

Multiculturalismo e alteridade: observações sistêmicas sobre um discurso da diferença

Multiculturalism and otherness: Systemic remarks about the discourse of difference

Paulo Roberto Ramos Alves¹

Universidade de Passo Fundo, Brasil
pauloalvess@yahoo.com.br

Liton Lanes Pilau Sobrinho²

Universidade do Vale do Itajaí, Brasil
liton@upf.br

Resumo

A temática do multiculturalismo afigura-se como uma discussão de evidente relevância na sociedade contemporânea. Quando se parte de observações que levam em consideração a multiplicidade de discursos sociais e culturais, o problema da moralidade assume posição de evidente importância. Nesse contexto, o texto que segue ocupará-se com o duplo questionamento sobre o problema da moralidade diante da fragmentação dos múltiplos discursos sociais, centrando igualmente as atenções na problemática da alteridade que emerge diante das relações entre racionalidades culturais autônomas.

Palavras-chave: multiculturalismo, alteridade, Teoria Sistêmica.

Abstract

The theme of multiculturalism constitutes a discussion of obvious relevance in contemporary society. When starting from observations that take into account the multiplicity of social and cultural discourses, the problem of morality takes on a position of obvious importance. In this context, the following text deals with the double question about the issue of morality in the face of the fragmentation of multiple social discourses and also focuses on the problem of otherness that emerges in the relationship between autonomous cultural rationalities.

Keywords: multiculturalism, otherness, Systemic Theory.

¹ Universidade de Passo Fundo, Rodovia BR 285, Bairro São José, 99052-900, Passo Fundo, RS, Brasil.

² Universidade do Vale do Itajaí, Rua Uruguai, 458, Centro, 88302-202, Itajaí, SC, Brasil.

Introdução

O presente texto busca realizar algumas observações sobre um duplo questionamento que emerge quando confrontada a temática do *multiculturalismo*: em primeiro lugar, diante da pluralidade de discursos jurídicos e culturais, é possível observar a existência de um discurso moral omniabarcador? Ainda, na esteira desse primeiro questionamento, é possível que as práticas jurídicas plurais sejam fundamentadas por elementos morais? Um debate sobre o multiculturalismo pressupõe nitidamente o enfrentamento dessa questão. A legitimidade de determinadas práticas culturais, a realidade de culturas jurídicas difusas e as inter-relações entre ordens sociais diversas dependem de uma análise quanto ao âmbito de abrangência de preceitos morais.

Já o segundo questionamento diz respeito às formas de equalização da diferença no âmbito da sociedade. A racionalidade da sociedade contemporânea permite que se observe a existência de discursos sociais plurais e difusos, não havendo qualquer possibilidade de atribuição de critérios de primazia – jurídica, política, religiosa, econômica, etc. – para a observação da diferença. Há, pois, um grande número de manifestações culturais que, cada uma a seu modo, avoca para si a legitimidade de suas práticas.

Evidentemente, a sociedade não comporta generalizações. Essa constatação antropológica, entretanto, não oferece por si só qualquer elemento para observações do multiculturalismo desde uma perspectiva sistêmica. Há uma grande tendência a enfrentar o problema sob o viés relativista (Barretto, 2010, p. 239). A simplificação antropológica quanto ao reconhecimento de que existem manifestações culturais plurais e difusas não basta para uma análise de tal fenômeno na sociedade contemporânea.

O duplo questionamento acima exposto será enfrentado desde a perspectiva dos sistemas autopoieticos proposta por Niklas Luhmann, ocasião em que – concordando com Luhmann – serão tecidas algumas considerações sobre o primeiro questionamento – sobre a impossibilidade de um discurso moral omniabarcador e a consequente fundamentação moral do direito.

Após delimitar a função da comunicação moral na sociedade funcionalmente diferenciada, adentra-se – com base no arcabouço teórico luhmanniano – na discussão sobre o problema da dupla contingência, discutindo-se o problema do reconhecimento de múltiplas culturas, e finaliza-se o texto com o debate sobre a questão da alteridade no âmbito de uma sociedade complexa e contingente.

A comunicação moral em Luhmann

O debate adquire uma forma diversa quando se enfrenta a temática das relações entre direito e moral sob a ótica da teoria dos sistemas sociais proposta por Niklas Luhmann. Para Luhmann, o direito não pode ser fundamentado pela moral, eis que a autonomia possibilitada pela continuidade das operações autopoieticas do direito não permite qualquer fundamento externo. Isso significa que comunicações, ao alcançarem determinados níveis de recursividade na sociedade, especificam-se de tal modo que se tornam capazes de delimitar seus próprios pressupostos operativos.

Os sistemas sociais operam em condições de clausura operativa, negando-se a possibilidade de validade direta da moral no interior do sistema jurídico (Luhmann, 2005, p. 134). Da especificação do sistema como unidade, o direito apenas é válido enquanto direito, bem como a moral apenas é válida enquanto moral. Em outras palavras, o fechamento operativo do sistema jurídico não permite que a moral delimite diretamente o conteúdo do direito, muito embora sejam possíveis formas específicas de inter-relações entre esses dois âmbitos comunicativos.

