar a si própria, para determinar a sua sintaxe, a sua própria experiência transcendental da realidade e operar assim a gênese da realidade empírica. “Por fim, deve tematizar a sua estrutura sintática. Só muito recentemente a “Diferença” se tornou enquanto tal um problema de sintaxe filosófica”.²⁶

A Diferença foi salva, adquiriu a dignidade de decisão filosófica lutando, portanto, em três frentes: contra a sua requisição funcional como meio ou processo incompleto, contra a sua interpretação apenas categorial e contra o estado de não elucidação em que tinha estado (depois de Heráclito?) do ponto de vista sintático. Para que ela adquirisse a sua autonomia filosófica, foi necessário que ela pudesse veicular, da realidade “autêntica”, uma experiência que não era já de modo algum a da categoria da negação ou a do nada-do-ente, nem a do Nada oposto e idêntico ao Ser, nem a da negatividade contida na Diferença-significante, etc. Foi necessário inventar o “niilificar” (Heidegger). A *Distanz* e a “hierarquia” (Nietzsche), o “não? Ser” (Deleuze), a “Diferença” (Derrida), o “Diferendo” (Lyotard). A Diferença, assim, teve que mudar de terreno, abandonar o do ente e do Ser-substância – seu terreno de origem, a ontologia – e o seu estatuto inferior de categoria. Teve de se dar, como o faz qualquer verdadeira decisão filosófica, naquilo que é a operação transcendental por excelência, o seu próprio terreno, a sua própria experiência do real, De processo periférico de escrava da Contradição, e em seguida da Estrutura, tornou-se uma problemática, um princípio real e até uma emoção: sim, uma emoção *a priori*, uma verdadeira

26 LARUELLE, François. **As Filosofias da Diferença**, p. 20.

sensibilidade filosófica ou transcendental, sem a qual a filosofia estaria morta de hegelianismo ou mesmo estruturalismo: de aborrecimento.

Nessa perspectiva de autonomia, uma boa ideia acerca da Diferença é explorada por Gilles Deleuze no seu célebre “Nietzsche e a Filosofia”, ao propor com Nietzsche uma co-incidência imediata dos contrários em vez da sua dialetização, isto é, em vez de um processo de mediações e de ligações, realizando-se ao nível discursivo e especulativo, mas não na realidade política e libidinal, constitutiva efetivamente do ser humano. Assim, é preciso pensar a simultaneidade dos contrários, da vida e do poder num complexo que não deixa de se dividir infinitamente e de se ramificar nos seus contrários; trata-se do devir puro, um devir biopolítico dos organismos e das instituições, fazendo-se e refazendo-se em sínteses ou conjugações (ou em *agencements*, termo fundamental tanto em “Anti-Édipo” como em “Mil Platôs”)²⁷.

Nietzsche, segundo Deleuze, diz com razão que a força tem a outra força por objeto, mas, precisamente, é com outras forças que a força entra em relação. É com outra classe de vida que a vida entra em luta. O pluralismo tem às vezes aparências dialéticas, mas é seu inimigo mais encarniçado, seu único inimigo profundo²⁸.

Em Nietzsche a relação essencial de uma força com outra nunca se concebe como um elemento negativo na essência. Em sua relação com a outra, a força que se faz obedecer não nega a outra ou o que não é, mas afirma sua diferença e goza desta diferença. O negativo nessa perspectiva não está presente na essência como aquilo de onde a força extrai sua atividade: ao contrário, resulta dessa atividade, da existência de uma força ativa e da afirmação de sua diferença. O negativo é um produto da própria existência: a agressividade necessariamente associada a uma existência ativa. Quanto ao conceito negativo (é dizer a negação como conceito), “é só um pálido contraste, nascido com atraso em comparação com o conceito fundamental, totalmente impregnado de vida e de paixão”²⁹. Ao elemento especulativo da negação, da oposição, da contradição, Nietzsche opõe o elemento prático da diferença, objeto de afirmação e de prazer. É neste sentido que podemos falar de empirismo nietzschiano.

27 DELEUZE, Gilles. **Nietzsche y la filosofía**. Barcelona: Anagrama, 2008.

28 *Idem*, p. 17.

29 NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, I, 10, p. 34

O problema tão comum em Nietzsche: o que quer uma vontade?, o que quer este ou aquele?, não deve ser entendido como busca de uma finalidade, de um motivo, nem de um objeto desta vontade. O que quer uma vontade é afirmar sua diferença. Em sua relação essencial com a outra, uma vontade faz da sua diferença um objeto de afirmação. “O prazer de saber-se diferente”³⁰: este é o novo elemento conceitual, agressivo e aéreo, que o empirismo opõe às pesadas noções de dialética e, sobretudo, como diz o dialético, ao trabalho do negativo. A Diferença é, assim, segundo Deleuze, numa perspectiva nietzschiana, o objeto de uma afirmação prática inseparável da essência e constitutiva da existência³¹.

Por outro lado, entrando num segundo campo temático da filosofia – o da filosofia moral ou da ética –, podemos considerar a Diferença em seu caráter axiológico. A salvação num tempo limitado significa estabelecer as melhores fórmulas possíveis de convivências entre os seres humanos e também com o ambiente que nos cerca. A *sophía*, neste aspecto, designava para os gregos antigos a habilidade com a qual se sabe conduzir com outrem, habilidade que pode chegar até a astúcia e a dissimulação. Por exemplo, na compilação de sentenças que codifica a educação aristocrática escrita por Teógnis no século VI a.C. e dirigida a Cirnos, encontramos o seguinte conselho:

Cirnos, apresenta a cada um dos teus amigos um aspecto diferente de ti mesmo. Matiza-te conforme os sentimentos de cada um. Um dia te ligués a um e depois procura a propósito mudar de personagem. Porquanto a habilidade (*sophiê*) é melhor mesmo que uma grande excelência (*arte*)³².

