

### 3 Lutas por reconhecimento nas sociedades pós-convencionais

Conforme visto, as democracias constitucionais contemporâneas são marcadas pela heterogeneidade e pela diferença, pelo convívio inevitável com o diferente, o que impede a formação de uma identidade única, homoganeamente constituída, nas sociedades democráticas. Se, outrora, o consenso democrático podia ser alcançado com base no compartilhamento de valores entre cidadãos de determinada comunidade política, hoje em dia, este mesmo consenso deve ser buscado em meio ao antagonismo de crenças, valores, tradições culturais, visões de mundo, concepções de vida boa, enfim, em meio ao pluralismo que constitui as sociedades pós-convencionais e enseja o conflito e o desacordo nas mesmas.

Tais características das sociedades contemporâneas, como se sabe, é efeito direto do processo de globalização típico dos tempos hodiernos que acelera o contato entre as mais distintas e, não raro, antagônicas culturas, flexibilizando as fronteiras inter-estatais e pluralizando os horizontes interpretativos de valor. A integração social provocada pela globalização, que impõe o convívio com o estranho, avança na mesma intensidade que “a desintegração sócio-cultural, o ressurgimento de diversos separatismos e o terrorismo internacional”<sup>86</sup>, que marcam a intolerância com o mesmo estranho com o qual se é obrigado a conviver.

Paradoxalmente constituída, portanto, a dinâmica social que surge desse processo globalizatório se caracteriza pelo confronto entre a pressão homogeneizante da globalização, nos níveis social, cultural e econômico, e “a resistência (...) a subversão, o protesto e a resignificação por parte dos interessados em proteger a autonomia de seus modos de vida e sistemas de valores”.<sup>87</sup> Com efeito, uma das conseqüências diretas do processo globalizatório é justamente a politização de um número cada vez mais diferenciado de identidades, sejam elas culturais, nacionais, étnicas, raciais ou de gênero, dentre outras, que lutam pelo reconhecimento da diferença de seus modos de vida ou de

---

<sup>86</sup> Tradução livre. Cf. o original em BENHABIB, Seyla. *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Tradução de Alejandra Vassallo. 1a. edição. Buenos Aires: Katz, 2006, p. 8.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

seus sistemas de valor nas esferas públicas de Estados democraticamente constituídos.

Conforme assinala Seyla Benhabib, “nossa condição atual está marcada pelo surgimento de novas formas de política identitária em todo o mundo”.<sup>88</sup> Decerto, como consequência deste cenário político que vem se formando desde os últimos vinte anos, a luta pelo reconhecimento das distintas identidades tem se constituído no eixo central das disputas políticas contemporâneas que se desenrolam nas esferas públicas das democracias constitucionais ocidentais durante o processo político democrático de formação da opinião e da vontade.

O tema do reconhecimento, neste contexto, passa a assumir um papel de destaque para conceitualizar os debates atuais sobre identidade e diferença, convertendo-se na palavra-chave de nosso tempo.<sup>89</sup> Com efeito, conforme assinalam Axel Honneth e Nancy Fraser, “a venerável categoria da filosofia hegeliana” tem sido utilizada com bastante frequência pelos filósofos morais que compreendem que “uma categoria que condiciona a autonomia dos sujeitos no plano intersubjetivo” é capaz de abrigar os interesses morais de muitos dos conflitos contemporâneos, revelando as bases normativas das atuais reivindicações políticas.<sup>90</sup>

Entretanto, em que pese a unanimidade entre os teóricos e filósofos políticos acerca da indiscutível importância do reconhecimento para a conformação dos movimentos sociais contemporâneos, no que diz respeito ao

---

<sup>88</sup> BENHABIB, Seyla, op. cit., p. 07.

<sup>89</sup> Axel Honneth observa que, não obstante a categoria do reconhecimento tenha alcançado o seu apogeu apenas no curso dos últimos vinte anos com a emergência de um número de debates políticos e de movimentos sociais que clamam por uma consideração maior à idéia do reconhecimento, o conceito sempre teve um papel essencial, de uma forma ou de outra, na filosofia prática. Assim, constata o filósofo alemão que na ética da Antiguidade Clássica prevalecia a convicção de que apenas a pessoa cujos modos de ação pudessem aproveitar uma estima social na *polis* era capaz de levar uma vida boa; a filosofia moral do Iluminismo escocês guiava-se pela idéia de que o reconhecimento público ou a desaprovação representava o mecanismo social através do qual o indivíduo é estimulado a adquirir virtudes desejáveis; e, por fim, o conceito de “respeito” kantiano assume a função de um princípio moral maior que incorpora o centro do imperativo categórico de tratar cada pessoa apenas como um fim em si mesmo. Em todos esses modelos, o reconhecimento estaria presente, ainda que não especificamente. Entretanto, o filósofo assume que, em nenhum deles, com a grande exceção do modelo hegeliano, o princípio do reconhecimento foi tido como a pedra angular da ética: sua importância sempre foi ofuscada em proveito de outras determinações conceituais consideradas mais fundamentais. Cf. HONNETH, Axel. Recognition and Moral Obligation. In: *Social Research*, vol. 64, no. 1, 1997, p. 16.

<sup>90</sup> Tradução livre. Cf. o original em FRASER, Nancy; HONNET, Axel. *Redistribución o reconocimiento? Un debate politico-filosófico*. Tradução de Pablo Manzano. Madrid: Ediciones Morata, 2006, p. 13.

fundamento de tais demandas as divergências são inúmeras. Seriam todas as lutas sociais contemporâneas lutas pelo reconhecimento de identidades menosprezadas e distorcidas? Ou teriam algum outro viés, tal como a redistribuição de riquezas e de bens sociais? As lutas por reconhecimento estariam fundamentadas sob o manto da justiça ou da identidade? Qual tradição da filosofia moral melhor explicaria as atuais lutas pelo reconhecimento, a kantiana ou a hegeliana? Como equacionar as demandas pelo reconhecimento da diferença de identidades culturais com os princípios universalistas de tradição revolucionária adotados pelas democracias liberais, que se pautam, em especial, na igualdade de tratamento? Qual o meio mais eficaz para a adoção de políticas identitárias pelos Estados de direito contemporâneos sem que os mesmos percam a sua legitimidade?

Levando em consideração toda essa problemática suscitada pelo atual contexto em que vivemos, o presente capítulo tem a pretensão de explorar o tema do reconhecimento, já introduzido no capítulo anterior, e das lutas pautadas por esta demanda, ampliando o debate teórico que o norteia. Para tanto, e dado que a pretensão do presente trabalho não é fazer uma genealogia do reconhecimento, explorando o tema desde o seu advento na filosofia política, serão adotados pontos de vista de alguns filósofos políticos contemporâneos considerados como os principais reformuladores originais de uma “teoria crítica do reconhecimento”, quais sejam, Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser<sup>91</sup>, estabelecendo seus pontos de interlocução e de desacordo em relação à teoria habermasiana.

Desta forma, iremos primeiro analisar a relação entre a categoria desenvolvida pelo jovem Hegel e o desenvolvimento das identidades pessoais, com ênfase para a forma como as identidades distorcidas e marginalizadas se constituem, em especial a identidade negra, para depois analisar as questões referentes à luta propriamente dita pelo reconhecimento destas identidades.

---

<sup>91</sup> Neste sentido, MATOS, Patrícia. O reconhecimento, entre a justiça e a identidade. In: *Lua Nova*, São Paulo, n. 63, 2004, p. 143. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n63/a06n63.pdf>>. Acesso em: 08 Fev 2008.

### 3.1

#### Identidade e reconhecimento: a construção dialógica da identidade moderna

Podemos definir identidade como o “conjunto de caracteres próprios e exclusivos de uma pessoa” ou como o “aspecto coletivo de um conjunto de características pelas quais algo é definitivamente reconhecível ou conhecido”.<sup>92</sup> Com efeito, a identidade de um indivíduo se constitui pela sua capacidade de se diferenciar dos demais em determinado contexto social. Segundo Habermas, a identidade de pessoas singulares se define pelo fato de elas poderem “dizer ‘Eu’ de si mesmas”<sup>93</sup>, e não Tu, nem Ele, nem Nós, singularizando-se dentro do contexto em que estão inseridas. A capacidade de dizer “Eu” de si mesmas significa, segundo o filósofo alemão, que essas pessoas singulares produzem e mantêm a sua própria identidade, sem que a construção da mesma seja uma mera atribuição ou imposição vinda de fora.

Essa autonomia na construção da própria identidade manifesta-se à medida que as pessoas singulares são confrontadas “com exigências que estão em contradição com expectativas surgidas ao mesmo tempo e igualmente legítimas ou também com as estruturas de expectativa experimentadas e assumidas no passado”.<sup>94</sup> Em outras palavras, a identidade do Eu se constitui de maneira autônoma na medida em que esse Eu é capaz de manter-se idêntico a si mesmo, inclusive nas mudanças profundas da estrutura da personalidade causadas pelas experiências que desenvolve ao longo de sua existência. É o que Habermas denomina de *identidade bem-sucedida do Eu*.

Para que essa identidade seja construída de maneira bem-sucedida, conformada de uma maneira autônoma e não distorcida, é necessário que os sinais de auto-identificação do indivíduo sejam reconhecidos intersubjetivamente, ou seja, que o ato de distinguir a si mesmo dos outros – que constitui a identidade de uma pessoa – seja reconhecido por esses mesmos outros.<sup>95</sup> Isso implica afirmar que a construção da identidade de um indivíduo, a sua própria geração interna, é

---

<sup>92</sup> FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 3ª. ed., 1999, p. 1071.

<sup>93</sup> HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983, p. 78.

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> HABERMAS, op. cit., pp. 78-79.

fenomenicamente dialógica, isto é, se constrói no diálogo com os outros na sociedade, necessitando de redes de reconhecimento intersubjetivo tanto para a sua construção quanto para a sua afirmação enquanto uma identidade autonomamente constituída.

Essa rede de reconhecimento intersubjetivo se estrutura através da linguagem. Somente nos transformamos naquilo que somos, somente construímos nossa identidade por intermédio da linguagem. Nas palavras do filósofo canadense Charles Taylor: “Nós nos tornamos agentes humanos plenos, capazes de compreender a nós mesmos e, portanto, de definir nossa identidade, através da aquisição de ricas linguagens humanas de expressão”.<sup>96</sup> A partir do momento em que apreendemos a linguagem e nos constituímos em seres capazes de agir e de falar, criando os universos simbólicos que estruturarão a nossa personalidade, passamos a nos identificar enquanto membros de determinada comunidade.

Na verdade, apenas nos identificamos como membros de determinada comunidade “quando somos capazes de ver nossos próprios sentimentos e ações com o mesmo olhar que os demais também veriam”,<sup>97</sup> ou seja, quando assumimos a perspectiva do “*outro generalizado*”. A figura do outro generalizado, conceito desenvolvido pelo pragmatista norte-americano George Herbert Mead e definido como “a comunidade organizada ou o grupo social que confere ao indivíduo a sua unidade de *self*”,<sup>98</sup> repercute na construção da identidade do indivíduo na medida em que representa as expectativas de comportamento, existentes no próprio ambiente social no qual o indivíduo está inserido, generalizadas normativamente e

---

<sup>96</sup> Tradução livre. Cf. o original em TAYLOR, Charles. *The Politics of Recognition*. In: GUTMAN, Amy (ed). *Multiculturalism: examining The Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 32.

<sup>97</sup> CITTADINO, Gisele. “Invisibilidade”, Estado de direito e Política de Reconhecimento, mimeo, p. 159.