Luhmann (1990, p. 160-163) aponta a diferença entre autorreferência e heterorreferência ou, entre clausura e abertura. Essa distinção aponta para a possibilidade de que o direito enlace comunicações jurídicas com comunicações jurídicas, viabilizando a especificação do sistema como unidade. Já sua programação determina quais são aquelas situações nas quais o direito deve operar de forma cognitiva. Dito de outro modo, a comunicação jurídica torna-se capaz de especificar seus pressupostos operativos, distinguindo-se de seu ambiente por meio de um código próprio (direito/não direito), bem como estabelecendo programas capazes de delimitar formas específicas de abertura para comunicações que não se identificam imediatamente com o código jurídico.

A clausura operacional do direito em momento algum nega a importância do entorno. Paradoxalmente, a abertura do direito apenas é possível por meio de seu fechamento. Nesse aspecto, Luhmann não nega a importância da moral ou sua utilização pelo direito, mas questiona simplesmente a busca de um *fundamento* moral para o sistema jurídico, salientando que a tese do fechamento operativo dos sistemas autopoieticos assume justamente uma posição contrária à possibilidade de validade imediata da moral autônoma no campo do direito.

O fechamento operativo, ainda, pressupõe a contínua auto-observação do sistema mediante sua

codificação específica (direito/não direito). A abertura cognitiva é viabilizada justamente pelos critérios de fechamento do sistema jurídico. Nesse aspecto, a abertura sistêmica sempre ocorre mediante a necessidade de integrar o caso particular à prática jurídica presente. A moral apenas adquire qualquer relevância jurídica quando reconstruída internamente pelo próprio direito³, momento em que não mais se pode falar em moral, mas sim em direito.

A decisão jurídica não pode ser auto-observada como boa ou má, mas simplesmente conforme o direito ou desconforme o direito (Corsi *et al.*, 1996, p. 154). Da mesma maneira, a economia se ocupa com a adequação ao ganho ou à perda, não havendo qualquer juízo moral economicamente realizado sobre a decisão econômica. Evidentemente Luhmann não pretende um sistema jurídico incapaz de observar critérios morais, mas tão somente afasta o caráter de fundamento moral do direito.

É interessante ressaltar que a moral não se caracteriza como um sistema funcional autônomo, mas sim como um fenômeno difuso capaz de operar diante dos mais diversos âmbitos da sociedade funcionalmente diferenciada (Corsi *et al.*, 1996, p. 154). Nesse passo, a moral não se confunde com a atribuição de critérios normativos, tal como o direito, mas observa a realidade social desde uma amplitude de perspectivas. Ao operar mediante a distinção direito/não direito, o sistema jurídico exclui possibilidades que não se identifiquem com tal binariedade. Já a comunicação moral se relaciona com formas de observação que dizem respeito à adequação de determinadas condutas com base na distinção entre apreço ou desprezo pelos indivíduos (Luhmann, 2007, p. 316).

Com outras palavras, Luhmann pugna por uma constante possibilidade de aprendizado recíproco entre racionalidades autônomas, o que assegura a liberdade de desenvolvimento de âmbitos comunicativos diversos, sem que ocorram processos alopoiéticos. A moral, nesse contexto, é observada pelo direito a partir de acoplamentos, perturbações ou ressonâncias⁴, assegurando-se ao sistema jurídico certa imunidade quanto a comandos morais diretos.

Nesse contexto, exclui-se uma observação da moral como um supercódigo metarregulador de outros sistemas sociais (Luhmann, 2007, p. 826). É precisamente por essa incapacidade funcional de apresentar-se como fundamento que a comunicação moral se torna capaz de referir-se a problemas difusos (Neves, 2009, p. 43-44). Isso significa que, ao deslocar-se a moral do *status* de *fundamento* para o de *observadora* concorrente – ou de observadora de segunda ordem (Luhmann, 1998, p. 63) –, os problemas de corrupção sistêmica e sabotagens de código tornam-se observáveis moralmente.

Essa constatação, de forma alguma nega, ou exclui a comunicação moral ou sua importância para a sociedade⁵, mas somente realoca a moralidade social em um âmbito difuso. A moral, que até o século XVIII permanecia agrilhoadada ao *status* de fundamento da sociedade, liberta-se para assumir uma função primordial junto aos processos de diferenciação e, em última análise, ao assumir uma função de *alarme*, contribui para a continuidade das operações sociais (Luhmann, 2007, p. 316). É por isso que

ahora la moral ya es sólo moral. Pierde el arraigo cosmológico y por eso mágico, pierde la cercanía de su juicio negativo a lo impuro, lo repugnante, lo horroroso. Las infracciones se tornan explicables y por consiguiente se vuelve posible juzgarlas induciéndolas de las circunstancias. Desaparecen las formas mágicas de la efectividad y de la pugna contra el mal. Ya no se puede suponer abiertamente que una conducta está inspirada por espíritus malignos, la cual es de alguna u otra forma condenable en sí misma o que pertenece al lado oscuro del mundo, como los demonios o las brujas. Se puede (y debe) preguntar por los motivos de la conducta, lo cual debilita la condena mediante consideraciones adicionales (Luhmann, 2007, p. 311-312).