Esse é outro campo de trabalho filosófico no qual também podemos identificar um conjunto de reflexões sobre a Diferença, aqui, porém, entendida como um princípio axiológico norteador das relações sociais em sentido bastante amplo, e das escolhas e decisões que temos que tomar enquanto estivermos inseridos no espaço social, em nossas relações com os outros. Nesse aspecto, não podemos

30 NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, 260.

31 DELEUZE, Gilles. **Nietzsche y la filosofía**, p. 18.

32 HADOT, Pierre. **O que é a Filosofia Antiga?** São Paulo: Loyola, 1999, p. 42.

mais falar num plano meramente contemplativo da investigação sobre a Diferença, tal como proposto genericamente para todo o saber humano por Aristóteles, em sua *Ética à Nicômaco*, ao dizer que o caráter contemplativo da filosofia funda-se na natureza necessária do seu objeto, “aquilo que não pode ser senão o que é”³³, mas sim, por outro lado, partindo de um conceito de filosofia como atividade diretiva ou transformadora, instrumentalmente ativa para modificar ou corrigir o mundo natural ou humano e, nesse sentido, não só transcendental ao indivíduo, mas, principalmente, concernente às relações com a natureza e com os outros seres humanos, portanto, relativa à vida humana social.

Um ponto importantíssimo nesse aspecto diz respeito ao potencial crítico da Diferença como valor em relação ao conjunto de valores estabelecidos, especialmente àqueles que dão como critério referencial de escolha ou decisão a homogeneidade ou a igualdade. É preciso considerar, como já fizera Weber ao falar dos politeísmos³⁴, a pluralidade como elemento constitutivo da Diferença, a qual se confunde com a possível multiplicidade dos projetos de vida, ou seja, das atitudes que o homem pode assumir diante de si mesmo, dos outros, do mundo, de Deus.

Aqui, um socorro em Nietzsche parece ser bem adequado, pois boa parte do sucesso da ideia de Diferença na contemporaneidade tem uma raiz em sua obra. O êxito da ideia de Diferença como valor subversivo dos valores assentados pela Modernidade, bem como o efeito crítico do termo Valores no mundo moderno deve-se em grande parte a sua obra e ao escândalo que provocou com a pretensão de inverter os valores tradicionais. Nietzsche declarava depositar suas esperanças “em espíritos fortes e originais, que possam impulsionar escalas de valor opostas, deformar e inverter os ‘valores eternos’; em precursores ou homens do futuro, que formarão desde já um nó que obrigue a vontade de milênios a abrir caminhos novos”³⁵. Nietzsche considerou, assim, que a missão de sua filosofia era a inversão dos valores tradicionais, ironizados como “valores eternos”³⁶. Essa inversão consistia em substituir os valores da moral cristã, fundada

33 ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. 4. ed. Brasília: UnB, 2001, VI, 3, 1139 b 19.

34 WEBER, Max. *Sociologia das Religiões*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2006.

35 NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, § 203.

36 NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Hommo*. Porto Alegre: L&PM, 2003, § 4º.

no ressentimento, portanto na renúncia e no ascetismo, pelos valores vitais, que nascem da afirmação da vida, de sua aceitação dionisíaca³⁷.

Esse perspectivismo nietzschiano deu margem a muitos denunciarem um forte relativismo em sua concepção de valores. No entanto, são poucos os indícios de uma relatividade dos valores em sua reflexão. Sua intenção sempre foi, antes, restabelecer um rol autêntico de valores, que é a dos valores vitais, em lugar dos valores fictícios, adotados pela moral do ressentimento. A tese autêntica de Nietzsche é a da intrínseca relação entre o ser do valor e o homem, de tal maneira que não há valor que não seja uma possibilidade ou um modo de ser do homem³⁸. E nesse aspecto, a Diferença foi um ponto central e fundacional do pensamento nietzschiano.

Assim, partindo do campo da filosofia do conhecimento, no qual podemos situar a Diferença como uma forma de perceber e pensar o mundo epocalmente e a partir desta forma de percepção, criar possibilidades de articulações discursivas, chegamos ao campo da filosofia moral, para conceber a Diferença como um princípio determinador de formas de intervenção no mundo (razões práticas políticas, jurídicas, etc.). A Diferença, assim, em sua totalidade importaria em três questões fundamentais: primeiro, uma forma de ordem do real; segundo, um modo de articulação discursiva, um conjunto de regras estabelecidas, a partir da ordenação do real, para a construção de um discurso sobre o real ordenado, ou seja, uma sintaxe discursiva que pode ser construída sobre os mais diversos enfoques: filosófico, político, jurídico, econômico, sociológico, artístico, literário, com consequentes possibilidades diferenciadas de ação em relação a problemas concretos; e, por terceiro, a estruturação de ações interventivas de reconfiguração ética do mundo.

Parafraseando Warat³⁹, nesse aspecto da filosofia estamos falando da Diferença como elemento moral propulsor de uma cena política para a singularidade: uma dimensão simbólica dos movimentos de afirmação da autonomia individual e coletiva. Sob esta perspectiva, a política ficaria (re)caracterizada, a partir da

37 NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral**, I, § 10.

38 ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 1178-1179.