<sup>98</sup> Tradução livre. Cf. o original em MEAD, George Herbert. *Mind, self & society. From the standpoint of a social behaviorist*. Editado e introduzido por Charles W. Morris, vol. 1, 19<sup>o</sup>. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1974, p. 154. Nesta sua famosa obra, Mead, partindo do estudo do processo evolutivo de aquisição e de domínio da linguagem pelos seres humanos, pretende explicar como se constitui o desenvolvimento pleno da identidade humana, na totalidade do *self*. Recorrendo às contribuições da filosofia analítica da linguagem e da teoria psicológica do comportamento, o autor rechaça o individualismo metodológico e o objetivismo que têm orientado as teorias do comportamento para, então, elaborar sua análise a partir de uma nova perspectiva, a qual: (1) em repúdio ao individualismo metodológico, analisa a conduta dos elementos a partir da totalidade social em que estão inseridos; e (2) em repúdio ao objetivismo, “leva em conta a experiência interna do indivíduo no conjunto do processo social, experiência essa objetivada nas expressões simbólicas”. Cf. HADDAD, Fernando. *Dialética positiva: de Mead a Habermas*. In: *Lua Nova*, São Paulo, n. 59, 2003, p. 95. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n59/a05n59.pdf>>. Acesso em: 08 Fev 2008.

que, de uma maneira ou de outra, migram para o interior da pessoa. Ou seja, as expectativas que os outros têm de nós mesmos acerca de quem somos, tomadas de forma generalizada pelo conjunto da sociedade, influenciam diretamente o diálogo que, internamente, desenvolvemos conosco e, a partir do qual, construímos nossa identidade. Confira as palavras do próprio autor, citado por Honneth:

‘Essa inserção da extensa atividade do respectivo todo social ou da sociedade organizada no domínio de experiências de cada indivíduo envolvido ou incluído nesse todo é a base ou o pressuposto decisivo para o desenvolvimento pleno da identidade do indivíduo: só na medida em que ele assume as atitudes do grupo social organizado ao qual ele pertence em relação às atividades sociais organizadas e baseadas na cooperação com que esse grupo se ocupa, ele pode desenvolver uma identidade completa e possuir a que ele desenvolveu’.<sup>99</sup>

Ao internalizar o outro generalizado, portanto, o indivíduo internaliza as expectativas de comportamento do grupo, passando a adotar a atitude do outro como se fosse a sua própria. Segundo Habermas, nesse processo de adotar a atitude do outro (nas palavras de Mead “*taking the attitude of the other*”) o indivíduo se reconhece em algo externo, “internalizando aquilo com o que se enfrenta como objeto. Dessa perspectiva, a relação de cada um consigo mesmo passa a ser vista como uma mera reprodução da relação entre participantes numa interação”.<sup>100</sup>

Na base deste raciocínio está a concepção intersubjetivista da autoconsciência humana, isto é, a compreensão segundo a qual “o sujeito só pode adquirir uma consciência de si mesmo na medida em que aprende a perceber sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa”<sup>101</sup>, o que representa, em outras palavras, o caráter dialógico da identidade humana. Haveria, portanto, segundo essa concepção, uma “precedência da percepção do outro sobre o desenvolvimento da autoconsciência”.<sup>102</sup>

Do exposto fica evidente a assertiva segundo a qual os processos de construção da identidade do indivíduo e do coletivo são co-originários, ocorrendo paralelamente, de tal forma que inexistente um momento pré-social em que o

---

<sup>99</sup> MEAD, George *apud* HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 136.

<sup>100</sup> HADDAD, Fernando, op. cit., p. 96.

<sup>101</sup> HONNETH, op. cit., p. 131.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

indivíduo se constitui, em que ele se individualiza. O indivíduo só se torna o que ele é, isto é, só forma a sua identidade, dentro do contexto social no qual está inserido. Segundo Habermas, a unidade simbólica da personalidade, que é produzida e mantida através da auto-identificação do Eu, se apóia no fato de ela estar inserida na própria realidade simbólica de um grupo, isto é, “na possibilidade de se localizar no mundo desse grupo”<sup>103</sup>, o que significa dizer que “a identidade é gerada pela *socialização*, ou seja, vai-se processando à medida em que o sujeito - apropriando-se dos universos simbólicos -, integra-se, antes de mais nada, num certo sistema social (...)”.<sup>104</sup>

Em outras palavras, as “ricas linguagens humanas de expressão” a que Taylor faz alusão e que nos permitem construir a nossa identidade são apreendidas por nós através das relações que desenvolvemos com os outros, em dado contexto social, especialmente com aqueles que são importantes para nós, os *outros significantes*.<sup>105</sup> Neste sentido, e em repúdio à compreensão monológica da constituição da identidade humana – que, segundo Taylor, tem informado a filosofia moderna – tanto Habermas quanto Taylor assumem que o contato com os outros significantes tem papel fundamental na construção de nossa identidade, na medida em que a concepção que as outras pessoas que nos são afetivamente próximas têm de nós mesmos é crucial para a construção da própria forma como nós nos definimos. Confira as palavras do filósofo canadense:

Nós definimos nossa identidade sempre em diálogo com, às vezes em luta contra, as coisas que os nossos outros significantes querem ver em nós. Mesmo após termos nos libertado de alguns destes outros – nossos pais, por exemplo – e que eles tenham desaparecido de nossas vidas, a conversa com eles continua dentro de nós enquanto nós vivermos.<sup>106</sup>

O que Taylor está dizendo é que, mesmo após o domínio da linguagem que fornece os meios de expressão através dos quais conseguimos dialogar com os outros na sociedade e construir, conseqüentemente, nossa identidade, continuamos

---

<sup>103</sup> HABERMAS, op. cit., p. 79.

<sup>104</sup> Ibid, p. 54.

<sup>105</sup> A expressão “outros significantes” ou, no original, *significant others* é outra figura com a qual Mead trabalha em *Mind, self and society*, referindo-se às pessoas que nos são afetivamente próximas e cujas visões de nós mesmos influenciam a formação de nossa própria identidade. A referência à expressão é feita por Charles Taylor. Cf. TAYLOR, op. cit, p. 26.

<sup>106</sup> Tradução livre. Cf. o original em TAYLOR, op. cit., p. 33.

a sofrer a influência, ainda que indireta, daqueles que, no início de nossas vidas, influenciaram a formação de nossa identidade. Com efeito, a linguagem não é algo que, uma vez apreendida e dominada por nós, possa ser utilizada independentemente dos outros, de maneira privada mediante reflexões solitárias. Isto demonstra a importância da figura do outro na construção de quem somos, ou seja, o caráter essencialmente dialógico da condição humana.

Daí decorre a íntima relação entre identidade e reconhecimento. Se construimos nossa identidade sempre em diálogo com os outros e se a forma como esses mesmos outros, em especial os outros significantes, nos vêm contribuir para a formação de nossa identidade, podemos afirmar, em conformidade com Taylor, que a auto-compreensão que cada pessoa tem de si mesma sobre quem ela é, sobre quais são as características fundamentais que a definem enquanto ser humano é moldada, ao menos em parte, pelo reconhecimento dos outros ou pela sua ausência.<sup>107</sup>

No mesmo sentido assevera Axel Honneth, para quem a premissa teórica de base hegeliana segundo a qual “a formação da identidade do sujeito deve estar vinculada de modo necessário à experiência do reconhecimento intersubjetivo”<sup>108</sup> requer outra consideração igualmente importante para a constituição da identidade pessoal: a de que esteja embutida, na relação de reconhecimento, uma reciprocidade tal que permita aos sujeitos na interação reconhecerem um ao outro como um determinado gênero de pessoa. Em suas próprias palavras:

(...) um indivíduo que não reconhece seu parceiro de interação como um determinado gênero de pessoa tampouco pode experienciar-se a si mesmo integral ou irrestritamente como um tal gênero de pessoa. Para a relação de reconhecimento, isso só pode significar que está embutida nela, de certo modo, uma pressão para a reciprocidade, que sem violência obriga os sujeitos que se deparam a reconhecerem também seu defrontante social de uma determinada maneira: se eu não reconheço meu parceiro de interação como um determinado gênero de pessoa, eu tampouco posso me ver reconhecido em suas reações como

<sup>107</sup> TAYLOR, op. cit., p. 25.

<sup>108</sup> HONNET, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 78. Hegel é a grande referência da teoria crítica do reconhecimento desenvolvida por Honneth. É a partir do seu conceito de uma “luta por reconhecimento” bem como da reconstrução sistemática das três formas de reconhecimento com as quais o filósofo de Jena trabalha que Honneth irá desenvolver a sua teoria do reconhecimento. Não obstante a importância do pensamento hegeliano para a construção de sua teoria, o filósofo alemão irá recorrer, também, à psicologia social de George H. Mead para conferir à sua teoria uma base empírica maior do que possui a teoria hegeliana, calcada em pressupostos naturalistas e metafísicos. Cf. HONNETH, op. cit., pp. 17, 23 e 125.

o mesmo gênero de pessoa, já que lhe foram negadas por mim justamente aquelas propriedades e capacidades nas quais eu quis me sentir confirmado por ele.<sup>109</sup>

Essa reciprocidade nas relações de reconhecimento entre membros de determinada comunidade lingüística é fundamental para que, ao assumir o olhar do outro, tal como Mead e Habermas nos falam, esse olhar não se constitua em um ato de invasão tampouco de violência, sob pena de se construírem identidades carentes de autonomia. Assim é que, retomando o conceito de identidade bem-sucedida de Habermas, podemos afirmar que somente através do reconhecimento recíproco dos sinais de auto-identificação pelos quais o Eu se singulariza é que ele se torna capaz de desenvolver uma consciência de si mesmo autônoma. É esta identidade, construída com base em um reconhecimento mútuo entre os parceiros da interação, que na proposta de Mead, comum a Habermas, Taylor e Honneth, se torna capaz de se constituir autonomamente pois é reconhecida na mesma medida em que reconhece as demais. O elo existente entre identidade e reconhecimento, portanto, é imprescindível para a conformação de identidades autônomas, isto é, identidades dotadas de uma consciência crítica, capazes de julgar a validade das normas, instituições bem como os papéis que lhe são impostos pela sociedade e por elas internalizados.<sup>110</sup>

Quando este elo é quebrado, isto é, quando a formação da identidade do Eu ocorre em meio à ausência de reconhecimento pelos outros ou em meio a um falso reconhecimento (“*misrecognition*”, segundo Taylor), o resultado é a conformação de identidades incapazes de exercer uma consciência crítica, motivo pelo qual se formam consciências de si mesmo subjugadas, inferiorizadas e marginalizadas. Constroem-se, neste plano, identidades que, uma vez associadas a “signos de inferioridade”, acabam internalizando os papéis subalternos a elas impostos, sem qualquer contestação. Isso se explica pelo fato de que é impossível conceber que determinada consciência seja capaz de um exercício crítico quando, nas relações que desenvolve com seus outros significantes, não tem a sua identidade reconhecida.<sup>111</sup>

---

<sup>109</sup> Ibid, p. 78.

<sup>110</sup> CITTADINO, Gisele. “Invisibilidade”, Estado de direito e Política de Reconhecimento, op. cit., p. 159.

<sup>111</sup> Ibid, p. 160.

O não-reconhecimento ou o falso reconhecimento, segundo Taylor, provoca danos, configurando-se em uma forma de opressão que aprisiona o Eu em uma forma de ser falsa, distorcida e diminuída. Mais do que isso, para Honneth, dado o “nexo indissolúvel existente entre a incolumidade e a integridade dos seres humanos e o assentimento por parte do outro”, as formas de desrespeito que caracterizam o reconhecimento recusado correspondem a uma lesão na própria integridade do indivíduo, lesão esta que fere a compreensão positiva que o indivíduo tem de si mesmo, tornando-se “capaz de desmoronar a identidade da pessoa inteira”.<sup>112</sup>

No que diz respeito à conformação da identidade racial, não foi outra a situação a que se viram submetidos, e ainda se vêem, indivíduos negros. Assim, seguindo os ensinamentos do filósofo canadense, podemos afirmar que a projeção, durante gerações, de uma imagem humilhante e degradante dos negros pela sociedade branca acabou se tornando o instrumento mais poderoso e eficaz de sua opressão, na medida em que contribuiu para que os negros internalizassem uma imagem depreciativa de si mesmos.<sup>113</sup>

Em outras palavras, a construção de uma identidade inferiorizada, diminuída e subalterna, fruto das reiteradas experiências de ausência ou de falso reconhecimento a que foram submetidos os negros ao longo da História, levou tais indivíduos a assumirem como dado incontestável a sua própria inaptidão, incapacidade ou até mesmo um certo não merecimento em usufruir os benefícios existentes na sociedade, repousando em si mesmos a culpa pelo seu inevitável fracasso. Reside justamente neste dado a eficácia e o poder do tipo de opressão que é dirigida a tais indivíduos, pois, em função de uma autopercepção solidamente construída e enraizada em nosso imaginário social como indivíduos inferiores, a tendência é que os negros continuem impossibilitados de usufruir as novas oportunidades que, porventura, apareçam na sociedade caso os obstáculos objetivos que os impediam de avançar na escala social desapareçam, permanecendo limitada e coibida a possibilidade de sua auto-realização como indivíduos plenos.<sup>114</sup>

---

<sup>112</sup> HONNETH, op. cit., pp. 213, 214.

<sup>113</sup> TAYLOR, op. cit., p. 26.

<sup>114</sup> TAYLOR, op. cit., p. 25.