O sistema social conta com a moral como uma segurança contra processos de desdiferenciação. “Se trata de la posibilidad de una existencia moral (= social) y no todavía – como en el siglo XVIII tardío – de una fundamentación de los juicios específicamente morales” (Luhmann, 2007, p. 822). Essa constatação implica o reconhecimento de que a moral opera essencialmente

³ A esse respeito, ainda que com critérios teóricos e metodológicos diversos, é de ser mencionada a igual autonomização entre direito e moral realizada por Habermas. Para o herdeiro intelectual da Escola de Frankfurt, a relação entre direito e moral não aponta para uma neutralidade da moral em relação ao direito, mas evidencia um trânsito de elementos morais via processo legislativo para o interior do direito. A relação de complementariedade entre direito e moral aponta para a co-originariedade entre tais âmbitos normativos, isto é, preceitos morais ingressam na ordem jurídica no momento da promulgação de determinada lei. O legislador internaliza preceitos morais quando os considera para a proposição de determinado comando jurídico-normativo. Isso significa que os preceitos morais ingressam no direito, porém, no momento em que passam a integrar a norma jurídica, não se pode mais falar em moral (tampouco em fundamento moral), mas tão somente em direito (Habermas, 2003, p. 144).

⁴ A ideia de ressonância é desenvolvida por Luhmann em discussões sobre a relação entre sistema e ambiente na comunicação ecológica (Luhmann, 1989, p. 15-16).

⁵ Inclusive, a moral permanece disponível no plano das interações entre presentes, bem como é potencializada pelo espaço promovido pelos meios de comunicação. Nesse passo, a televisão atualiza enormemente a comunicação moral.

como um elemento social. Apenas se pode falar em moral enquanto uma forma específica de comunicação capaz de permear toda a sociedade.

Ao concentrar sua atenção nas patologias sociais, a moral não se confunde com um pretensão fundamento para o direito, para a política ou para a sociedade *latu sensu*, mas, antes, afirma-se como uma forma comunicativa capaz de observar corrupções sistêmicas (jurídicas, políticas, econômicas, etc.) em um primeiro momento e, com isso, reconstruir moralmente respostas (morais) para, em um segundo momento, tornar-se capaz de estabelecer diálogos com outros discursos sociais. A moral, pois, adapta-se à policontextualidade que caracteriza a sociedade funcionalmente diferenciada, disponibilizando seu código (critérios morais, bom/mau) para outras operações sociais (Luhmann, 2007, p. 826).

Exemplificativamente, problemas de corrupção de códigos sistêmicos tornam-se problemas morais. Isso pode ser observado em casos de sobreposição do sistema econômico ao direito nos casos de vendas de sentenças. Ainda, da religião sobre a política, nos casos em que preceitos religiosos orientem decisões administrativo-estatais, e assim por diante. Pode-se dizer, portanto, que a moral atua como uma alternativa para a observação de problemas sociais que não se mostram passíveis de solução pela operacionalidade dos sistemas funcionais – seja em razão da corrupção sistêmica, seja em razão de sua baixa complexidade estrutural (Luhmann, 2007, p. 316).

A moralidade, em Luhmann (1998, p. 140), deve ser observada como uma comunicação codificada mediante o esquema bom/mau, sendo, por meio deste, possibilitada a delimitação de critérios subjetivos de bondade e maldade. Tal diferença é aplicável quando determinado comportamento, identificado com tal comunicação, depende de validação para a atribuição ou não da diferença estima/desprezo. Igualmente, o conceito de moralidade não se relaciona com casos normais, mas com casos socialmente patológicos. Por isso, a normalidade exclui-se do debate moral, não se amoldando a casos de especial estima decorrente de feitos notáveis.

Para além do reconhecimento kelseniano quanto à existência de vários sistemas morais autônomos, a observação luhmanniana reconhece na moral uma forma comunicativa capaz de assegurar a continuidade dos processos de diferenciação funcional, bem como, com base em seu código (bom/mau), de realizar observações difusas diante do multiculturalismo (ou policontextualidade) que caracteriza a sociedade contemporânea.

O deslocamento da moral do *status de fundamento* para o de *observadora* permite que as patologias

sociais sejam observadas moralmente conforme determinados programas morais específicos. Essa programação, por sua vez, dependerá, em última análise, de elementos culturais para sua caracterização. Nesse sentido, a cultura se sobrepõe ao social, vinculando a produção comunicativa à observância de elementos culturais (Marcondes Filho, 2004, p. 426). Nesse contexto, muito embora a moral, na ótica luhmanniana, não opere como elemento fundamental do direito, ela assume uma forma comunicativa universal ao especificar-se como unidade mediante a consideração da diferença entre apreço/desprezo (Luhmann, 2007, p. 310).

A universalidade comunicativa dessa distinção permite que a comunicação moral se amolde aos mais diversos sistemas sociais, observando, desde uma perspectiva de um observador de segunda ordem, determinados problemas de corrupção de códigos de outros observadores. É possível observar moralmente observações jurídicas, bem como observar juridicamente observações morais. Ainda, já ultrapassando os limites metodológicos luhmannianos, é possível observar culturalmente outros discursos culturais. É precisamente essa capacidade de observação que conduz à possibilidade de permanentes reconstruções entre os diversos discursos sociais.