39 WARAT, Luis Alberto. A Fantasia Jurídica da Igualdade. **Sequência**, Florianópolis, v. 13, n. 24, p. 36-54, 1992.

Diferença, como o lugar de interpretação e interrogação do modo pelo qual a sociedade se institui. A Diferença seria, no plano político, um dos modos nos quais historicamente uma sociedade se interroga sobre suas formas particulares de discriminação do verdadeiro e do falso, do normal e do patológico, do justo e do injusto, do que para ela será lícito ou proibido. Em outras palavras, falar de política neste contexto, desde o lugar moral da Diferença, implica situarmos interrogativamente num território que nos permita pensar os modos em que numa sociedade se articulam significativamente o poder, a produção de bens materiais, a lei, o saber e a personalidade. Observando estas articulações (considerando estes cinco elementos como dimensões simbólicas), e vendo de que maneira elas se realizam, podemos tentar diagnosticar as tendências totalitárias ou democráticas de uma determinada forma de sociedade.

Assim, a democracia, como ordem simbólica, precisa de uma particular forma de articulação dos cinco níveis aludidos, e a Diferença é uma dessas constelações significativas articuladoras que se instalou nos vazios deixados pela Igualdade moderna. Essas instâncias necessitam ser relacionadas de forma tal que permitam o desenvolvimento irrestrito da singularidade.

Por fim, numa terceira perspectiva filosófica, remontando aos primeiros tempos da filosofia grega antiga, é preciso utilizar a ideia de Diferença para construir possibilidades existenciais de uma vida boa. Aceitar a Diferença, de modo a suavizar todas as nossas percepções e sentimentos com o que à primeira vista nos parece estranho, é um bom caminho para uma existência confortável, sem preconceitos ou rancores, raivas ou violências. Aceitar o mundo em suas singularidades desejanças, em todas as possibilidades existenciais daí emergentes, sem pretensões autoritárias e totalizantes, em todos os espaços sociais possíveis, constitui-se num modo de enxergar e compreender o mundo que cria uma tendência a não só estabelecer espaços civilizatórios mais positivos e elevados, mas individualidades com capacidade de aceitação do outro em todas as suas diferenças, não como um contrário, mas como um devir diverso em suas próprias territorializações. Utilizar a Diferença sabiamente, não para uma autoagressão, mas para uma constante reconstrução/reinterpretação da vida, tendo ela própria como último elemento de justificação de qualquer ação.

Há, segundo Mafessoli, uma grande mudança paradigmática que está operando em nossos dias: um deslizamento de uma concepção de mundo “egocentrada” à outra “locuscentrada”. No primeiro caso - a Modernidade que se acaba -, a primazia é concedida a um indivíduo racional que vive em uma sociedade contratual, ao que acrescentaríamos a sua condição homogênea de indivíduo nacional; no segundo – a pós-Modernidade nascente -, o que está em jogo são grupos, “neotribos” que investem em espaços específicos, de diferença, e se acomodam a eles. Assim, se no drama moderno encontramos a pretensão otimista da totalidade: minha, do mundo, do Estado, no trágico pós-moderno há uma preocupação pela interidade, que induz à perda do pequeno eu em um Si mais vasto, e da alteridade, natural ou social⁴⁰.

Se não percebermos essa mudança paradigmática teremos sérias dificuldades para uma vida feliz. Se não absorvemos a passagem de um tempo monocromático, linear, seguro, o do projeto político da igualdade, constitucionalizado dentro de uma macroperspectiva liberal, a um tempo policromático, trágico por excelência, presenteísta e que escapa do utilitarismo do cômputo burguês, estaremos fadados a um desconforto existencial inevitável. A Diferença é o elemento fundamental a ser percebido nessa mudança paradigmática, e perceber e introjetar essa mudança nos possibilita uma recriação temporalizada da vida em novas possibilidades de vida boa.

A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA DIFERENÇA

A ocorrência dos novos acontecimentos sociais empreendidos sob o signo da diferença não garantiu o êxito na concretização das demandas por eles reivindicadas. Os novos movimentos, que em sua origem visavam à mudança, precisaram alterar sua natureza; necessitaram mudar para poder permanecer. Houve uma necessidade de institucionalização e, com ela, uma inevitável rotinização, burocratização, normatização e, conseqüentemente, a assunção de lugares de poder.

40 MAFFESSOLI, Michel. **O Instante Eterno. O retorno do trágico nas sociedades pós-modernas**. São Paulo: Zouk, 2003, p. 8.

Paralelamente aos processos que materializaram movimentos sociais, a academia, em alguns casos até mesmo se antecipando a eles, constituiu suas formações discursivas teóricas acerca desses fenômenos concretos, contribuindo com seus saberes para a constituição de novos campos de poder, novas territorialidades de atuação de forças sociais. Novos campos teóricos foram construídos em relação à ampla questão sobre o que somos, a partir de um novo fluxo de reflexões estruturadas desde um deslocamento de uma sintaxe da Igualdade para uma sintaxe da Diferença. A Diferença não em termos biológicos, mas como circunstância, significação e discurso.

Tais dimensões têm sido, até este estágio do desenvolvimento civilizatório, inseparáveis. Não é possível contrapor ou separar movimento, teorização e institucionalização. Eles pertencem, numa mesma totalidade, à história e à vida. Exigem-se e se completam mutuamente.