Além disso, a conformação de uma identidade negra distorcida, atrelada a signos de inferioridade, enseja a própria inexistência social destes indivíduos. É o que o filósofo alemão Axel Honneth denomina de *invisibilidade*. Tomando o termo invisibilidade em um sentido figurado, metaforicamente construído, e reportando-se às formas pelas quais o dominante expressa a sua superioridade social através da não percepção intencional daqueles que são dominados, o filósofo alemão alerta para “uma forma especialmente sutil de humilhação racista (...): uma forma de ser invisível, de desaparecer, que evidentemente envolve não uma não-presença física mas uma não-existência em um sentido social”.<sup>115</sup> A invisibilidade social, portanto, construída pelo olhar interno que o dominante – no caso, a sociedade branca – dirige ao dominado – os negros – configura-se em uma “disposição interna que não permite que eles [os dominantes] vejam a verdadeira pessoa [do dominado]”<sup>116</sup>, isto é, que não o enxerguem como um indivíduo com uma identidade própria autonomamente constituída.

Essa invisibilidade, conforme dito, toma contornos intencionais, o que significa dizer que o olhar dirigido pelo dominante ao dominado traz consigo gestos e formas de comportamento que procuram deixar claro que a não percepção do dominado não ocorre de forma meramente acidental, mas sim de uma maneira intencional. Assim, o olhar que é dirigido aos negros pelos senhores brancos, nas sociedades escravocratas, é um olhar que “intencionalmente busca deixar claro aos negros, que estão fisicamente presentes, que eles (...) não são (...) visíveis”.<sup>117</sup> É um olhar, portanto, que não se baseia em uma relação de reconhecimento mútuo, constituindo-se em um olhar invasivo e violento que aprisiona tais indivíduos em uma forma de ser inferiorizada.

Existe, portanto, um olhar através (“*looking through*” nos termos de Honneth) direcionado a estas pessoas que representa a sua forma de ser invisível em dado contexto social. A referida expressão coloquial, que designa as formas intencionais de invisibilidade, representa uma forma especial de percepção: não apenas o sujeito afetado é considerado por outra pessoa como se não estivesse

---

<sup>115</sup> HONNET, Axel. Invisibility: on the epistemology of “Recognition”. In: *The Aristotelian Society*, supplementary volume 75, 2001, p. 111.

<sup>116</sup> Ibidem.

<sup>117</sup> Ibid, p. 112.

presente como também tal fato é percebido pelos outros indivíduos presentes. Nas palavras de Honneth:

(...) ‘olhar através’ geralmente designa um *fato público*: não apenas o sujeito afetado, mas também outras pessoas presentes na sala, podem normalmente estabelecer que o ato de não perceber ou de ignorar é de tipo humilhante. A invisibilidade social ganha esse caráter público apenas porque ela é paradoxalmente expressa na ausência de formas significativas de expressão que estão geralmente conectadas ao ato de identificação individual.<sup>118</sup> (grifou-se)

Aqui fica clara a relação com a categoria do reconhecimento. Diferenciando o ato de conhecer (*Erkennen*) do ato de reconhecer (*Anerkennen*), Honneth afirma que enquanto o primeiro termo designa a identificação primária, não pública, de alguém como um indivíduo dotado de características tais que o definem, o segundo designa justamente a publicização desta percepção elementar, ou seja, a expressão pública das características identificáveis de certo indivíduo por outro.<sup>119</sup> Nas próprias palavras do filósofo alemão, o reconhecimento representa “o ato expressivo através do qual ao ato cognitivo primário é conferido o sentido positivo de uma afirmação”, isto é, o ato de reconhecer depende de meios que expressem o fato de que outra pessoa supostamente possui validade social.<sup>120</sup>

Assim, quando ao ato cognitivo primário de identificação é conferida uma expressão pública que não concebe as características definitórias do sujeito sob análise de uma maneira positiva, ou seja, não o concebe como dotado de validade social, constrói-se a sua invisibilidade social. A expressão pública da não percepção intencional de determinada pessoa é o que confere a humilhação, ferindo o indivíduo em sua própria integridade psíquica, pois através deste ato

<sup>118</sup> Ibid, p. 115. Tradução livre do original em inglês.

<sup>119</sup> A etimologia da palavra reconhecimento é bastante elucidativa acerca de seu significado. *Anerkennen* é uma expressão do século XVI cuja formação tomou como modelo a expressão de origem latina *agnoscere* (que designa o ato de apurar, de reconhecer ou de admitir) e baseou-se no sentido jurídico utilizado no século XIII da expressão *erkennen* (que designa o ato de julgar e de sentenciar, por exemplo, alguém como culpado) e não sua acepção mais antiga que designa o ato de conhecer ou de ter consciência de. Sugerindo, portanto, “mais um reconhecimento aberto e prático do que um reconhecimento meramente intelectual”, a expressão *Anerkennen* e suas variações, como *Anerkennung*, já carregam consigo um sentido que vai além do meramente cognitivo: não significa apenas a identificação intelectual de uma coisa ou pessoa, isto é, a sua mera cognição, mas sim “a atribuição a essa coisa ou pessoa de um valor positivo, assim como a expressão explícita dessa atribuição”. Cf. INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Tradução de Álvaro Cabral; revisão técnica de Karla Chediak. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 275.

<sup>120</sup> HONNET, Axel, *Invisibility: on the epistemology of “Recognition”*, op. cit, p. 115.

expressivo o outro parceiro da interação não o enxerga como um determinado gênero de pessoa.

Esta forma de ser invisível, continuamente reforçada por relações sociais de dominação, se mostra importante para o objeto de nosso estudo pois revela o que deve ser adicionado à percepção elementar de uma pessoa a fim de tornar esta identificação individual primária um ato de reconhecimento.<sup>121</sup> Pois somente aqueles indivíduos que, de maneira reflexiva, captam no comportamento expressivo do parceiro da interação um conhecimento positivo de si mesmos, sabem a si mesmos como sendo socialmente reconhecidos em sua forma elementar.

Como conseqüência e, dentro das perspectivas ora analisadas, podemos afirmar, seguindo o filósofo canadense Charles Taylor, que a ausência de reconhecimento denota não apenas uma falta de respeito, pelo contrário, pode infligir em suas vítimas uma profunda ferida capaz de marcá-las com um incapacitante ódio de si mesmas, motivo pelo qual o devido reconhecimento não se configura como uma mera cortesia que devemos às pessoas, mas como uma necessidade humana vital.<sup>122</sup> Na perspectiva de Honneth, essa necessidade humana vital se revela como uma “dependência constitutiva do ser humano em relação à experiência do reconhecimento”, caracterizada da seguinte forma:

(...) para chegar a uma auto-relação bem-sucedida, ele depende do reconhecimento intersubjetivo de suas capacidades e de suas realizações; se uma tal forma de assentimento social não ocorre em alguma etapa de seu desenvolvimento, abre-se na personalidade como que uma lacuna psíquica, na qual entram as reações emocionais negativas como a vergonha ou a ira. Daí a experiência de desrespeito estar sempre acompanhada de sentimentos afetivos que em princípio podem revelar ao indivíduo que determinadas formas de reconhecimento lhe são socialmente denegadas (...).<sup>123</sup>

Essas diferentes experiências de desrespeito às quais Honneth se refere, acompanhadas no plano psíquico de reações negativas, representam, segundo ele próprio, “a base motivacional afetiva na qual está ancorada a luta por

---

<sup>121</sup> Ibid, p. 111.

<sup>122</sup> TAYLOR, op. cit., p. 26.

<sup>123</sup> HONNETH, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 220.

reconhecimento”<sup>124</sup> nas democracias contemporâneas, luta esta que está na base de todos os conflitos sociais contemporâneos. Entretanto, esta não é a única fundamentação possível para as lutas por reconhecimento nas sociedades pós-convencionais. Conforme já exposto, outros filósofos políticos, tais como Nancy Fraser, compreendem que os conflitos sociais contemporâneos são marcados por dois vieses, tanto o do reconhecimento quanto o da redistribuição, conferindo à categoria do reconhecimento uma fundamentação diferente daquela concebida por autores neo-hegelianos como Axel Honneth e Charles Taylor. Dada a amplitude e a importância do assunto para nosso estudo, a discussão filosófica que o norteia será melhor desenvolvida a seguir.

### 3.2

#### **Reconhecimento: uma questão de justiça ou de auto-realização ética? Sobre a discussão filosófica dos conflitos sociais nas sociedades pós-convencionais**

A discussão filosófica que norteia o tema do reconhecimento está centrada, basicamente, no debate travado entre duas tradições de pensamento: a kantiana e a hegeliana, a respeito de quais são as fontes da moralidade.<sup>125</sup> Kant, partindo de uma perspectiva monológica, compreende que todo ser humano, dado o seu potencial comum de racionalidade, é capaz de agir tendencialmente do mesmo modo através da generalização do imperativo moral obtido a partir de um monólogo com o seu interior. Desta forma, existiriam imperativos da razão, internalizados no sujeito moral, capazes de comandar as ações humanas. A fonte da moralidade dentro desta perspectiva monológica kantiana estaria, portanto, no

---

<sup>124</sup> Ibidem. Com efeito, Honneth se refere a diferentes formas de desrespeito, fruto da negação de cada uma das três esferas de reconhecimento com o qual o filósofo trabalha, que repercutem, cada um a seu modo, na auto-relação prática do indivíduo. Assim, na primeira forma de reconhecimento ao qual o indivíduo é submetido em seu desenvolvimento emocional (o amor) as experiências reiteradas de maus-tratos físicos ensejariam uma ferida na sua auto-confiança, capaz de levar a uma perda de confiança em si próprio e no mundo; na segunda forma de reconhecimento (o direito), são as experiências de rebaixamento social que levam a uma lesão no auto-respeito moral do indivíduo, de tal forma que o fato de não possuir determinados direitos socialmente vigentes constrói nesse indivíduo uma perda da capacidade de se referir a si mesmo como parceiro em pé de igualdade na interação com os outros; por fim, na última forma de reconhecimento (a solidariedade), as experiências de depreciação valorativa do modo de vida de alguém enseja uma perda de auto-estima pessoal, isto é, “uma perda de possibilidade de se entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e capacidades características” dentro de determinada coletividade. Cf. HONNETH, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., pp. 214 a 218.

<sup>125</sup> MATOS, op. cit, p. 149.

próprio monólogo que o sujeito desenvolve consigo mesmo, ou seja, nas ações baseadas no imperativo da razão.

Hegel, por sua vez, partindo de uma perspectiva dialógica, compreende que “a circunstância primordial do sujeito moral é a de que ele está, desde sempre, ‘situado’ dentro de um contexto ético maior que o define, em grande medida, também como ator moral”, de tal forma que a teoria do reconhecimento desenvolvida por Hegel “tem por objetivo exatamente mostrar que todo processo de interação é constituído pelo reconhecimento mútuo e que todos os conflitos estão baseados na violação desse consenso que fundamenta acordos intersubjetivos”.<sup>126</sup> A fonte da moralidade hegeliana está calcada, portanto, em acordos intersubjetivos baseados no reconhecimento mútuo.

Tomando como base as posições conflitantes das duas tradições de pensamento acima, podemos afirmar que enquanto Axel Honneth e Charles Taylor adotam uma perspectiva hegeliana de fundamentação do reconhecimento, Nancy Fraser parte de uma visão kantiana para analisar a referida categoria. A sistematização do pensamento destes autores com base nas tradições kantiana e hegeliana da filosofia moral marca a principal diferença entre as posições por eles assumidas para a fundamentação dos conflitos sociais nas sociedades democráticas ocidentais contemporâneas.

Com efeito, conforme visto, tanto Taylor quanto Honneth compreendem o reconhecimento intersubjetivo como condição necessária para o desenvolvimento de uma identidade positiva, representando, dentro desta perspectiva, a categoria moral fundamental necessária para a conformação de identidades autônomas capazes de se auto-realizarem dentro de determinada comunidade. Por conseguinte, o que está por trás de todo conflito social são experiências de desrespeito que culminam na ausência de reconhecimento ou em um reconhecimento distorcido das identidades em questão. Ou seja, de acordo com esta perspectiva, todos os conflitos sociais têm como natureza primária uma luta por reconhecimento e podem ser melhor explicados “com a ajuda de categorias normativas que emergem da teoria do reconhecimento”.<sup>127</sup> Nas palavras de Honneth: “a qualidade moral das relações sociais não pode ser medida apenas em

---

<sup>126</sup> Ibid, p. 150.

<sup>127</sup> MATOS, op. cit, p. 157.

termos da distribuição justa e adequada de bens materiais; mais precisamente, nossa noção de justiça está também muito intimamente ligada a como, e o que, os sujeitos mutuamente reconhecem uns aos outros”.<sup>128</sup> As demandas por redistribuição seriam, portanto, segundo o filósofo alemão, meras derivações das demandas por reconhecimento.