Evidentemente a universalização do código moral não pressupõe a existência material de uma única moralidade possível para toda a sociedade. Não se fala na propagação de um discurso moral totalitário, mas sim de uma *forma comunicativa* identificada formal e universalmente como *moral*. A comunicação moral, por sua vez, dependerá do desenvolvimento de determinados programas, conforme já mencionado, sendo tais programas os critérios que permitirão distinções entre elementos morais de culturas diversas.

A moral, então, afirma-se ao mesmo tempo como universal e particular. *Universal em sentido formal*, pois é caracterizada como uma comunicação comum a todos os povos do globo terrestre. *Particular em sentido material*, pois afirma a possibilidade de observações capazes de considerar a imensa pluralidade de discursos sociais e de culturas existentes mediante programações específicas. Ao se observar a realidade como multicultural, a própria noção de moralidade torna-se observável desde uma perspectiva da unidade da multiplicidade, ou seja, as particularidades locais são reconstruídas em um âmbito comunicativo identificado mediante uma codificação específica.

Nesse sentido, “la moral misma no dispone de un tercer valor y por eso permite fluctuaciones importantes en el ámbito temático de las moralizaciones”

(Luhmann, 2007, p. 311), razão pela qual, a partir de tais flutuações, as infrações hábeis à caracterização de circunstâncias moralmente condenáveis tornam-se explicáveis mediante determinadas variações comunicativas delimitadas a partir de acoplamentos entre a comunicação moral e outras distinções – como o direito. Isso significa que aquilo que é moralmente condenável sob determinado aspecto pode ser moralmente irrelevante sob outro ponto de observação.

É por isso que, ao afirmar-se como *particular* e *universal*, a comunicação moral apresenta-se, também, sob a forma *absoluta/relativa*. O absolutismo moral – quando se observa o fenômeno do multiculturalismo – é demonstrado pelo reconhecimento de que, comunicativamente, a moral opera da mesma maneira em toda a sociedade mundial, ou seja, como um discurso que observa a realidade com base na distinção bom/mau e, com isso, estabelece critérios de apreço/desprezo pelos indivíduos.

Já o entendimento quanto ao relativismo é afirmado pelo reconhecimento de que a programação moral se desenvolve com base em determinados critérios culturais, amoldando-se, com isso, à pluralidade de discursos que coabitam na sociedade. Dito de outro modo, culturas diversas possuem programas morais diversos. Há de ser mencionada, contudo, uma diferença fundamental entre o relativismo antropológico acertadamente denunciado por Barretto (2010, p. 239) e o relativismo observado desde o ponto de vista da programação da comunicação moral.

Ao partir da negação do etnocentrismo (Shirley, 1987, p. 5), a antropologia reconhece a grande diversidade cultural, todavia, cria um novo problema baseado justamente no reconhecimento isolado do relativismo moral de origem antropológica. Isso implica um problema de ordem prática, ou seja, ao reconhecer a existência de vários sistemas morais, a antropologia isola tais discursos, enclausurando programas morais sob o discurso do respeito à diversidade cultural.

Exemplificativamente, a mutilação genital feminina em alguns países da África e do Sul da Ásia, a lapidação de mulheres acusadas de adultério em determinados Estados de tradição muçulmana, a prática de tapocrifação de crianças recém-nascidas pelos índios da tribo Saruahá no estado do Amazonas, entre outras práticas culturais, encontram abrigo no conceito de relativismo moral de cunho antropológico, o que é albergado pelo argumento (antropológico) da negação do etnocentrismo.

Evidentemente, ao se identificar a relatividade moral quanto aos seus programas – e, portanto, em

nada coincidindo com o relativismo antropológico – não se afirma a defesa de tais práticas com base em uma moralidade absoluta fundada na diferença cultural, ao contrário, observa-se a moral como uma comunicação social e, por isso, capaz de influenciar e ser influenciada pela dinâmica social e cultural.

Ao descrever-se como multicultural, a sociedade apresenta-se na forma identificada pela distinção igualdade/diferença, pautando suas observações sob a diferença *Alter/Ego*. O reconhecimento dessa diferença conduz à possibilidade de que a própria moral cultural seja reconstruída conforme determinados critérios. A questão que se coloca, a partir dessa distinção, diz respeito à problemática da dupla contingência, a seguir analisada.

Sobre a dupla contingência

Ao autodescrever-se como funcionalmente diferenciada, a sociedade contemporânea assume a evidente necessidade do autodesenvolvimento de complexidade. Ao caracterizar-se como o sistema social que engloba todas as comunicações (Luhmann, 2010, p. 116-115), a sociedade produz um excedente de possibilidades para essa mesma comunicação. Logo, a própria comunicação é condição para a existência de comunicações posteriores (Luhmann, 2007, p. 48). O sucesso das comunicações, contudo, pressupõe que sempre existem mais possibilidades do que aquelas que se podem realizar em um dado momento.