O que pretendemos argumentar, a partir dessa visão, é que esses movimentos de liberação, que hoje qualificamos como reações e respostas a estados de dominação e violência objetivos, não foram e continuam não sendo suficientes para definir e garantir práticas de liberdade, que serão, em seguida, necessárias para que os seus protagonistas possam consolidar formas existenciais aceitáveis e satisfatórias de configuração igualitária concreta na sociedade política. Pela situação conflituosa, instável, de desequilíbrio em que nascem, os movimentos de liberação têm uma natureza convulsiva que não lhes garante permanência. Aí entra em cena a necessidade de institucionalização, de rotinização, de normatização e de assunção de lugares de poder, além de um suporte argumentativo que somente a teorização pode garantir.

A insistência do argumento reside, sobretudo, na relevância da amalgamação desses três momentos (acontecimento social, teorização acadêmica e institucionalização política e jurídica) para o entendimento mais amplo e sofisticado do acontecimento contemporâneo da Diferença. Essa complementaridade foi fundamental para o alcance, pelos grupos minoritários e subjugados, de estados civilizatórios de conforto existencial. Ou seja, pela relação evolutiva entre caos (movimento) e cosmos (institucionalização), entre lutas sociais como antecedente,

teorização acadêmica como mediador e institucionalizações política e jurídica como consequentes, a qualidade de vida dos grupos sociais que criaram essas marchas de reação e resposta a estados de dominação aumentou significativamente, ainda que em muitos casos esteja muito longe do um ponto desejável.

Durante a maior parte da Modernidade, a ideia e a funcionalidade da democracia estiveram arraigadas à concepção de regra da maioria e às ideias de igualdade e de universalidade. As minorias, os diferentes ou os vulneráveis sociais que desejassem participar da vida democrática de algum país ocidental, cujo modelo de participação política fosse de democracia liberal, deveriam, num processo assimilacionista, adaptar-se aceitando as regras de um suposto esquema formal de neutralidade, de igualdade e de universalidade. As democracias liberais sempre tiveram a pretensão de impor às minorias que delas participavam um esquema de conformidade a uma cultura hegemônica. Assim, a democracia nas “nações cívicas liberais”, utilizando uma nomenclatura de Kymlicka⁴¹, implicou, durante muito tempo, um divórcio entre o Estado e as opções materiais que fugissem do padrão comportamental e étnico dominante. Em outras palavras, supostamente, os Estados ditos “cívicos liberais” eram neutros em relação à língua, à história, à literatura, ao calendário, etc. Com isso, tentou-se justificar a adoção de um modelo democrático neutro, em que a igualdade viria a ser o elemento fundante de justificação e no qual todos teriam, em tese, as mesmas possibilidades.

Entretanto, isto se constitui numa enorme falácia. Mesmo os países “cívicos liberais” adotaram uma postura parcializada em relação a inúmeros aspectos materiais da vida de seus cidadãos. A começar pela Inglaterra, que em seu processo de colonização sempre buscou a propagação da língua e da cultura anglo-saxônica. Da mesma forma a França e a Espanha. O que dizer, por exemplo, do que aconteceu nas Américas, senão que praticamente exterminaram-se todas as culturas locais para dar espaço à cultura das metrópoles?

Entretanto, contemporaneamente, o que observamos é a existência de sociedades cada vez mais multinacionais, com configurações crescentemente caleidoscópicas e fragmentadas, nas quais grupos minoritários, sob os mais diversos

41 KYMLICKA, Will. **Ciudadanía multicultural**. Una teoría liberal de los derechos de las minorías. Traducción de Carme Castells Auleda. Barcelona: Paidós, 1996.

aspectos, convivem ao lado de núcleos étnicos, culturais e socioeconômicos dominantes. Culturas locais estranguladas voltam cada vez mais a respirar; grupos étnicos imigrantes buscam cada vez mais a manutenção de sua pertença cultural mesmo habitando Estados com uma cultura dominante; grupos comportamentais diversos das majorias consolidam suas posições políticas, suas opções, seus hábitos, suas pulsões libidinais, mesmo diante de imensas dificuldades impostas por grupos hegemônicos.

Com a ciência de tal realidade sociológica e antropologicamente demonstrada, temos de considerar que, se, por um lado, a concepção liberal de democracia ainda possui uma série de elementos conceituais e funcionais ativos em nossas sociedades contemporâneas, especialmente em relação aos direitos de participação política e à necessidade de proteção de uma enorme gama de direitos individuais; por outro lado, há um leque bastante significativo de outros elementos que merecem um novo posicionamento ou uma ampliação funcional-institucional, seja do Estado, seja da própria sociedade, notadamente por força das novas demandas colocadas em cena a partir de lutas pela diferença.