Nancy Fraser, por sua vez, rechaçando os argumentos adotados pelo viés identitário das políticas de reconhecimento, procura justificar a existência de tais demandas no cenário político contemporâneo como reivindicações de justiça. Influenciada pela *Moralität* de base kantiana, a filósofa política norte-americana defende que “a categoria do reconhecimento pode ser melhor explicada de acordo com um padrão universal de justiça, aceito por todos, a partir do pressuposto de igual valor do ser humano”.<sup>129</sup> Rebatendo os argumentos neo-hegelianos desenvolvidos por Taylor e Honneth de que o reconhecimento fundamenta-se na capacidade de auto-realização ética e procurando afastar-se do que ela chama de “formas intrusas de engenharia da consciência”<sup>130</sup> promovida pela perspectiva filosófica adotada pelos autores, Fraser argumenta que as demandas por reconhecimento, em sociedades marcadas pelo pluralismo, apenas podem ser justificadas a partir de determinados critérios universalistas da razão. O fundamento de tais demandas seria, portanto, a busca por normas de justiça universalmente válidas baseadas na moralidade do gênero humano.

Partindo de uma perspectiva dualista dos conflitos sociais que se desenrolam nas esferas públicas das democracias constitucionais ocidentais contemporâneas, sua análise diverge da perspectiva moral monista de Honneth, para quem o reconhecimento é a categoria moral fundamental e de cuja ausência decorrem todos os conflitos sociais. Na verdade, segundo Fraser existem nas sociedades pós-convencionais dois tipos de demanda distintos: as por *redistribuição* – de cunho igualitário, que pleiteiam uma distribuição mais justa dos recursos e da riqueza – e as por *reconhecimento* – reivindicatórias da consideração das diferenças e particularidades típicas do gênero e das minorias, sejam elas étnicas, raciais ou sexuais, quando da sua integração às normas

<sup>128</sup> Tradução livre. Cf. o original em HONNETH, Recognition and Moral Obligation, op. cit., p. 17.

<sup>129</sup> MATOS, op. cit., p. 150.

<sup>130</sup> FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? In: *Lua Nova*, São Paulo, n. 70, 2007, p. 106. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n70/a06n70.pdf>>. Acesso em: 08 Feb 2008.

culturais dominantes de determinada sociedade - que não podem ser subsumidas uma à outra. Pelo contrário, tanto a redistribuição quanto o reconhecimento representam “duas categorias co-fundamentais e mutuamente irreduzíveis da justiça”, de tal forma que se pode afirmar que a má distribuição está entrelaçada, de fato, com o mau reconhecimento, entretanto, e divergindo de Honneth, disto não se pode concluir que aquela se reduz a este.<sup>131</sup>

Compreendendo, pois, que, contemporaneamente, a justiça exige tanto a redistribuição quanto o reconhecimento, de sorte que a sua compreensão sem qualquer uma das duas categorias se torna insuficiente e vazia para a abordagem de uma teoria social crítica, Fraser pretende desenvolver um modelo abrangente e singular capaz de conjugar os aspectos emancipatórios tanto das lutas pela redistribuição quanto das lutas pelo reconhecimento. Para tanto, ela propõe uma “concepção bidimensional de justiça que possa integrar tanto as reivindicações defensáveis de igualdade social quanto as de reconhecimento da diferença”.<sup>132</sup>

Partindo de uma investigação filosófico-moral da questão, Fraser adota como ponto central de sua estratégia o rompimento com o modelo padrão de reconhecimento, o da identidade, tal como concebido pela perspectiva hegeliana adotada por Charles Taylor e Axel Honneth, para interpretá-lo como um modelo de *status* social. Com efeito, Fraser compreende que, no modelo da identidade, existem equívocos insanáveis, dentre os quais: (1) seu conceito de não reconhecimento como um dano à identidade enfatiza a estrutura psíquica em detrimento das instituições sociais e da interação social, substituindo a mudança social pela psicologização da sociedade que culmina com a adoção de formas intrusas de engenharia da consciência; (2) no modelo da identidade, o objeto do reconhecimento é a identidade do *grupo*, o que leva a uma supervalorização da identidade coletiva, submetendo os membros individuais do grupo a uma pressão

---

<sup>131</sup> FRASER, Nancy; HONNET, Axel, op., cit., p. 13. Ressalte-se que da mesma forma como Fraser critica a redução da redistribuição ao reconhecimento, que a concebe como uma mera derivação deste, também critica a redução do reconhecimento à redistribuição. Na verdade, tanto Fraser quanto Honneth rechaçam a perspectiva economicista segundo a qual o reconhecimento é um mero epifenômeno da redistribuição, opondo-se a quaisquer tipos de análises reducionistas das sociedades capitalistas. Assim, para a filósofa norte-americana nem a justiça distributiva é capaz de dar conta de todos os problemas do reconhecimento, nem as teorias do reconhecimento são capazes de resolver todos os problemas da distribuição, motivo pelo qual ela propõe um modelo abrangente que, compreendendo ambas as demandas como duas concepções distintas da justiça, dê conta das específicas problemáticas a elas relacionadas.

<sup>132</sup> Ibid., p. 19.

moral para que adotem a cultura do grupo, o que leva, muitas vezes, à imposição de uma identidade grupal singular e simplificada que não leva em consideração a complexidade do indivíduo em si; (3) o referido modelo, por fim, acaba reificando a cultura haja vista que ao ignorar as interações transculturais, trata as culturas como profundamente definidas, separadas e não interativas, promovendo o separatismo e o enclausuramento dos grupos, ao invés de fomentar as interações entre eles.<sup>133</sup>

Assim, interpretando o reconhecimento como uma questão de *status* social, o modelo alternativo proposto por Fraser, denominado “modelo de *status*”, contrapõe-se ao modelo da identidade, primeiramente, no que diz respeito ao objeto do reconhecimento. No modelo da filósofa norte-americana, “o que exige reconhecimento não é a identidade específica de um grupo, mas a condição dos membros do grupo como parceiros integrais na interação social”, motivo pelo qual, o não reconhecimento “não significa depreciação e deformação da identidade de grupo”, como o é para Taylor e Honneth, pelo contrário, “significa *subordinação social* no sentido de ser privado de *participar como um igual* na vida social”.<sup>134</sup>

---

<sup>133</sup> FRASER, Reconhecimento sem ética?, op. cit., pp. 106 a 107. Seyla Benhabib elabora uma crítica similar à desenvolvida por Fraser no que diz respeito ao separatismo cultural das perspectivas neo-hegelianas do reconhecimento. Compreendendo as culturas como “práticas humanas complexas de significação e representação, de organização e atribuição, divididas internamente por relatos de conflito” e criadas “a partir de diálogos complexos com outras culturas”, a autora critica os movimentos culturalistas e as teorias do reconhecimento que defendem as “exigências culturalistas” com o intuito de preservar as culturas minoritárias dentro das democracias liberais mediante a adoção de medidas que visam manter a pureza e as particularidades destas culturas. Ela crê que tentativas como estas são “irreconciliáveis com certas questões de tipo democrático ou epistemológico mais básicas”, defendendo não a preservação sem qualquer critério de determinadas práticas culturais, mas ao contrário, que os próprios indivíduos possam escolher se desejam continuar com as suas tradições culturais ou se desejam abandoná-las. Assim, questionando o “normativismo prematuro” com o qual a teoria política contemporânea tem respondido às pressões do multiculturalismo ao reificar as identidades grupais e fracassar em questionar o significado da identidade cultural, implementando “políticas improvisadas que correm o risco de solidificar as diferenças já existentes entre os grupos”, Benhabib propõe “um modelo democrático deliberativo que permita a máxima controvérsia cultural dentro da esfera pública, nas instituições e associações da sociedade civil e através delas”. Neste modelo de democracia proposto pela autora, que guarda muitas semelhanças com o modelo habermasiano de democracia, há uma preferência pelo “aumento da inclusão democrática e da igualdade” em detrimento da preservação da particularidade cultural, ainda que seja possível conjugar ambas em certa medida. Suas críticas dirigem-se, dentre outras, à política do reconhecimento proposta por Charles Taylor que, conforme será visto mais adiante no debate travado com Habermas, tem como norte justamente a preservação das particularidades culturais contra a pressão homogeneizante do liberalismo. Cf. BENHABIB, op. cit., pp. 9 a 11 e 97 a 110. Tradução livre do original em espanhol.

<sup>134</sup> FRASER, Reconhecimento sem ética?, op. cit., p. 107.

Do exposto, e referindo-se diretamente a Honneth, ela sugere que ao indagarmos sobre quais são os problemas gerados pelo reconhecimento errado, não devemos responder que é a formação de uma subjetividade afetada, isto é, uma distorção da relação prática do sujeito com o seu “eu”, que o impede de alcançar a auto-realização dentro da comunidade em que está inserido. Ao contrário, o problema gerado pelo não reconhecimento são as injustiças a que são expostos determinados indivíduos ou grupos pela negação do *status* de interlocutores plenos na interação social como consequência de padrões institucionalizados de valor cultural de cuja elaboração eles não participaram em pé de igualdade e que menosprezam suas características distintivas ou as que são a eles atribuídas, considerando-os como “inferiores, excluídos, completamente diferentes ou simplesmente invisíveis (...)”.<sup>135</sup>

Podemos afirmar, neste momento, que o mesmo diagnóstico levantado por Honneth acerca da sociedade branca que pretende deixar claro aos negros a sua invisibilidade social é constatado por Fraser, ao observar que o padrão cultural hegemônico da branquitude é um claro exemplo da subordinação de *status* social a que são submetidos os negros. Em suas próprias palavras:

(...) na ordem do *status*, os padrões eurocêntricos de valor cultural privilegiam os traços associados com a “brancura” à medida que estigmatizam todo o codificado como “negro”, “moreno” e “amarelo” (...). Como consequência, os imigrantes *racializados* e/ou as minorias étnicas se consideram indivíduos deficientes e inferiores, que não podem ser membros plenos na sociedade. Essas normas eurocêntricas, institucionalizadas de um modo generalizado, produzem formas racialmente específicas de subordinação de *status*, que incluem a estigmatização e a agressão física; a depreciação cultural, a exclusão social e a marginalização política; hostilidade e menosprezo na vida cotidiana e negação dos direitos plenos e proteções equiparadas aos cidadãos. Estas injustiças, danos exemplares de reconhecimento errado, somente podem ser remediadas mediante uma política de reconhecimento.<sup>136</sup>

A diferença reside em que, enquanto para Honneth, a invisibilidade está atrelada à ausência de reconhecimento que leva a uma formação distorcida e mutilada da identidade negra, deformada psicologicamente, e que se auto-compreende como uma identidade subalterna em comparação com a identidade branca, o que impede a auto-realização do negro na sociedade, para Fraser essa

<sup>135</sup> FRASER, Nancy; HONNET, Axel, op., cit., p. 36.

<sup>136</sup> Ibid, p. 31. Tradução livre do original em espanhol.

mesma invisibilidade baseia-se em uma desigualdade de tratamento, fruto de padrões institucionalizados de valor cultural que, por privilegiarem as características físicas das pessoas brancas, como traços finos, pele clara, cabelo liso, dentre outras, acabam estigmatizando todas as demais identidades cujas atribuições não se encaixem neste padrão, em especial a negra, concebendo tais indivíduos como inferiores e impedindo-os de participar em pé de igualdade com os brancos na vida social.

Segundo o entendimento de Fraser, portanto, a ausência de reconhecimento se configura como uma forma *institucionalizada de subordinação* que, por impedir a participação em pé de igualdade na interação social, se constitui como uma violação da justiça, razão pela qual deve ser reparada. Cumpre ressaltar que Fraser não nega a importância do reconhecimento para a construção de uma identidade autônoma, afirmando que seu modelo de *status* “aceita que o reconhecimento errado pode ter os tipos de efeitos ético-psicológicos que descrevem Taylor e Honneth”<sup>137</sup>, porém, o que a filósofa norte-americana sustenta é que, em seu modelo, o erro da ausência de reconhecimento não depende necessariamente da presença de tais efeitos. Acredita que, assim concebido, o reconhecimento reforça sua força normativa pois não fica tão dependente de dados psicológicos que podem ou não existir, vinculando suas críticas às normas institucionalizadas de determinada sociedade que impedem a paridade participativa dos indivíduos e que, em razão disso, se tornam moralmente indefensáveis, independente de elas distorcerem ou não a subjetividade do oprimido. Para Fraser, o “não reconhecimento (...) é analisado menos em relação às atitudes depreciatórias sofridas pelos indivíduos, mas mais pela análise de práticas discriminatórias institucionalizadas”.<sup>138</sup>

Como forma de reparação da injustiça a que são submetidos os indivíduos e grupos dotados de um *status* subordinado na sociedade, como os negros, Fraser sugere uma política de reconhecimento – e não uma política de identidade – que permita a conversão destes sujeitos subordinados “em co-partícipes plenos da vida social, capazes de interagir com os outros em uma situação de igualdade”

---

<sup>137</sup> Ibid, p. 38.