Tal excesso de possibilidades se amolda ao conceito de complexidade, sendo que o excesso de alternativas constrange essa mesma sociedade à formação de sistemas funcionais de modo a assegurar o tratamento dessa complexidade. Luhmann (2007, p. 101) afirma que um sistema complexo é aquele que não se mostra totalmente ordenado nem totalmente desordenado. Isso evidencia que os sistemas sociais funcionam, paradoxalmente, com base na unidade da diferença entre ordem/desordem, estabilidade/instabilidade, ou, ainda, com base na distinção complexidade organizada/complexidade desorganizada.

A noção de complexidade aponta para o reconhecimento de que existe uma grande quantidade de possibilidades, sendo que essas alternativas não são realizáveis ao mesmo tempo. Coexistem inúmeras alternativas concorrentes, pois, ao se decidir algo, as demais alternativas ainda permanecem como escolhas possíveis. Ao se indicar algo, necessariamente outras possibilidades serão excluídas da decisão, ainda que permaneçam como alternativas. A complexidade é caracterizada justamente como esse excesso de possibilidades

socialmente produzido, razão pela qual se torna possível observar a sociedade como *unitas multiplex*.

Todo esse excedente de possibilidades passa a requerer operações para a viabilização de seu enfrentamento, com a conseqüente construção da realidade social pela seleção de alternativas entre as várias possíveis. A realidade social, desse modo, relaciona-se permanentemente com processos decisórios, sendo que tais processos são viabilizados no âmbito sistêmico-organizacional. Em outras palavras, a sociedade exige mecanismos capazes de assimilar a hipercomplexidade ambiental mediante a complexificação de mecanismos capazes de decidir (Rocha, 2008, p. 169-170).

É nessa realidade que se afirma a existência de sistemas sociais. Os sistemas atuam como mediadores “entre a extrema complexidade do mundo e a pequena capacidade do homem em assimilar as múltiplas formas de vivência” (Neves, 1997, p. 12), complexificando-se internamente para reduzir a complexidade do entorno, demonstrando, com isso, sua maior ou menor capacidade racional, o que é evidenciado de acordo com suas possibilidades comunicativas de controlar seus ambientes por meio do controle de si próprios (Rocha, 1994, p. 12). Por isso, quando se fala em complexidade e sistema, observa-se o sistema como complexidade organizada.

Diante desta enorme complexidade comunicativamente autoproduzida, a sociedade contemporânea desenvolve mecanismos capazes de transformar essa complexidade desorganizada em complexidade organizada, ou seja, em produtos específicos da comunicação cujo sentido passa a ser possibilitado pela atuação de racionalidades sistêmicas específicas. Logo, desenvolvem-se sistemas sociais capazes de abarcar a complexidade social, estabilizando essa complexidade internamente. Paradoxalmente, essa estabilização sistêmica da complexidade social acaba por gerar complexidade funcionalmente produzida, sendo que, quanto maior a complexidade intrassistêmica, maior a capacidade de controle do próprio entorno.

A ideia de contingência implica o reconhecimento de que determinada decisão possa gerar resultados diferentes daqueles esperados. Algo é contingente quando é observado como seleção em uma esfera ampla de possibilidades que permanecem como possibilidades (Corsi et al., 1996, p. 90). Em outras palavras, o problema central da sociedade contemporânea gravita precisamente em torno da imensa complexidade do mundo, ou seja, “a totalidade das possibilidades de experiências ou ações, cuja ativação permita o estabelecimento de uma relação de sentido”, bem como da contingência, entendida como “o fato de que as possibilidades apontadas

para as demais experiências poderiam ser diferentes das esperadas” frente à tomada de decisões (Luhmann e Di Giorgi, 1993, p. 12).

A dupla contingência afirma-se quando determinado observador observa as decisões de outros observadores igualmente como contingentes. Essa noção é caracterizada pela constatação de que “para cada *Ego*, *Alter* es un *Ego*, imprevisible y capaz de variar” (Corsi et al., 1996, p. 90). Por dupla contingência entende-se a existência de observadores autônomos, cada qual com suas exigências, necessidades e possibilidades, bem como determinadas disposições dirigidas a valores comuns, o que permite o desenvolvimento de formas de equalização de conflitos com base em elementos culturais. Para Marcondes Filho,

[...] a dupla contingência ou ‘dupla dependência’ refere-se ao fato de haver um *Ego* e um *Alter* que se encontram, um diante do outro, cada um com suas necessidades e possibilidades, e haver, diante, um conflito, uma disposição dirigida a valores comuns, o que vai permitir a instauração do contrato. É o componente *cultura* que está acima do *social* e faz com que os sistemas sociais só sejam possíveis se se orientarem por ela (Marcondes Filho, 2004, p. 426).

Essa disposição dirigida a valores comuns, por sua vez, se caracteriza mediante complexos processos de concessões e limitações recíprocas. *Ego* constrói sua visão de mundo com base nas expectativas sobre o comportamento de *Alter*. A realidade, desse modo, é gerada com base em suposições de aceitação que produzem os critérios identificados como a realidade.