O modelo clássico da cidadania liberal não conseguiu institucionalizar mecanismos de proteção da dignidade das culturas, dos comportamentos minoritários diferentes, dos grupos étnicos sufocados por processos de dominação. Esse *standard* institucional-funcional cívico, apoiado na também clássica dicotomia público/privado, ao exigir a participação dos indivíduos no espaço político (público), dota-os de direitos e deveres idênticos. A fim de não reproduzir as desigualdades da vida privada, os cidadãos devem aprender a viver em condições de igualdade estrita, sendo cada um neutro em suas relações com os outros. Há, assim, no modelo clássico de cidadania, como resquício da formação dos Estados nacionais em torno de uma nação cultural, uma tendência de uniformização, voltada a evitar qualquer espécie de particularidade ligada a uma pertença social, filosófica, religiosa, étnica, linguística ou comportamental. A partir desse padrão civilizatório homogeneizador, filosofias orientais são bastante questionadas como tais pelas filosofias ocidentais; novas religiões, como as *new* evangélicas, são largamente contestadas por religiões tradicionais, especialmente

pela Igreja Católica; povos e etnias de países colonizados e explorados por nações altamente desenvolvidas e predadoras são hoje rechaçados/segregados nos territórios dos colonizadores; minorias culturais estão vendo suas línguas serem tragadas por idiomas de povos dominadores como ingleses e espanhóis; minorias comportamentais sofrem profundas discriminações sociais e profissionais, como os homossexuais, ou, então, de forma mais violenta, são punidos criminalmente, como os consumidores de substâncias psicoativas consideradas ilícitas nos dias atuais.

Ora, tudo isso representa a mais contundente manifestação de uma visão de mundo, de um paradigma homogeneizador, que, nos dias atuais, contraria qualquer perspectiva democrática em seu sentido substancial. A democracia do século XXI é uma construção política permanente que deve potencializar as mais diversas possibilidades de reivindicações políticas em favor do pluralismo cultural e comportamental.

Não podemos mais falar em fidelidade prioritária à nação, como pretendem as nações étnicas antiliberais, ou em amassamento étnico dentro de democracias liberais "neutras". Haveremos, neste novo século, de falar em nações multiétnicas, em proteger as pequenas nações que vivem em sociedades multinacionais, em resgatar direitos de nações avassaladas nos processos históricos de dominação realizados por povos que, em determinados momentos, souberam garantir uma hegemonia militar internacional. A democracia, na perspectiva da sintaxe da Diferença, está assentada numa ideia de "diferencialismo igualitário", no qual o reconhecimento das diversidades nos plano institucional político e jurídico é posto ao serviço da proteção igual de todas as comunidades. Vejamos algumas dessas institucionalizações.

a) No espaço internacional

No âmbito internacional, o principal espaço de institucionalização da Diferença se dá na extensão legislativa das Cartas de Direitos. Presenciamos, nos últimos 60 anos, a criação de inúmeros documentos de caráter constitucional internacional (PIOVESAN, 2012) voltados à proteção de direitos cujo cerne valorativo é a

diferença, com sentidos históricos totalmente distintos das Declarações de direitos oitocentistas, nas quais a igualdade formal era a nota tônica.

Na estrutura normativa de institucionalização de um sistema global de proteção internacional dos direitos humanos, observamos inúmeros documentos cujo acento axiológico é posto na diferença. Nesse sentido, podemos arrolar os seguintes:

1) Tribunal Penal Internacional e a Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio (1948); 2) Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as formas de Discriminação Racial (1965); 3) Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as formas de Discriminação contra a Mulher (1979); 4) Convenção sobre os Direitos da Criança (1989); 5) Convenção Internacional sobre a Proteção dos Direitos de todos os Trabalhadores Migrantes e Membros de suas Famílias (1990); 6) Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência (2006).

Um comentário especial guardamos para a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, resultado da Conferência Geral da Unesco de 2001, realizada em Paris, que é hoje o grande documento da humanidade a fundamentar todas as Constituições, os textos legais infraconstitucionais e as decisões judiciais do mundo todo que abrigam conteúdos reconhedores das identidades das mais diversas minorias. Para Edgar Montiel,

Este é o primeiro acordo político de envergadura universal que busca enquadrar de modo construtivo os efeitos da mundialização no âmbito da cultura. Trata-se de um primeiro esforço para moderar a lógica uniformizante que subjaz nos processos econômicos e tecnológicos mundiais. Permanece nas mãos dos governos, da sociedade civil e da comunidade internacional a decisão de se servir deste instrumento jurídico para criar em seus países e no mundo um clima estável de confiança, de cooperação e de desenvolvimento⁴².

Esse texto, adotado unanimemente pelos 181 Estados-Membros da Unesco, é estruturado mediante princípios e normas de alcance jurídico e eleva, em seu artigo primeiro, a diversidade cultural à categoria de Patrimônio Comum

42 MONTIEL, Edgar. A nova ordem simbólica: a diversidade cultural na era da globalização. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). **Alteridade e multiculturalismo**. Ijuí: Unijuí, 2003, p. 17-18.

da Humanidade. Antes dessa Declaração, outros instrumentos internacionais já haviam sido promulgados pela Unesco, com a finalidade de proteção cultural, entre os quais figuram:

1) o Acordo de Florença de 1950; 2) o Protocolo de Nairóbi de 1976; 3) a Convenção Universal sobre Direitos de Autor de 1952; 4) a Declaração dos Princípios de Cooperação Cultural Internacional de 1966; 5) a Convenção sobre as Medidas que devem adotar-se para Proibir e Impedir a Importação, a Exportação e a Transferência de Propriedades Ilícitas de Bens Culturais de 1970; 6) a Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial Cultural e Natural de 1972; 7) a Declaração da Unesco sobre a Raça e os Prejuízos Raciais de 1978; 8) a Recomendação relativa à Condição do Artista de 1980; 9) a Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular de 1989.