<sup>138</sup> MATOS, op. cit., p. 150.

mediante a desinstitucionalização dos padrões de valor cultural que impedem a paridade de participação e a sua substituição por outros que a favoreçam.<sup>139</sup>

Entretanto, e dado que a teoria da justiça concebida por Fraser possui uma dupla dimensão, para sanar as injustiças atreladas à subordinação social não basta uma política de reconhecimento: é preciso, em paralelo, que se adote uma política de redistribuição econômica capaz de estabelecer critérios justos de distribuição das riquezas e dos bens entre todos os indivíduos na sociedade. Portanto, no que diz respeito às injustiças atreladas ao racismo, Fraser afirma a necessidade da implementação de uma política abrangente que albergue em seu seio tanto o reconhecimento do valor da negritude quanto a justa distribuição de bens e riquezas para os negros na mesma medida que para os brancos, já que aos negros também são infligidas injustiças de ordem econômica, como taxas de desemprego e de pobreza desproporcionalmente altas, sobrerrepresentação nos trabalhos servis, baixos salários, dentre outros fatores.<sup>140</sup> A raça, segundo Fraser, representa uma “divisão social bidimensional”<sup>141</sup>, demandando, em razão disso, uma dupla reparação da injustiça a que são submetidos os grupos raciais subordinados, calcada tanto em uma política de reconhecimento quanto em uma política de redistribuição, inseridas dentro do mesmo marco normativo e cujo núcleo é a paridade participativa.

A paridade participativa, núcleo normativo da teoria da justiça fraseriana, caracteriza-se como a norma capaz de avaliar tanto as reivindicações do reconhecimento e da redistribuição quanto os remédios propostos contras as injustiças atreladas a ambas as dimensões. Neste sentido, cabe aos demandantes

---

<sup>139</sup> FRASER, Nancy; HONNET, Axel, op., cit., p. 37.

<sup>140</sup> Ibid, p. 30.

<sup>141</sup> As divisões sociais bidimensionais se caracterizam, segundo Fraser, como categorias sociais híbridas que, arraigadas ao mesmo tempo na estrutura econômica e na ordem de status da sociedade, sofrem das injustiças atreladas a uma dimensão econômica (má distribuição) e a uma dimensão cultural (reconhecimento errado), motivo pelo qual para sanar as injustiças, os “grupos bidimensionalmente subordinados” necessitam tanto de uma política de reconhecimento quanto de uma política de redistribuição. Assim, tanto a raça como o gênero seriam divisões sociais bidimensionais que, segundo a filósofa norte-americana, se caracterizam ao mesmo tempo como uma divisão de classe social, servindo de princípio organizador básico da estrutura econômica na sociedade capitalista, e como grupo de status, codificando padrões culturais de interpretação e de avaliação fundamentais para a ordem de status em seu conjunto. As próprias categorias da “classe social” e da “sexualidade” que, aparentemente, seriam categorias unidimensionais, a primeira tipicamente econômica e a segunda tipicamente de status, podem também ser consideradas como categorias bidimensionais, segundo Nancy Fraser, o que transforma a bidimensionalidade na regra e não na exceção. Cf. FRASER, Nancy; HONNET, Axel, op., cit, pp. 30 a 34.

demonstrar, em suas reivindicações pela justiça, não apenas que os acordos vigentes, sejam eles econômicos ou culturais, impedem a sua participação na vida social em pé de igualdade com os demais indivíduos, mas também que as mudanças sociais a que fazem alusão promovem, de fato, a paridade de participação, e não a criação de novas situações de desigualdades. No caso da subordinação dos negros, por exemplo, somente as demandas do Movimento Negro que pleiteiem uma participação em pé de igualdade com os demais indivíduos nas esferas públicas das democracias constitucionais, demonstrando sua condição desigual na interação com os demais indivíduos na sociedade, é que merecem a devida atenção no modelo proposto por Fraser.

Note-se que o que se está afirmando sobre o pensamento de Fraser não é que a filósofa norte-americana compreende que as demandas pelo reconhecimento da diferença não são passíveis de serem argumentadas na esfera pública e implementadas pelas instituições democráticas. Pelo contrário, ela pretende justamente encontrar uma solução para unir as demandas pela igualdade, típicas da redistribuição econômica, com as demandas pela diferença, típicas do reconhecimento, em um mesmo marco normativo. Tanto é que, no que diz respeito ao Movimento Negro, por exemplo, ela afirma que ele deve lutar, por um lado, contra a divisão do trabalho assalariado que leva os negros a ocuparem funções mal remuneradas, de tipo doméstico e geralmente atreladas à força braçal, enquanto que os brancos ocupam as funções melhor remuneradas, com mais técnicas, administrativas, geralmente de chefia e de confiança; mas, por outro lado, também deve lutar contra o eurocentrismo, enfatizando a especificidade, isto é, a diferença da cultura negra.<sup>142</sup> Entretanto, independente desta diversidade de fundamento, sejam demandas pela igualdade, sejam demandas pela diferença, o que Fraser compreende como inadmissíveis são as demandas que postulem um novo patamar de desigualdades, invertendo o pêndulo da balança. O horizonte comum deve ser sempre a busca pela igualdade de *status*, ou, a *contrariu sensu*, o fim da subordinação de *status* a que se vêem submetidos determinados indivíduos, privilegiando, conforme dito, a paridade participativa.

Com efeito, a norma da paridade participativa constitui-se como uma “potente norma justificativa”, nas palavras de Fraser, na medida em que permite a

---

<sup>142</sup> MATOS, op. cit., p. 147.

todos os demandantes, em pé de igualdade, justificarem suas reivindicações de reconhecimento ou de redistribuição, motivo pelo qual ela deve ser aplicada de maneira dialógica e discursiva, através de processos democráticos de deliberação pública, e não monologicamente como se estivesse vinculada a procedimentos de decisão unilaterais.<sup>143</sup> No modelo de status, portanto, “a paridade participativa serve como linguagem de discussão e deliberação públicas sobre questões de justiça. (...) representa a *principal linguagem da razão pública*, a linguagem preferida para desenvolver uma argumentação política democrática sobre os problemas de distribuição e de reconhecimento”.<sup>144</sup> Mais uma vez assume Fraser sua distância em relação à teoria neo-hegeliana do reconhecimento, afirmando que o enfoque dialógico e discursivo de seu modelo contrapõe-se ao enfoque monológico e, por vezes, autoritário de alguns teóricos da auto-realização, segundo os quais *experts* em filosofia podem e devem decidir o que falta para a prosperidade humana, bem como populista de determinados proponentes da política da identidade, para os quais são as pessoas cuja auto-estima corre perigo que detêm a última palavra sobre o que falta para assegurá-la. Assim, ela advoga a tese segundo a qual “somente a participação plena e livre de todas as pessoas interessadas pode ser suficiente para justificar as reivindicações de reconhecimento”<sup>145</sup>, compartilhando da mesma premissa habermasiana segundo a qual o reconhecimento recíproco de todos como partícipes no processo político democrático de elaboração e justificação das normas é condição *sine qua non* para a legitimidade das reivindicações nos Estados democráticos de direito.

Habermas, conforme visto no capítulo anterior, propõe um modelo de democracia deliberativa de cunho normativo que reivindica a ampla participação dos cidadãos na elaboração das normas a que são submetidos, afirmando que somente a auto-compreensão de todos os cidadãos como simultaneamente autores e destinatários destas normas permite a interação social e a legitimação do processo político de formação da opinião e da vontade em sociedades marcadas pelo pluralismo. O cerne normativo de sua teoria está no procedimentalismo que permite a participação em pé de igualdade de todos os cidadãos interessados em deliberar nas esferas públicas das democracias acerca da justificação das normas,

---

<sup>143</sup> FRASER, Nancy; HONNETH, Axel, op., cit., p. 47.

<sup>144</sup> Ibid, p. 48.

<sup>145</sup> Ibidem.

reivindicando aquilo que pretendem seja reconhecido pelas instituições democráticas. Esse reconhecimento igualitário de todos como autores e destinatários das normas é imprescindível, portanto, para que, no âmbito de sociedades democráticas, os processos de deliberação pública possam contar com a participação eqüitativa de todos os interessados.

Fraser segue a mesma premissa teórica de Habermas ao crer que o que garante a moralidade, que em seu modelo representa o marco normativo comum das reivindicações por justiça do reconhecimento e da redistribuição, é o procedimento, isto é, “a garantia da participação paritária na vida cotidiana e na esfera pública”<sup>146</sup> mediante a concessão de oportunidades iguais a todos para deliberarem acerca de seus interesses, propostas e reivindicações, ainda que os mesmos não sejam contemplados ao final do processo de formação da vontade política. Assim, retomando sua crítica ao autoritarismo e ao populismo do enfoque monológico da teoria neo-hegeliana do reconhecimento e, ao mesmo tempo, aproximando-se da teoria habermasiana, a filósofa norte-americana afirma que “a justiça não é um requisito imposto de fora, determinado por instâncias superiores às pessoas a quem obriga. Pelo contrário, apenas vincula na medida em que seus destinatários possam também considerar-se como seus autores”.<sup>147</sup>

Com essas considerações a filósofa norte-americana julga obter uma vantagem sobre a teoria crítica do reconhecimento formulada por Honneth e Taylor uma vez que a norma da paridade participativa, tomada como referência em seu modelo, garante no plano moral deontológico uma fácil justificação das demandas pelo reconhecimento e pela redistribuição, sem necessitar recorrer à sua avaliação ética, julgando se as demandas são ou não eticamente valiosas dentro de determinado contexto. Por via de consequência, tal orientação permite ao modelo proposto por Fraser não resvalar para o sectarismo, risco que corre a teoria do reconhecimento baseada na auto-realização ética em sociedades marcadas pelo pluralismo de valores, como as contemporâneas, ao justificar as reivindicações de reconhecimento na auto-realização pessoal ou em determinada concepção de vida boa.<sup>148</sup>

---

<sup>146</sup> MATOS, op. cit., p. 151.

<sup>147</sup> FRASER, Nancy; HONNET, Axel, op. cit., p. 48.

<sup>148</sup> Ibid, pp. 37, 45 e 47.

Partindo de uma premissa oposta, Honneth compreende que “sem antecipar uma concepção da vida boa, é impossível criticar em grau suficiente quaisquer das injustiças contemporâneas (...)”.<sup>149</sup> Dado que o filósofo alemão parte de uma fundamentação hegeliana do reconhecimento, que concebe o indivíduo situado dentro de um contexto ético que o define, a justificação normativa das demandas por reconhecimento reside, não em uma moralidade universal abstrata, mas nas concepções de vida boa que estão por trás delas e que são capazes de promover a auto-realização pessoal, de cuja negação decorrem todos os conflitos sociais.<sup>150</sup> Neste contexto, a moralidade significa “o estabelecimento de critérios normativos já reconhecidos intersubjetivamente, não no contexto da ‘discussão paritária’ de Fraser (...), mas no âmbito da própria vida cotidiana onde todos participam”.<sup>151</sup>

O que Honneth está querendo dizer é que existe uma dimensão conflituosa que permeia as distintas formas de interação social e que não se limita aos debates travados nas esferas públicas das democracias constitucionais. Assim, partindo de uma análise mais ampla dos conflitos sociais do que Fraser, Honneth compreende que as lutas sociais são inerentes à própria dinâmica da ordem social. Portanto, e divergindo de Habermas neste particular, para quem o âmbito das relações sociais, isto é, o mundo da vida, é caracterizado pelo entendimento e acordo mútuos, Honneth compreende que o conflito já se encontra inscrito nas próprias relações sociais que os indivíduos desenvolvem uns com os outros. Segundo ele, o paradigma da comunicação deve ser compreendido “não apenas no sentido da racionalidade voltada para o entendimento, mas no sentido de uma noção das condições de reconhecimento”, isto é, o reconhecimento é visto, na teoria de

<sup>149</sup> Ibid, p. 92.

<sup>150</sup> Note-se que Honneth também compreende a moral do ponto de vista do respeito universal, assim como a tradição kantiana, entretanto, e divergindo dela, a abordagem do filósofo alemão reivindica a importância não apenas da autonomia moral do ser humano, “mas também das condições de sua auto-realização como um todo”, de tal forma que a moral, em sua abordagem da teoria crítica do reconhecimento, “torna-se um dos vários dispositivos de proteção que servem ao fim universal da possibilitação de uma vida boa”. Assim é que, ao mesmo tempo em que partilha com Kant “o interesse por normas as mais universais possíveis, compreendidas como condições para determinadas possibilidades”, diverge das teorias éticas comunitaristas que trabalham com concepções substantivas da vida boa e que compreendem o bem como “uma expressão de convicções axiológicas substanciais, que formam em cada caso o *ethos* de uma comunidade baseada em tradições concretas”. Entretanto, com elas partilha “a orientação pelo fim da auto-realização humana”, situando sua abordagem, desta forma, “no ponto mediano entre uma teoria moral que remonta a Kant e as éticas comunitaristas”. Cf. HONNETH, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 271.