Por isso, o reconhecimento e absorção de perspectivas do outro como minhas apenas é possível no momento em que se reconhece que *Alter* igualmente se caracteriza como *Alter Ego*. A partir disso, torna-se forçoso o reconhecimento de que o Outro possui igual capacidade de variação comportamental. *Alter* pode variar seu comportamento, assim como *Ego*. Daí resulta o reconhecimento de que a contingência – própria do excesso de possibilidades (complexidade) da sociedade – é potencializada quando *Alter* é observado como *Alter Ego*. A absorção da diferença é, em si mesma, extremamente contingente, eis que dotada de evidente inconfiabilidade. Isso é explicado por Luhmann quando afirma que

Reconhecer e absorver as perspectivas de um outro como minhas próprias só é possível se reconheço o outro como um outro eu [...]. Com isso, porém, tenho que conceder que o outro possui igualmente a liberdade de variar seu comportamento, da mesma forma que eu. Também para ele o mundo é complexo e con-

tingente. Ele pode errar, enganar-se, enganar-me. Sua intenção pode significar minha decepção (Luhmann, 1983, p. 47).

O discurso multicultural identifica-se, portanto, com essa questão. Muito embora a tese luhmanniana se caracterize como uma teoria sociológica – e não antropológica – tais observações podem ser incondicionalmente utilizadas em relação à temática do multiculturalismo. Ao romper com determinados obstáculos epistemológicos – humanismo metodológico, delimitações territoriais e a distinção sujeito/objeto – Luhmann (1997, p. 76-77) entende que determinadas questões devem ser observadas não como problemas *entre* sociedades, mas como problemas *na* sociedade.

Na trilha da teoria luhmanniana, Jean Clam (2006, p. 75) observa que a dupla contingência “trata-se de um momento estruturador, generativo, da comunicação como tal”. Isso decorre do fato de que “as intenções de sentido e de informação vivenciadas por *Ego* e endereçadas a *Alter* são sempre medidas pela capacidade que *Alter* tem de acolhê-las, entendê-las e reagir a elas” de acordo com sua própria estrutura.

A sociologia luhmanniana, portanto, reconhece que tudo o que ocorre, ocorre na sociedade (Luhmann e Di Giorgi, 1993, p. 42-43). Esse reconhecimento pressupõe que as diferenças sociais – e aqui se adentra no segundo questionamento proposto na introdução do presente texto – devem ser equalizadas justamente com base na produção de diferença. Dito de outro modo, nada na sociedade é igual. Tudo na sociedade é dotado de diferença. Por isso, longe de qualquer busca por consenso, a sociedade contemporânea é caracterizada pela produção do *diferente*. É justamente em razão da diferença que as diferenças podem ser equalizadas.

Tal noção é de fundamental importância quando se busca observar a diferença, eis que, ao observar-se *Alter*, inegavelmente se constroem mundos de sentido com base em uma dupla estrutura de expectativas, de modo que, em última análise, é produzida uma diferença capaz de estruturar as próprias operações de *Ego*. Em outras palavras, afirma-se a problemática da alteridade.

“Ego e Alter” ou “Ego como Alter Ego”? Observações sobre um discurso multicultural da alteridade

Como observado nos itens precedentes, a moral não pode servir de fundamento para o direito, eis que o sistema jurídico se desenvolve com base em elementos próprios e em razão desses mesmos elementos (Teubner,

1989, p. 2), sendo que a comunicação moral não exerce qualquer comando direto sobre o sistema jurídico. Por outro lado, a noção de multiculturalismo pressupõe o desenvolvimento de respostas para a questão da convivência entre discursos culturais autônomos e problemas de violações de direitos humanos – conforme exemplos mencionados.

O problema, entretanto, é mais grave. Em uma realidade multicultural, a sobreposição de elementos culturais com base em uma suposta moralidade universal implica a negação da continuidade da autopoiése da sociedade. Ou seja, a autorreprodução sistêmica é prejudicada – ou negada – quando se impõe a primazia de uma cultura sobre outra. Nesses casos, mediante processos de desdiferenciação, há a negação da formação identitária de *Alter* como consequência da negação da diferença por parte de *Ego*.

Todavia, determinadas diferenças se caracterizam sob uma forma problemática que deriva da contrariedade quanto ao conjunto de preceitos identificados sob a moralidade dos *direitos humanos*. Ainda que a problemática dos direitos humanos, no que tange à sua efetivação, permaneça agrilhoadada, em muito, à ideia de Estado territorial, é inegável a existência de uma semântica global desses direitos, razão pela qual se torna possível observar tais violações desde a perspectiva da alteridade.

É justamente a reconstrução sistêmica do discurso dos direitos humanos que evidencia a capacidade (autopoiética) da sociedade em gerar ressonâncias dentro de outros sistemas sociais. Trata-se de um problema de autopoiése. Ora, a própria tradição é um dado dinâmico, logo, observar *Alter* como *Alter Ego* torna-se condição para uma reconstrução profícua no âmbito de um diálogo multicultural.