No âmbito de algumas novas Constituições Latino-Americanas, notadamente as da Bolívia e do Equador, esta nova percepção sobre as minorais possibilitou viabilizar projetos culturais e de pertença identitária distintos e até mesmo contrários ao paradigma jurídico cultural e constitucional dominante, rechaçando o formalismo abstrato das lógicas homogeneizadoras modernas e reforçando o estatuto do direito à diversidade e sua agenda de preocupações jurídico-políticas.

b) No âmbito nacional brasileiro

Nos espaços geopolíticos nacionais, a institucionalização da tutela da Diferença e da hipossuficiência pode ser encontrada nos âmbitos de funcionalidade dos distintos poderes públicos (Legislativo, Executivo e Judiciário), por meio das ações que lhes são próprias, ou seja, produção de legislações, execução de políticas públicas e produção de decisões judiciais.

No plano nacional, essa tutela legislativa da Diferença tem sido positivada, primeiramente, no espaço normativo constitucional⁴³. Em vários lugares das Constituições contemporâneas tem sido postos dispositivos tutelares da Diferença, como nos preâmbulos, nos princípios fundamentais, em regras programáticas

43 Ver a respeito nosso trabalho A institucionalização da diferença na América Latina. In: Moraes, José Luiz Bolzan de; Copetti Neto, Alfredo. (Org.). **Estado e Constituição**. 1. ed. Florianópolis: Empório do Direito, 2015, v. 1, p. 223-256.

que estimulam o Estado a implementar a proteção e o estímulo constitucional das manifestações culturais de grupos participantes do processo civilizatório nacional, expressas, por exemplo, pela:

1) garantia a todos do pleno exercício dos direitos culturais; 2) previsão de proteção das manifestações culturais populares, indígenas, afro-brasileiras e de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional; 3) imposição constitucional ao legislador comum para a fixação, mediante lei, de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais; 4) estabelecimento da obrigatoriedade de um Plano Nacional de Cultura, que vise ao desenvolvimento cultural, mediante a realização de ações do poder público que conduza, dentre outras coisas, à valorização cultural da diversidade étnica e regional; 5) A tutela aos portadores de deficiência; 6) A proteção das fases hipossuficientes da cadeia existencial: a criança, o adolescente e o idoso; 7) A proteção da identidade indígena.

Por outro lado, na seara do Poder Executivo, as políticas públicas são a mais significativa materialização da proteção da diferença. Dez exemplos que seguem são bastante expressivos dessa predisposição do Poder Executivo no Brasil, na execução de políticas públicas voltadas a parcelas específicas da população. A saber:

1) a Política Nacional de Saúde da Pessoa Idosa; 2) Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais; 3) Política Nacional de Saúde Integral da População Negra; 4) Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas; 5) Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais; 6) Plano Nacional de Direitos Humanos; 7) o Plano Nacional de Pessoas com Deficiência; 8) Programa Nacional de Política para Mulheres; 9) Programa Nacional Brasil sem Homofobia;) Programa Nacional de Promoção da Igualdade Racial.

Por fim, muitas decisões judiciais recentes têm corroborado esse novo momento de institucionalização da Diferença, revelando uma aclimatação do Poder Judiciário ao projeto de sociedade, Estado e Direito constitucionalizado.

Pelo exercício da função contramajoritária do Poder Judiciário, tornou-se possível a proteção das minorias e hipossuficientes, pois esse tipo de tutela qualificamos como fundamento imprescindível à plena legitimação material do Estado democrático de Direito. Dessa forma, não resta dúvida de que incumbe ao Supremo Tribunal Federal, principalmente, mas também aos demais tribunais, em sua condição institucional de guarda da Constituição (o que lhe confere “o monopólio da última palavra” em matéria de interpretação constitucional), desempenhar função contramajoritária, em ordem a dispensar efetiva proteção às minorias contra eventuais excessos (ou omissões) da maioria, eis que ninguém se sobrepõe, nem mesmo os grupos majoritários, à autoridade hierárquico-normativa e aos princípios superiores consagrados na lei fundamental do Estado.

Nesse sentido, por exemplo, o *Habeas Corpus* 82424, julgado em 17/09/2003, que consagrou o princípio da imprescritibilidade do crime de racismo, ao enfrentar essa delicada matéria em processo cujo fato delituoso atribuído ao paciente – crime de racismo – consistiu em escrever, editar, divulgar e comercializar livros “fazendo apologia de ideias preconceituosas e discriminatórias” contra a comunidade judaica (Lei 7.716/89, artigo 20, na redação dada pela Lei 8.081/90).

Também emblemática e portadora de uma substancial filosofia da alteridade é a decisão na Ação Popular nº 3388, distribuída no ano de 2005, que decidiu pela demarcação da Reserva Indígena Raposa Serra do Sol. A decisão dessa ação vem exatamente ao encontro de demandas históricas dos povos originários no sentido da reivindicação de territórios por eles ancestralmente ocupados. Esse julgado consagrou os dispositivos constitucionais constantes nos arts. 231e 232, que determinam a tutela dos direitos originários dos indígenas sobre suas terras.

Mas, provavelmente, as ações dos movimentos sociais que mais tenham sido recepcionadas pelo Direito brasileiro, particularmente pelo Poder Judiciário, são decorrentes da marcha histórica concretizada pelos movimentos dos homossexuais. A discrepância entre a experiência social dos homossexuais e as suas expectativas sociais gerou, nas últimas décadas, um tensionamento entre a função reguladora e a função emancipatória de um modelo de Direito que tem suas bases ainda fixadas sobre o paradigma da Modernidade. Por meio de seus movimentos sociais,

os homossexuais passaram a manifestar publicamente a ideia de que não basta apenas uma sociedade regulada no presente, ou, com outras palavras, de que o Direito deve apenas objetivar uma sociedade em ordem, mas, além disso, o Direito deve garantir uma sociedade boa, em ordem e dirigida ao futuro, na qual seus integrantes, em suas singularidades, possam ser felizes no presente.