<sup>151</sup> MATOS, op. cit, p. 151.

Honneth, como a “possibilidade de ampliação do paradigma da comunicação”.<sup>152</sup>

Disto decorre que “as condições de alcance do entendimento livre de dominação não podem mais ser tomadas como referência para se entender os distúrbios e patologias sociais”<sup>153</sup>, pelo contrário, a referência para a compreensão de tais danos psíquico-sociais reside na negação *pública* do reconhecimento merecido que deteriora as condições de reconhecimento. Dito de outra forma, “o foco de interesse não pode mais ser a tensão entre o mundo da vida e o sistema; antes, deve voltar-se para as causas sociais da sistemática violação das condições de reconhecimento”<sup>154</sup>, origem de todos os conflitos sociais, segundo Honneth. A centralidade do conflito, em Honneth, portanto, “coloca-se como uma crítica severa tanto à distinção habermasiana entre sistema e mundo da vida, como a uma suposta lógica do acordo, do entendimento e da cooperação que caracteriza de saída o domínio do mundo da vida”.<sup>155</sup> O que permite, neste caso, a reprodução simbólica da sociedade não é a racionalidade comunicativa do mundo da vida, como o é para Habermas, mas a própria gramática moral que está por trás dos conflitos sociais. Em suma, o que marca as relações intersubjetivas é o conflito e não o entendimento.

Diante de tal assertiva, Honneth diverge de Fraser quanto à compreensão de quais sejam os conflitos sociais moralmente relevantes para o desenvolvimento de uma teoria social crítica. Enquanto para ela apenas importam os conflitos sociais que se desenrolam nas esferas públicas dos Estados democráticos e que já adquiriram uma notoriedade pública e uma capacidade de organização política tais que podem ser chamados de movimentos sociais, para ele existe uma “forma embrionária cotidiana” dos conflitos sociais, compreendida como sofrimentos sociais de injustiça moral, ainda não tematizada nas esferas públicas das democracias, que deve ser levada em consideração caso se queira elaborar uma teoria crítica efetivamente renovada.<sup>156</sup> Assim, afirma Honneth que “o marco

---

<sup>152</sup> COSTA, Sergio; WERLE, Denílson Luís. Reconhecer as diferenças: liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil. In: *Novos Estudos Cebrap*, n. 49, novembro de 1997, p. 171.

<sup>153</sup> Ibidem.

<sup>154</sup> Ibidem.

<sup>155</sup> NOBRE, Marcos. Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica. In: HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 11.

<sup>156</sup> FRASER, Nancy; HONNET, Axel, op. cit., p. 92. Honneth acusa não apenas a filósofa norte-americana Nancy Fraser de não elaborar uma teoria crítica da sociedade efetivamente renovada, mas todos os projetos clássicos inscritos na tradição da Teoria Crítica ao acusá-los de padecerem de um “déficit sociológico”. Neste sentido, dirigindo-se a Adorno e Horkheimer, Honneth

conceitual do reconhecimento tem hoje uma importância fundamental não porque expressa os objetivos de um novo tipo de movimento social, mas porque tem demonstrado que é a ferramenta adequada para desentranhar as experiências sociais de injustiça em seu conjunto (...).<sup>157</sup>

Do exposto, o conceito de “luta social” com o qual o filósofo alemão trabalha engloba os conflitos cotidianos que marcam a interação social antes mesmo de sua repercussão na esfera pública. As lutas sociais, que ele compreende como “lutas pelo reconhecimento”, originam-se do sofrimento psíquico fruto de uma negação de reconhecimento moralmente injustificada no transcorrer do desenvolvimento emocional do indivíduo; tais lutas são tomadas como lutas pré-políticas, posto que se desenrolam em um momento prévio ao debate na esfera pública.

Com efeito, e conforme já afirmado, estas lutas são fruto da negação de quaisquer das três dimensões do reconhecimento, o amor, o direito e a solidariedade, cuja ausência provoca um tipo diferente de desrespeito: na dimensão do amor, as experiências reiteradas de maus-tratos físicos ensejam uma ferida na auto-confiança do sujeito que leva à perda da confiança em si próprio e no mundo; na dimensão do reconhecimento jurídico, a segunda forma de reconhecimento, são as experiências de rebaixamento social que levam a uma lesão no auto-respeito moral do indivíduo, de tal forma que o fato de não possuir determinados direitos socialmente vigentes constrói nesse indivíduo uma perda da capacidade de se referir a si mesmo como parceiro em pé de igualdade na

---

sustenta que “suas teorias da sociedade subestimam o sentido próprio do mundo da vida social” por não atribuírem “às normas morais nem às operações interpretativas dos sujeitos, papel essencial na reprodução da sociedade”, tendendo a um “funcionalismo marxista”, onde “a socialização, a integração cultural e o controle jurídico possuem meras funções para a imposição do imperativo capitalista da valorização”. Quanto a Habermas, sua teoria pende a um déficit sociológico pela “tendência a subestimar em todas as ordens sociais o seu caráter determinado por conflitos e negociações”. A crítica de Honneth abrange, inclusive, Foucault cuja teoria, na compreensão do filósofo alemão, tende a um déficit sociológico por não abandonar “a intuição central de Durkheim, segundo a qual toda ordem de poder carece do assentimento normativo dos membros da sociedade na forma de um consenso”. A única forma de superar estas distintas versões do déficit sociológico na tradição da Teoria Crítica da sociedade seria, segundo Axel Honneth, tomar o conflito como categoria central de análise, compreendendo que existe no “centro da vida social um conflito insolúvel por reconhecimento”, de tal forma que “o consenso moral e a luta social podem ser considerados estágios diferentes no processo de reprodução dos mundos da vida sociais”. Cf. entrevista concedida por Axel Honneth ao jornal Folha de São Paulo em 11. 10. 2003. Disponível em: <[http://www.unicamp.br/unicamp/canal\\_aberto/clipping/outubro2003/clipping031011\\_folha.html](http://www.unicamp.br/unicamp/canal_aberto/clipping/outubro2003/clipping031011_folha.html)>. Acesso em: 12 Jan 2008.

<sup>157</sup> FRASER, Nancy; HONNET, Axel, op. cit., p. 106.

interação com os outros; e por fim, na dimensão da solidariedade, a última forma de reconhecimento, são as experiências de depreciação valorativa do modo de vida de determinada pessoa que ensejam a perda de auto-estima, isto é, “uma perda de possibilidade de se entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e capacidades características” dentro de determinada coletividade.<sup>158</sup>

Desta forma, e contrapondo-se à análise de Fraser que negligencia a importância do estudo dos efeitos ético-psicológicos que a negação do reconhecimento tem sobre a formação da identidade do indivíduo, Honneth afirma que é justamente a observância desses efeitos que confere a força normativa da teoria crítica do reconhecimento, tal como por ele concebida. Segundo o filósofo alemão, existe um nexo indissolúvel entre o surgimento dos movimentos sociais e a experiência moral de desrespeito, por trás da qual há inevitavelmente um sofrimento e um dano psicológico. Esse nexo tem sido negligenciado pelas teorias sociológicas que têm transformado os motivos para a rebelião, o protesto e a resistência em meros “interesses”, resultantes da “distribuição desigual objetiva de oportunidades materiais de vida, sem estar ligados, de alguma maneira, à rede cotidiana das atitudes morais emotivas”.<sup>159</sup> Portanto, alega que quem pretenda obter efetivamente os fundamentos de uma teoria social de teor normativo, deve buscar o conceito de luta social a partir dos sentimentos morais de injustiça fruto das experiências de ausência de reconhecimento, em seus três planos de análise, isto é, deve olhar para os efeitos psicológicos que a falta de respeito, seja na experiência do amor, do direito ou da solidariedade, causa no indivíduo, já que eles representam a base motivacional afetiva de todos os conflitos sociais.<sup>160</sup>

---

<sup>158</sup> HONNETH, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., pp. 214 a 218.

<sup>159</sup> Ibid, p. 255.

<sup>160</sup> É importante ressaltar que para Honneth “nem todas as três esferas de reconhecimento contêm em si (...) o tipo de tensão moral que pode estar em condições de pôr em marcha conflitos e querelas sociais”. Com efeito, compreendendo que uma luta somente se torna *social* em função de objetivos capazes de se generalizar, indo além das pretensões meramente individuais, “chegando a um ponto em que eles podem se tornar a base de um movimento coletivo”, a forma de reconhecimento primária do amor não estaria apta para gerar lutas sociais, posto que as demandas resultantes de relações amorosas distorcidas não são capazes de adquirir um grau de generalização que ultrapasse a relação primária ali estabelecida e passe a representar interesses públicos. Portanto, somente as esferas do direito e da solidariedade são capazes de ensejar conflitos sociais tais como os ora enunciados dado que elas “dependem de critérios socialmente generalizados”. Assim, “à luz de normas como as que constituem o princípio da imputabilidade moral [esfera jurídica] ou as representações axiológicas sociais [esfera da solidariedade], as experiências pessoais de desrespeito podem ser interpretadas e apresentadas como algo capaz de afetar potencialmente também outros sujeitos. (...)”. Sua definição, portanto, de luta social pode ser

Partir de uma análise posterior que não albergue em seu seio as origens psíquicas dos conflitos e dos movimentos sociais, omitindo, por conseguinte, as lutas sociais que ocorrem à margem da esfera política pública, é o grande erro de Fraser, segundo Honneth.

Partindo, pois, da dimensão cotidiana dos sentimentos morais de injustiça, Honneth afirma que “o que se denomina injustiça em linguagem teórica é o que experimentam os afetados como um atentado social às reivindicações bem fundamentadas de reconhecimento”, de onde se pode concluir que as injustiças distributivas são, nada mais nada menos, do que a “expressão institucional da falta de respeito social ou, melhor dizendo, de relações injustificadas de reconhecimento”.<sup>161</sup> Como consequência deste veredicto, ele põe em cheque a dicotomia de Fraser entre redistribuição e reconhecimento, afirmando que além de não ser aconselhável teoricamente separar os dois tipos de demanda, a união que Fraser pretende fazer das duas no mesmo marco normativo da paridade participativa não alcança os objetivos pretendidos.

A divisão que Fraser elabora das experiências de injustiça em duas classes diametralmente opostas não é recomendável pois não apenas “não esgota o espectro do descontentamento moral, mas também indica que as experiências de prejuízos ‘materiais’ podem descrever-se independentemente dos problemas que as pessoas e os grupos tenham com o reconhecimento social”.<sup>162</sup> E isso, segundo o filósofo alemão, é impossível dado que inevitavelmente toda experiência de injustiça social corresponde sempre à negação de um reconhecimento legítimo, de tal forma que as lutas sociais que daí decorrem, nas sociedades capitalistas contemporâneas, são lutas que demandam, no plano moral, a aplicação justa de um dos princípios normativos referentes a cada uma das esferas do reconhecimento: o princípio do reconhecimento do amor, o princípio do reconhecimento da igualdade jurídica e o princípio do reconhecimento do mérito ou do êxito.<sup>163</sup> Conseqüentemente, inexistente uma oposição entre “conflitos de distribuição” e “lutas pelo reconhecimento”, pelo contrário, os conflitos de

---

enunciado como: “(...) o processo prático no qual experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir, como motivos diretores da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento”. Ibid, pp. 256 a 257.

<sup>161</sup> FRASER, Nancy; HONNET, Axel, op. cit., p. 92.

<sup>162</sup> Ibid, p. 108.