Ao mesmo tempo em que a comunicação promove os choques entre racionalidades culturais – e jurídicas – diversas, essa própria racionalidade mundial permite observar a realidade desde uma perspectiva de alteridade. Fala-se, pois, em alteridade no sentido de uma permanente possibilidade de trocas comunicativas, observando-se o outro como constituinte do próprio observador. As operações de *Ego* são efetuadas, portanto, considerando a necessidade de operações comunicativas subsequentes à compreensão de *Alter*. Por sua vez, as operações de *Alter* pressupõem a resposta às operações de *Ego* que, assim, torna-se capaz de medir o êxito de suas comunicações (Clam, 2006, p. 76).

Dito de outro modo, a negação da possibilidade de diálogo entre ordens sociais diversas contrariaria o próprio discurso dos direitos humanos. Para além do relativismo cultural de origem antropológica, contudo, a

moralidade dos direitos humanos deve servir como um discurso que permita a delimitação de critérios de abertura para o diálogo, de modo a permitir o aprendizado recíproco entre ordens diversas. Tal constatação de modo algum implica a defesa isolada de práticas tendentes a violações de direitos humanos, mas, sim, reafirma que a própria cultura é dotada de extrema dinamicidade, sendo que, com isso, as colisões entre racionalidades diversas devem ser observadas mediante a ótica da alteridade.

Ademais, a própria comunicação moral, ao exercer sua função de *alarme*, bem como ao ser observada juridicamente, contribui para a construção da possibilidade de diálogo ou, na expressão de Marcelo Neves (2009, p. XXV), de pontes de transição entre discursos sociais. A partir disso, emerge a possibilidade do estabelecimento de novas respostas sociais e juridicamente relevantes, eis que a abertura aos influxos gerados a partir de outros discursos sociais permitiria, por intermédio do fechamento operativo do observador, delimitar critérios de abertura, propiciando um campo próprio de diálogo e reconhecimento recíprocos e, com isso, estabilizando conflitos de forma criativa e coevolutiva.

A ideia de um diálogo cultural – com base em discursos jurídicos e morais – depende, além de processos de auto-observação, de processos de observação de segunda ordem. Em outras palavras, uma construção voltada à alteridade apenas é possível quando se reconhece que *o observador não pode ver que não vê o que não pode ver* (Luhmann, 1998, p. 63). Embora aparentemente redundante, o reconhecimento de um ponto cego na observação do observador permite que discursos sociais observem o paradoxo da observação constituinte de outras racionalidades sistêmicas (Neves, 2009, p. 297-299).

Isso significa que a realidade não é acessível em sua totalidade. Muito embora os sistemas sociais se auto-observem, eles não são capazes de observar a própria condição de sua observação. A distinção fundamental dos discursos sociais permanece inobservada pelo observador que por ela é constituído. Todo esse exercício teórico demonstra que o ponto cego apenas é acessível por meio de observações de segunda ordem, a partir da qual, desde uma perspectiva de alteridade, se estabelece a possibilidade de um contínuo e profícuo aprendizado recíproco entre discursos jurídicos concorrentes.

Esse contínuo aprendizado representa, por fim, liberdade. Um direito livre é somente aquele que busca a liberdade mediante sua disponibilidade para com o *outro*, assegurando, dessa maneira, a *autonomia* individual.

A realidade de *Alter*, portanto, é constituinte de *Ego*, não havendo como realizar uma radical cisão entre observador e observado. Desse modo, uma alternativa para a problemática questão do multiculturalismo pode ser pensada justamente a partir da ideia de inter-relações e aprendizados recíprocos, assegurando-se não uma diferença fundada na oposição entre *Alter* e *Ego*, mas, ao contrário, no reconhecimento de *Alter* como *Alter Ego*.

Considerações finais

O discurso multicultural não é um dado novo. A multiplicidade de culturas, comportamentos e crenças caracteriza toda a existência humana. Contudo, o elemento de novidade reside precisamente na forma como a sociedade se torna capaz de observar o multiculturalismo. A existência de múltiplas culturas torna-se observável desde uma perspectiva comunicativa, na qual a sociedade reaciona diante de determinados problemas que passam a ser reconhecidos a partir do exercício de determinadas práticas culturais e sua consequente difusão pelos meios de comunicação.

Nesse contexto, o duplo questionamento proposto na introdução do presente texto pode ser enfrentado mediante a teoria dos sistemas sociais de Niklas Luhmann. Ao deslocar-se da qualidade de fundamento para a de observadora concorrente, a comunicação moral permite que se realoque a diferença no âmbito da diferença. Ao atuar como um elemento que se concentra nas patologias sociais, a moral identifica determinados problemas mediante seu código (bom/mau), bem como oferece sua distinção fundamental para novas construções por parte de outros sistemas funcionais.

A sociedade contemporânea não comporta qualquer discurso materialmente totalizante, razão pela qual o grande problema que o multiculturalismo passa a enfrentar não mais é a busca por uma moral universalmente válida, mas, efetivamente, a necessidade de equalização das diferenças no âmbito de uma sociedade complexa e extremamente contingente. A possibilidade dessa equalização passa a depender de uma contínua ciranda comunicativa, na qual há necessariamente a participação dos polos que caracterizam a diferença. O direito, nesse contexto, torna-se capaz de utilizar a comunicação moral como elemento para suas próprias operações, situação em que as patologias sociais moralmente denunciadas adquirem a forma jurídica quando observadas pelo sistema do direito.