Uma sequência de decisões, pelos tribunais brasileiros, criou um espaço de cidadania, sem precedentes em nossa história, para os indivíduos que amam e desejam pessoas do mesmo sexo. Decisões que foram inicialmente tomadas em tribunais inferiores culminaram com a decisão prolatada na ADI 4277, decorrente da encampação dos argumentos da ADPF 132, que reinterpreto o art. 1.723 do Código Civil, para reconhecer a união homoafetiva como instituto jurídico, aproximando o mundo artificial das instituições do mundo natural da vida em suas mais eróticas manifestações.

Essa decisão veio na esteira de outras decisões referentes a casais homoafetivos que se referiam a outros tipos de demandas, tais como: a adoção de menores por casais homossexuais (Recurso Especial nº 889.852 – RS 2006, Ap. Cível nº 1.0470.08.047254-6/001/MG, Ap. Cível 582499-9/PR), o reconhecimento das uniões homoafetivas como sociedades de fato para fins de partilha de bens (Resp. 648.763/RS), o reconhecimento do direito à pensão por morte de um dos membros da união homoafetiva em razão da morte do titular do plano de previdência (Resp. 1.026.981/RJ, 238.715/RS), a geração do direito a um dos membros da união homoafetiva de ser incluso no plano de saúde do companheiro (Resp. 238.715/RS), reconhecimento do direito à herança (Apelação Cível n. 0007309-38.2003.8.19.0204/RJ), reconhecimento do direito a verbas rescisórias do de cujus a serem divididas igualmente entre sua filha e seu companheiro (Ap. Cível n. 0003873-96.2002.8.19.0207/ RJ).

Tais decisões revelam a importância das institucionalizações, pelo Poder Judiciário, de soluções para as demandas expressas por esses novos movimentos sociais e marcadas, em sua essência, por uma filosofia da alteridade. Apenas a ocorrência dos movimentos não teria garantido a estabilização das demandas de tais movimentos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Referências aos termos identidade e diferença proliferam em todos os lugares. Identidade cultural, nacional, religiosa, étnica, de gênero, profissional, organizacional, etc., sugerem uma ideia de valor positivo, uma qualidade que agrega particularidades e garante a unidade com base numa representação comum. Parece que não podemos acessar ao mundo sem recorrer a uma identidade, destaca Francesco Remotti (2010). Ela sugere ser, no contexto contemporâneo de inseguranças, uma ilha de proteção, uma promessa de certeza e de estabilidade.

Se os velhos arquétipos estamentários, que definiam com antecipação as condições de sociabilidade e o roteiro e a posição de vida de cada sujeito na estrutura social, ruíram com o advento da Modernidade, o que percebemos hoje (e parece ser um fenômeno radicalmente revelador do novo, do porvir) é a desconstrução das tradicionais formas de produção da identidade e o surgimento de múltiplas frentes concorrendo entre si na formação de novos modelos de pertencimento. A Igualdade moderna foi substancializada pelo direito à diferença e a humanidade liberal (burguesa ou proletária) foi dissecada em múltiplas manifestações de humanidade presente no humano. O homem definitivamente já não é mais somente operário ou burguês, ainda que continue sendo isso também. Ganham extrema visibilidade e clamam por reconhecimento sua condição religiosa, sua escolha sexual, sua cor, seu gênero, sua origem étnica, etc. Enfim, o cenário social foi invadido por atores em desvelamento, por sujeitos que se revelam e falam abertamente de sua condição; continuam os mesmos, porém diferentes e postulando sua diferença. Com mais frequência as diversas identidades terão encontros súbitos e cada vez mais complexos. Ao menos é isso que a experiência das trocas globais de todos os tipos tem sugerido.

A Diferença não nega a Igualdade, mas a substancializa, lhe dá conteúdo. As novas narrativas jurídicas terão que aprender que novos códigos, novas normas, novas normalidades, farão parte da programação jurídica e enriquecerão suas

representações discursivas. O tempo, o espaço e as racionalidades do direito foram inundadas de novos saberes, novos estatutos e novas pautas de reconhecimento que fazem ecoar a ideia de diferença e diversidade. Da mesma forma que os riscos de um narcisismo das minorias deve ser evitado, a faceta homogeneizadora da maioria também. Esperamos, então, que o direito consiga fazer um bom diálogo entre a Igualdade e a Diferença capaz de afirmar e fortalecer a pluralidade da democracia em todas as suas modalidades de ação humana.

REFERÊNCIAS DAS FONTES CITADAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALCALÁ, J. Alberto del Real. Problemas de gestión de la diversidad cultural en un mundo plural. In: RUIZ, Ruiz Ramón; et al. (Editores). **Derechos fundamentales, valores y multiculturalismo**. Madrid: Dykinson, 2005.

ARISTÓTELES. **Ética à Nicômaco**. 4. ed. Brasília: UnB, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade**. A busca por segurança no mundo atual. Tradução de Plínio Dentzein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BRONOWOSKI, Jacob. **L'indetità dell'uomo**. Milano: Edizione di Comunità, 1968.

CASTLES, Stephen; HAAS, Hein de; MILLER, Mark J. **The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World**. 15. ed. New York: The Guilford Press, 2013.