<sup>163</sup> Ibid, p. 134.

distribuição são considerados por Honneth como um “tipo específico de luta pelo reconhecimento”, onde indivíduos ou grupos discutem a valoração adequada de suas contribuições sociais. Assim, nas palavras do filósofo alemão, a tese adequada para interpretar as lutas por redistribuição no capitalismo é a de que:

estes conflitos costumam produzir-se quando grupos sociais questionam modelos de valoração estabelecidos – como resposta à experiência de falta de respeito às suas conquistas reais – e lutam para conseguir uma maior estima de suas contribuições sociais e, conseqüentemente, uma redistribuição econômica. Portanto, quando não adotam a forma de mobilização de direitos sociais, as lutas por redistribuição são conflitos definitórios sobre a legitimidade da aplicação atual do princípio do êxito.<sup>164</sup>

O princípio do êxito, referente à terceira esfera do reconhecimento nas sociedades capitalistas, a estima social, atribui às atividades desenvolvidas por determinados indivíduos ou grupos um certo tipo de valoração conforme a ordem social vigente. Assim, nesta terceira esfera de reconhecimento, abre-se espaço para os indivíduos ou grupos que exercem atividades ou possuem capacidades não valorizadas pela ordem social capitalista recorrerem ao princípio do êxito a fim de exigir uma maior estima social de suas capacidades e contribuições e, ao mesmo tempo, uma redistribuição de recursos materiais.<sup>165</sup> O mesmo acontece na esfera de reconhecimento do direito moderno: recorrendo ao princípio normativo da igualdade jurídica, os indivíduos ou grupos aos quais é negada a mesma amplitude de direitos concedida a todos os demais membros da sociedade são capazes de demandar o seu reconhecimento em pé de igualdade com os demais a fim de que possam usufruir todos os direitos assegurados em determinada ordem jurídica. Demandando, pois, pela extensão dos direitos sociais àqueles que são marginalizados e excluídos, estarão estes indivíduos ou grupos sociais reivindicando uma justa redistribuição de riqueza e de bens materiais. Em suma, de uma forma ou de outra, a redistribuição estará sempre atrelada “às esferas sociais de reconhecimento que, em conjunto, configuram a ordem sócio-moral da sociedade capitalista burguesa (...)”.<sup>166</sup>

---

<sup>164</sup> Ibid, p. 122. Tradução livre do original em espanhol.

<sup>165</sup> Ibid., p. 115.

<sup>166</sup> Ibid., p. 118.

Neste caso, se tomarmos como padrão de comparação as lutas sociais contra as injustiças econômicas, como as sofridas pelos indivíduos negros por exemplo, e às quais Fraser se refere como demandas pela redistribuição, podemos afirmar, seguindo a perspectiva acima de Honneth, que elas representam, na verdade, lutas pelo reconhecimento de uma maior estima social dos negros nas sociedades capitalistas pautadas pelo critério de valoração da branquitude. Assim, e em analogia à análise que Honneth faz da questão do gênero, podemos afirmar que o fato de que as profissões sub-valorizadas e mal remuneradas serem rotineiramente representadas por indivíduos negros está diretamente atrelado a um mecanismo de ordem cultural que despreza o êxito do negro, afirmando a sua incapacidade, a sua inaptidão e a sua ineficiência para a realização de atividades valorizadas dentro da ordem social capitalista, como cargos de confiança, de liderança e até mesmo atividades intelectualizadas, o que acaba repercutindo em uma baixa remuneração.

Do exposto, ao contrário de Fraser que analisa as injustiças atreladas à categoria da raça dentro de um duplo viés, tanto redistributivo quanto de reconhecimento, motivo pelo qual para saná-las o Estado deve adotar políticas redistributivas em paralelo às políticas de reconhecimento da identidade negra, Honneth entende as injustiças de ordem econômica dentro do marco normativo do reconhecimento, mais precisamente da esfera da estima social, de tal forma que, para sanar as injustiças distributivas dentro da ordem social capitalista vigente, os indivíduos ou grupos sociais a elas submetidos devem contestar a própria ordem valorativa cultural do capitalismo. Por razão desta dinâmica, não há como separar no plano teórico, segundo Honneth, fatores puramente econômicos ou sistêmicos dos elementos culturais, colocando em dois níveis de análise distintos as lutas pela redistribuição e as lutas pelo reconhecimento, como pretende Fraser, pois, a fim de que se obtenha uma concepção satisfatória da ordem social capitalista bem como compreender a sua dinâmica, é necessária a inclusão das três esferas do reconhecimento social a cujos princípios normativos os sujeitos podem conectar as suas legítimas expectativas de reconhecimento mútuas.<sup>167</sup>

Conseqüentemente, a norma da paridade participativa a qual Fraser julga ser capaz de unir no mesmo marco normativo as demandas por reconhecimento e

---

<sup>167</sup> Ibid, p. 123.

as demandas por redistribuição não é capaz, segundo Honneth, de alcançar os objetivos aos quais se destina, caindo em um “abismo infranqueável entre os aspectos ‘simbólicos’ e ‘materiais’ da realidade social”.<sup>168</sup> Para Honneth, a teoria da justiça social de Fraser equivoca-se ao assumir na paridade participativa o seu princípio orientador, acreditando que os três princípios do reconhecimento, referentes a cada uma das distintas esferas de reconhecimento social, são os que se encontram aptos, dentro da lógica de funcionamento das sociedades capitalistas modernas, para julgar as lutas sociais. A referência, portanto, para avaliar o que se contesta em determinada ordem social vigente e o que se demanda por justiça em decorrência de situações desfavoráveis não é a postulação da participação paritária, como em Fraser, mas sim um dos três princípios do reconhecimento com os quais o filósofo alemão trabalha. A utilização de um dos três irá variar conforme a relação social em questão: se for o caso de uma relação amorosa, o princípio da necessidade terá prioridade; se se tratar de uma relação configurada pelo direito, o princípio da igualdade jurídica terá primazia; e, por fim, se a relação em questão referir-se à cooperação social dos indivíduos, o princípio do mérito terá prioridade sobre os demais. Honneth, portanto, trabalha com um marco normativo amplo que alberga três princípios que, em seu conjunto, podem ser definidos como princípios do reconhecimento, enquanto que Fraser trabalha com um marco normativo único, centrado na norma ou princípio da paridade participativa.

Essa “teoria tripolar da justiça” de Honneth significa que, nas sociedades modernas, os indivíduos precisam, a fim de formarem sua identidade, de três formas de reconhecimento social, baseados nos princípios específicos da esfera do amor, da igualdade jurídica e da estima social. Ele comunga com Fraser o fato de que “toda concepção de justiça, nas sociedades modernas, deve ter um caráter igualitário (...) no sentido de que todos os membros da sociedade tenham os mesmos direitos e, em consequência, a todos se reconheça uma autonomia igual”.<sup>169</sup>

Entretanto, o que significa esse *caráter igualitário*, isto é, o que está por trás dessa igualdade de condições é objeto de controvérsia entre ambos os

---

<sup>168</sup> Ibid, p. 91.

<sup>169</sup> Ibid, p. 138.

filósofos. Para Honneth, por exemplo, a autonomia individual igual conferida a todos os cidadãos nas sociedades modernas não é suficiente para a participação em pé de igualdade na vida social ou na esfera pública, como o é para a perspectiva kantiana de Fraser. Para ele, antes que o indivíduo possa deliberar publicamente e interagir com os demais em pé de igualdade, é necessário que ele possa desenvolver uma formação o mais intacta possível de sua identidade, e a observância dos três princípios do reconhecimento já mencionados exercem esta função, permitindo a auto-realização do indivíduo no contexto onde esteja inserido. Conseqüentemente, a finalidade da igualdade social, em Honneth, não é garantir a promoção da participação paritária, mas sim “permitir a formação da identidade pessoal de todos os membros da sociedade”.<sup>170</sup> Em suas próprias palavras, “permitir a auto-realização individual constitui o objetivo real da igualdade de tratamento a todos os sujeitos de nossas sociedades”.<sup>171</sup> Assim, para que o sujeito individual possa exercer a sua autonomia individual é necessário que “ele seja capaz de desenvolver uma auto-relação intacta”, o que somente será possível através da “experiência do reconhecimento social”<sup>172</sup>, mediante a correta utilização dos três princípios do reconhecimento. Em suas palavras: “(...) com a finalidade de fazer uso real de sua autonomia, os sujeitos têm direito a que lhes seja reconhecida a sua necessidade (esfera do amor), a sua igualdade jurídica (esfera do direito) e as suas contribuições sociais (esfera da estima social), conforme o tipo de relação social de que se trate”.<sup>173</sup>

Do exposto, os princípios orientadores da justiça social não são, segundo Honneth, a igualdade econômica e o impedimento da degradação social, os quais, na interpretação de Fraser, se constituem nos meios instrumentais para realizar a paridade participativa, mas sim os três princípios do reconhecimento com os quais ele trabalha, igualmente importantes para a aplicação da justiça social.<sup>174</sup>

Neste contexto de interpretação dos conflitos sociais na ordem vigente do capitalismo, as exigências político-morais apresentadas pelas minorias culturais em prol do reconhecimento de suas identidades coletivas devem também, segundo o filósofo alemão, inserir-se no marco normativo de uma teoria diferenciada do

---

<sup>170</sup> Ibid, p. 139.

<sup>171</sup> Ibidem.

<sup>172</sup> Ibid, p. 141.

<sup>173</sup> Ibid, p. 142.

<sup>174</sup> Ibid, p. 141.

reconhecimento, tal como concebida e formulada por ele.<sup>175</sup> Da mesma forma que “os conflitos relativos à distribuição devem entender-se em grande parte como lutas pelo reconhecimento na medida em que se relacionam com a adequada interpretação do princípio do êxito”<sup>176</sup>, as “lutas pela identidade” devem buscar o horizonte interpretativo de suas exigências político-morais dentro do marco normativo do reconhecimento. Entretanto, a dúvida que recai sobre as interpretações destas exigências é a de qual deve ser o princípio do reconhecimento a ser invocado pelos diferentes grupos culturais para justificar publicamente suas demandas pelo reconhecimento cultural. Devem tais conflitos culturais ser interpretados como demandas pela igualdade jurídica, atrelados, portanto, a uma expansão da forma liberal de conceber a autonomia individual ou devem ser interpretados conforme um quarto e novo princípio de reconhecimento a ser institucionalizado nas sociedades capitalistas liberais, direcionado ao “respeito mútuo das particularidades culturais dos grupos ou coletividades”?<sup>177</sup> Em outras palavras, as demandas pelo reconhecimento da identidade coletiva das minorias culturais nas democracias liberais contemporâneas devem ser interpretadas e justificadas como demandas pela igualdade ou como demandas pela diferença?

Analisando as distintas demandas de política da identidade bem como o termo “reconhecimento cultural” utilizado por Fraser para designá-las, Honneth chega à conclusão de que tais demandas, nas democracias liberais contemporâneas, têm se orientado pelo princípio da igualdade jurídica de tratamento. Não obstante a distinção entre os objetivos a serem alcançados, nenhuma delas, da forma como são elaboradas nos Estados democráticos liberais, transcende “o horizonte normativo da ordem dominante do reconhecimento”<sup>178</sup>, isto é, nenhuma delas vai além seja do princípio da igualdade jurídica ou do princípio do êxito para reconhecer a existência de um quarto e novo princípio dentro do marco normativo do reconhecimento. Em suas próprias palavras: “A gramática moral dos conflitos que estão se desenvolvendo agora em torno às questões de ‘política de identidade’ nos estados democráticos liberais está

---

<sup>175</sup> Ibid, p. 127.

<sup>176</sup> Ibidem.

<sup>177</sup> Ibid, p. 126.

<sup>178</sup> Ibid, p. 133.

determinada essencialmente pelo princípio de reconhecimento da igualdade jurídica”.<sup>179</sup> Assim é que, estejam relacionadas à proteção de abusos ameaçadores às práticas culturais, ou à eliminação de discriminações dirigidas especificamente contra o grupo, ou até mesmo ao apoio à manutenção de determinadas formas de vida, “sua justificação pública deve mobilizar sempre argumentos morais relacionados de alguma maneira com o princípio da igualdade, reforçados com freqüência com hipóteses adicionais”.<sup>180</sup>

Neste sentido, conclui Honneth que, a fim de elucidar a orientação normativa destas “frentes de conflito cultural”, o conceito de reconhecimento cultural de Fraser enseja mais dúvidas do que soluções posto que “não reconhece que a maioria das demandas relativas à política da identidade somente podem compreender-se em seu sentido pleno enquanto expressões de uma luta estendida pelo reconhecimento jurídico”<sup>181</sup>, e não cultural. Haveria, portanto, nas sociedades modernas, segundo Honneth, “uma primazia da relação jurídica de reconhecimento” frente às demais esferas do reconhecimento social, na medida em que ela é capaz de estimular “todos os sujeitos, de maneira igual, ao respeito mútuo”, possuindo, desta forma, “a maior força de inclusão”.<sup>182</sup> Sua análise, neste sentido, aproxima-se da perspectiva habermasiana que enxerga na igualdade de tratamento jurídico, pilar dos Estados democráticos de direito, o fundamento capaz de conduzir e de justificar as demandas por reconhecimento nas sociedades pós-convencionais.

### **3.3 Sobre a possibilidade de emancipação: a configuração de identidades autônomas e o reconhecimento igualitário**

As lutas por reconhecimento que se desenrolam nas esferas públicas das democracias constitucionais contemporâneas, apesar de assumirem distintos planos de análise, possuem, segundo Habermas, um norte comum: “todas se defendem da opressão, marginalização e desprezo, lutando, assim, pelo

---

<sup>179</sup> Ibidem.