O reconhecimento de que, em qualquer trânsito comunicativo, há a presença de *Ego* e *Alter* conduz à observação da dupla contingência como elemento estru-

tural básico em qualquer relação intercomunicativa. A dupla contingência espelha o fato de que a contingência simples – originária do comportamento de *Ego* – é duplicada quando são projetadas em *Alter* determinadas expectativas comportamentais. A expectativa de 'A' passa a depender da expectativa de 'B', potencializando a contingência nas relações intersistêmicas.

Diante desse fato, uma tentativa de equalização de conflitos entre programas morais diversos, bem como entre racionalidades jurídicas colidentes depende, em última análise, de uma contínua troca comunicativa entre culturas e discursos divergentes. Essa possibilidade de aprendizado recíproco pressupõe um diálogo construtivo entre dois observadores distintos. Há, pois, além da aceitação da diferença, a aceitação da produção da diferença. A sociedade contemporânea pressupõe a contínua produção do *diferente*. Uma reconstrução multicultural amparada na alteridade possibilita que os discursos colidentes sejam reconstruídos com base em um processo coevolutivo.

Antes da desdiferenciação, da falta de autopoiese e, portanto, da negação do outro, esse diálogo permite a continuidade das operações sociais, a evolução recíproca e a afirmação identitária de *Ego* e de *Alter*. Ao contrário da negação de *Alter* e, conseqüentemente, da própria negação de *Ego*, esse aprendizado recíproco pressupõe inclusão, pressupõe a garantia de integridade individual diante da expansão da sociedade e, em última análise, pressupõe liberdade porque assegura a autonomia.

Referências

- BARRETTO, V. de P. 2010. Multiculturalismo e direitos humanos: um conflito insolúvel? In: V. de P. BARRETTO, *O fetiche dos direitos humanos e outros temas*. Rio de Janeiro, Lumen Juris, p. 235-261.
- CLAM, J. 2006. *Questões fundamentais de uma teoria da sociedade: contingência, paradoxo, só efetuação*. São Leopoldo, Editora Unisinos, 322 p.

- CORSI, G.; ESPOSITO, E.; BARALDI, C. 1996. *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*. Barcelona, Anthropos, 258 p.
- HABERMAS, J. 2003. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, vol. I, 354 p.
- LUHMANN, N. 1990. A posição dos tribunais no sistema jurídico. *Ajuris*, 17(49):149-168.
- LUHMANN, N. 1998. ¿Cómo se pueden observar estructuras latentes? In: P. WATZLAWICK; P. KRIEG, *El ojo del observador: contribuciones al constructivismo*. Barcelona, Gedisa, p. 63-72.
- LUHMANN, N. 1989. *Ecological communication*. Chicago, The University of Chicago Press, 190 p.
- LUHMANN, N. 2005. *El derecho de la sociedad*. 2ª ed., Ciudad de México, Herder/Universidad Iberoamericana, 676 p.
- LUHMANN, N. 2007. *La sociedad de la sociedad*. Ciudad de México, Universidad Iberoamericana/Herder Editorial, 954 p.
- LUHMANN, N. 1997. O conceito de sociedade. In: C.E.B. NEVES; E.M.B. SAMIOS (org.), *Niklas Luhmann: A nova teoria dos sistemas*. Porto Alegre, Editora da Universidade/Goethe-Institut, p. 75-91.
- LUHMANN, N. 2010. *Organización y decisión*. México, Herder Editorial/Universidad Iberoamericana, 549 p.
- LUHMANN, N. 1983. *Sociologia do direito*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, vol. I, 252 p.
- LUHMANN, N.; DE GIORGI, R. 1993. *Teoría de la Sociedad*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara/ Universidad Iberoamericana/Iteso, 444 p.
- MARCONDES FILHO, C. 2004. *O escavador de silêncios: formas de construir e de desconstruir sentidos na comunicação: nova teoria da comunicação II*. São Paulo, Paulus, 576 p.
- NEVES, C.E.B. 1997. Niklas Luhmann e sua obra. In: C.E.B. NEVES; E.M.B. SAMIOS (org.), *Niklas Luhmann: A nova teoria dos sistemas*. Porto Alegre, Editora da Universidade/Goethe-Institut, p. 9-17.
- NEVES, M. 2009. *Transconstitucionalismo*. São Paulo, Martins Fontes, 358 p.
- ROCHA, L.S. 1994. Direito, complexidade e risco. *Sequência*, 28:1-14.
- ROCHA, L.S. 2008. Observações sobre autopoiese, normativismo e pluralismo jurídico. In: L.L. STRECK; J.L.B. de MORAIS, *Constituição, sistemas sociais e hermenêutica*. São Leopoldo, Editora Unisinos, n. 4, p. 169-170.
- SHIRLEY, R.W. 1987. *Antropologia jurídica*. São Paulo, Saraiva, 97 p.
- TEUBNER, G. 1989. *O direito como sistema autopoietico*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 357 p.

Submetido: 15/09/2015

Aceito: 06/05/2016