COPETTI SANTOS, André Leonardo; LUCAS, Douglas Cesar. **A (In) Diferença no Direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2015.

COPETTI SANTOS, André Leonardo; LUCAS, Douglas Cesar. A institucionalização da diferença na América Latina. In: Moraes, José Luiz Bolzan de; Copetti Neto, Alfredo. (Org.). **Estado e Constituição**. 1. ed. Florianópolis: Empório do Direito, 2015, v. 1, p. 223-256.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche y la filosofía**. Barcelona: Anagrama, 2008.

DIETZ, Gunther. **Multiculturalismo, interculturalidad y educación**. Una aproximación antropológica. Granada, México: EUG y CIESAS, 2003.

DOUZINAS, Costas. **O Fim dos Direitos Humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

DUBAR, Claude. **La Crise des identités**. 3^e.éd. corrigée, Paris : PUF, 2007.

ESCOBAR, Arturo. Culture, Economics and Politics in Latin American Social Movements Theory and Research. In: ESCOBAR, Arturo; ALVAREZ, Sonia. (eds.) **The making of Social Movements in Latin America**: Identity, Strategy and Democracy. Boulder, CO: Westview, p. 62-85, 1992.

FEATHERSTONE, Mike. Trasformazioni. Corpo, imagine ed affect nella cultura dei consumi. In: **Identità incorporate**. Segni, immagini, differenze. GUIZZARDI, Gustavo. Bologna: Mulino, 2009.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da Modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1991.

HADOT, Pierre. **O que é a Filosofia Antiga?** São Paulo: Loyola, 1999.

HEGEL, Friedrich G. W. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio**. Tradução de Paulo Meneses. V. I São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, Georg W. F. **Fenomenologia do Espírito**. 2. ed. Petrópolis, 1992. 2 v.

HEIDEGGER, Martin. **Identidad y diferencia/Identität und differenzi**. Edición bilingüe. Barcelona: Anthropos, 1990.

HEIDEGGER, Martin. **Introducción a la Filosofía**. 2. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.

HOBBSBAWN, Eric. **The Age of Extremes**. London: Michael Joseph, 1994.

HÖFFE, Otfried. **Aristóteles**. Porto Alegre: Artemd, 2008.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

KYMLICKA, Will. **Ciudadanía multicultural**. Una teoría liberal de los derechos de las minorías. Traducción de Carme Castells Auleda. Barcelona: Paidós, 1996.

LARUELLE, François. **As Filosofias da Diferença**. Porto: Rés Editora, 1987.

LEFORT, Claude. **A invenção democrática**. Os limites da dominação totalitária. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LYOTARD, Jean-François. **La condición postmoderna**. Informe sobre el saber. Traducción de Mariano Antolín Rato. 8. ed. Cátedra: Madrid, 2004.

MAFFESELLI, Michel. **O Instante Eterno. O retorno do trágico nas sociedades pós-modernas**. São Paulo: Zouk, 2003.

MARRAMAIO, Giacomo. **Passaggio a Occidente**. Filosofia e globalizzazione. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.

MARTUCCELLI, Danilo. As contradições políticas do multiculturalismo. In: **Revista Brasileira de Educação**, n. 2, maio/jun./ago. 1996.

MONTIEL, Edgar. A nova ordem simbólica: a diversidade cultural na era da globalização. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). **Alteridade e multiculturalismo**. Ijuí: Unijuí, 2003.

MURO, Víctor Gabriel; CANTO CHAC, Manuel. *Introducción*. In: MURO, Víctor Gabriel; CANTO CHAC, Manuel (coord.) *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*. Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán, pp. 9-18, 1991.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Hommo**. Porto Alegre: L&PM, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

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

PAREKH, Bhikhu. **Repensando el multiculturalismo**. Diversidad cultural y teoría política. Traducción de Sandra Chaparro. Madrid: Istmo, 2000.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional**. 13. ed., rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2012.

REMOTTI, Francesco. **L'ossessione identitaria**. Roma-Bari: Laterza, 2010.

RESTA, Eligio. **L'estelle e le masserizie**. Paradigmi dell'osservatore. Roma-Bari, 1997.

RICOEUR, Paul. **Percorso do reconhecimento**. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. Tradução de Laureano Pelegrin. Bauru: EDUSC, 1999.

SLATER, David. Power and Social Movements in the Other Occident: Latin America in an International Context. In: **Latin America Perspectives 21**, n. 2 (edición 81), p. 11-37, 1994.

TORRE, Giuseppe Dalla. La multiculturalità come dato di fatto e come programma etico-politico. In: TORRE, Giuseppe Dalla; D'AGOSTINO, Francesco (Orgs.). *La cittadinanza. Problemi e dinamiche in una società pluralística*. Torino: G. Giappichelli Editore, 2000.

VATTIMO, Gianni. **La sociedad transparente**. Barcelona: Paidós, 1990.

VERTOVEC, Steven. "Superdiversity' and its implications". In: **Ethnic and racial studies**. v. 30, n. 6, 2007, pp. 1024-1054.

WARAT, Luis Alberto. A Fantasia Jurídica da Igualdade. **Sequência**, Florianópolis, v. 13, n. 24, p. 36-54, 1992.

WEBER, Max. **Sociologia das Religiões**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2006.

YOUNG, Jock. **A sociedade excludente**. Exclusão social, criminalidade e diferença na Modernidade recente. Rio de Janeiro: Revan, 2002.

Recebido em: jun/2016

Aprovado em: set/2016