<sup>180</sup> Ibidem.

<sup>181</sup> Ibidem.

<sup>182</sup> Entrevista concedida por Honneth ao jornal Folha de São Paulo em 11. 10. 2003. Disponível em: <[http://www.unicamp.br/unicamp/canal\\_aberto/clipping/outubro2003/clipping031011\\_folha.html](http://www.unicamp.br/unicamp/canal_aberto/clipping/outubro2003/clipping031011_folha.html)>. Acesso em: 12 Jan 2008.

reconhecimento de identidades coletivas, seja no contexto de uma cultura majoritária, seja em meio à comunidade dos povos”<sup>183</sup>, caracterizando-se, portanto, como “movimentos de emancipação” que lutam pelo reconhecimento público pleno de suas identidades. Seus objetivos políticos coletivos, ressalta o filósofo alemão, são definidos, em primeiro lugar, culturalmente, ainda que dependências políticas ou desigualdades sociais e econômicas também façam parte das reivindicações.<sup>184</sup>

Partindo da análise acima exposta bem como da “consensual declaração” de Amy Gutman, segundo ele próprio, de que o reconhecimento público pleno necessita tanto do “respeito pela identidade inconfundível de cada indivíduo, independentemente de sexo, raça ou procedência étnica” quanto do “respeito pelas formas de ação, práticas e visões peculiares de mundo que gozam de prestígio junto aos integrantes de grupos desprivilegiados (...)”<sup>185</sup>, Habermas afirma que o reconhecimento público pleno visa, em uma primeira análise, “à defesa da integridade das formas de vida e tradições com os quais os membros de grupos discriminados possam identificar-se”, mas também, em uma segunda análise, “ao igualamento das condições sociais de vida”, dado que, geralmente, “o não-reconhecimento cultural coincide com condições rudes de demérito social”, o que leva à necessidade de se adotar políticas que visem à promoção da integridade das formas de vida e tradições culturais com as quais os membros de grupos marginalizados se identificam bem como à proteção igual dos indivíduos particularmente considerados.<sup>186</sup>

Em outras palavras, as lutas pelo reconhecimento nas sociedades democráticas contemporâneas pleiteiam tanto “o reconhecimento dos direitos básicos dos indivíduos enquanto seres humanos [quanto] o reconhecimento das ‘necessidades particulares’ dos indivíduos enquanto membros de grupos culturais específicos”.<sup>187</sup> Apresenta-se, neste contexto, como dado incontestável e como premissa da qual partem todos os autores com os quais temos trabalhado o fato de que representa um “direito básico e universal” a capacidade destes mesmos indivíduos de usufruírem um “contexto cultural seguro para dar significado e

<sup>183</sup> HABERMAS, A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito, op. cit., p. 246.

<sup>184</sup> Ibidem.

<sup>185</sup> GUTMAN, Amy *apud* HABERMAS, op. cit., p. 240.

<sup>186</sup> Ibidem.

<sup>187</sup> COSTA, Sergio; WERLE, Denílson Luís, op. cit., p. 159.

orientação a seus modos de conduzir a vida”<sup>188</sup>, isto é, um contexto capaz de proporcionar o desenvolvimento de identidades autônomas e, conseqüentemente, da própria autonomia individual.

Para que isto aconteça é necessário que cada um possa desfrutar do direito a iguais oportunidades e recursos no exercício de sua cidadania, o que implica no direito de ser tratado com igual respeito e consideração, mediante o reconhecimento recíproco de suas particularidades culturais e formas de vida.<sup>189</sup> Entretanto, frente às desigualdades sociais e econômicas existentes entre as distintas culturas, o efetivo reconhecimento e a integração igualitária destas particularidades culturais e formas de vida no ordenamento jurídico de Estados democráticos regulados pelo direito requerem um tratamento diferenciado dos grupos minoritários com o intuito de que estes, através da concessão de vantagens que os permitam competir com os grupos majoritários no acesso a bens e serviços, possam estar em condições de exercerem a sua cidadania.<sup>190</sup>

Diante deste panorama de análise, surgem as indagações acerca de qual seria o melhor mecanismo a ser adotado por Estados democráticos de direito para a promoção e o incentivo das diferenças e particularidades culturais. Como conciliar “a busca pelo reconhecimento das diferenças e a conseqüente concessão de vantagens competitivas a certas minorias culturais com o princípio da igualdade inerente ao Estado democrático de direito?”<sup>191</sup> É possível tal conciliação? Qual seria a política de reconhecimento a ser adotada por estes Estados a fim de promover a inclusão das identidades coletivas menosprezadas bem como o desenvolvimento livre de suas tradições culturais e formas de vida distintas a fim de proporcionar aos membros de grupos marginalizados o pleno exercício de sua cidadania? E, mais, a tradição jurídica individualista com a qual temos nos acostumado, ao menos nas democracias constitucionais ocidentais de orientação liberal, é capaz de dar conta de demandas orientadas por objetivos políticos coletivos? Por fim, na própria indagação formulada por Habermas:

O reconhecimento de formas de vida e tradições culturais marginalizadas – ora no contexto de uma cultura majoritária, ora na sociedade mundial dominada por

---

<sup>188</sup> Ibidem.

<sup>189</sup> Ibid, p. 160.

<sup>190</sup> Ibidem.

<sup>191</sup> Ibidem.

forças eurocêntricas do Atlântico Norte – não exige garantias de status ou de sobrevivência? Não exige ao menos uma espécie de *direitos coletivos* que faz ir pelos ares a autocompreensão do Estado democrático de direito que herdamos, moldada segundo direitos subjetivos, e portanto de caráter “liberal”?<sup>192</sup>

Visando responder a estas perguntas, o filósofo alemão afirma, conforme já tivemos a oportunidade de verificar no capítulo anterior, que a correta compreensão da teoria dos direitos de cerne individualista, tal como por ele formulada, é capaz de dar conta de demandas de cunho coletivo sem que seja necessária a adoção de políticas estatais que contrariem e violem o princípio da igualdade de tratamento, cerne dos Estados democráticos constitucionais contemporâneos. É neste sentido que Habermas irá se contrapor ao filósofo canadense Charles Taylor para quem “a política do igual respeito (...) é ineficaz no sentido de assegurar as pretensões de reconhecimento público reivindicadas por grupos culturais cuja identidade foi historicamente vinculada a imagens depreciativas e signos de inferioridade”, de tal forma que “o oferecimento de um mesmo conjunto de direitos e liberdades não seria suficiente para permitir o acesso dessas minorias ao cenário político (...)”.<sup>193</sup> Desta forma, segundo o filósofo canadense, conforme veremos adiante, uma política de reconhecimento igualitário demanda não apenas uma extensão universal dos direitos, mas também “o reconhecimento das necessidades particulares de indivíduos ou grupos enquanto membros de culturas subjugadas”, motivo pelo qual “a garantia da coexistência igualitária entre grupos culturais diversos, em alguns casos, só poderia ser assegurada por direitos coletivos que ultrapassem os limites dos direitos fundamentais – sejam civis, políticos ou sociais – cuja referência são os cidadãos individuais”.<sup>194</sup> Assim, partindo de uma premissa oposta à de Habermas, segundo a qual o asseguramento de identidades coletivas concorre com o direito a liberdades subjetivas iguais, o modelo alternativo proposto por Taylor admite que, sob determinadas condições, podem existir “garantias de status restritivas aos direitos fundamentais, quando isso se dá em favor da sobrevivência de formas de vida culturais (...)”.<sup>195</sup>

---

<sup>192</sup> HABERMAS, A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito, op. cit., p. 239.

<sup>193</sup> CITTADINO, Gisele. “Invisibilidade”, Estado de direito e Política de Reconhecimento, op. cit., p. 161.

<sup>194</sup> Ibidem.

<sup>195</sup> HABERMAS, A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito, pp. 240, 241.

Com efeito, Charles Taylor desenvolve seus argumentos a partir da análise que faz das condições históricas do advento da Modernidade. Ele compreende que existiram duas grandes transformações na passagem da era pré-moderna para a era moderna que tornaram inevitável a preocupação com a temática do reconhecimento e da identidade: o surgimento da idéia de dignidade, em contraposição à idéia de honra, e o advento da noção moderna de identidade individual. A passagem da noção de honra para a noção de dignidade permitiu, segundo o filósofo canadense, o advento de uma política universalista que enfatiza a dignidade igual de todos os cidadãos, pois com o colapso das hierarquias sociais baseadas na honra, os privilégios e distinções baseados em seu conceito deixaram de existir, cedendo lugar para o sentido igualitário e universal do conceito de dignidade.<sup>196</sup> Assim, ao contrário da honra, atrelada a preferências e privilégios hierárquicos típicos do Antigo Regime que marcavam a diferença entre “cidadãos de primeira-classe” e “cidadãos de segunda-classe”, a moderna noção de dignidade parte da premissa segundo a qual todos os cidadãos são iguais, no sentido de que todos compartilham de uma dignidade que é inerente ao gênero humano.<sup>197</sup> O referido conceito de dignidade repercutiu, em especial, em sociedades democráticas através das “políticas de igual reconhecimento, as quais têm tomado várias formas através dos anos, e que, contemporaneamente, retornaram na forma de demandas pela igualdade de status de culturas e de gêneros”.<sup>198</sup>

O conceito de identidade individual também é fruto desse cenário de transformações à medida que remete ao “ideal de autenticidade”. O conceito de identidade individual, que emerge no final do século XVIII e que traduz a idéia de uma identidade particular que a pessoa descobre em si mesma, surge junto com o ideal de ser verdadeiro a si mesmo e à sua própria forma de ser, isto é, o ideal de autenticidade.<sup>199</sup> A importância do advento desta concepção é a de que, a partir

---

<sup>196</sup> TAYLOR, *The Politics of Recognition*, op. cit., p. 37.

<sup>197</sup> *Ibid*, p. 27 e p. 37.

<sup>198</sup> *Ibid*, p. 27.

<sup>199</sup> *Ibid*, p. 28. A expressão a que Taylor se refere como “ideal de autenticidade”, segundo ele próprio, é retirada dos estudos de Lionel Trilling. Entretanto, na análise que o filósofo canadense faz do conceito e da sua importância para uma nova compreensão antropológica que advém a partir do século XVIII, reporta-se a Rousseau e Herder como as principais referências para a guinada rumo ao ideal da autenticidade que inaugurou a era moderna. Nesta guinada, a fonte de valor deixa de estar atrelada a fatores externos ao indivíduo, como Deus ou a idéia de bem, e passa a repousar no próprio interior do indivíduo, isto é, a fonte de valor se internaliza dado que se passa

dela, o reconhecimento passou a representar uma categoria fundamental na construção da identidade moderna. Não cabe analisar por ora os meandros da questão, dado que já fora objeto de reflexão anteriormente, mas cumpre apenas registrar que nas sociedades pré-modernas, pautadas por um rígido sistema hierárquico caracterizado pela imobilidade social, o que nós hoje chamamos identidade era amplamente determinado pela posição social que a pessoa ocupava, isto é, “o contexto capaz de explicar o que as pessoas reconheciam como importantes para elas mesmas era, em grande medida, determinado pelo seu papel na sociedade e quaisquer que fossem as funções e atividades ligadas a esta posição”.<sup>200</sup> O que foi capaz de alterar essa forma de compreender a identidade como algo estático, pautada na posição social, foi justamente o advento do ideal de autenticidade, segundo Taylor, a partir do qual se passou a encarar a identidade como uma forma de ser original capaz de diferenciar determinado indivíduo em relação aos demais. Isto significa que existe uma forma de ser da pessoa que é própria dela: ela é chamada a viver sua vida daquele jeito e não em imitação à vida de mais ninguém, de tal forma que se ela não o fizer, perde o próprio sentido de sua vida.<sup>201</sup> O ideal da autenticidade, que marca profundamente as sociedades modernas, ao postular que a pessoa seja verdadeira consigo mesma, permite que ela realize uma potencialidade que lhe é própria. Para Taylor, este é o “pano de fundo da compreensão do moderno ideal de autenticidade bem como dos objetivos de auto-satisfação e de auto-realização com os quais o ideal freqüentemente se expressa”.<sup>202</sup>

Como consequência destas duas grandes transformações que inauguraram a era moderna, Taylor anuncia o advento das políticas de igual reconhecimento nas democracias modernas que, segundo ele, possuem duas exigências distintas. A

---

a conceber o Homem como “dotado de um senso moral, um sentimento intuitivo do que é certo e do que é errado”. Neste contexto, Rousseau, considerado o filósofo pioneiro dessa guinada, apresentava frequentemente a questão da moralidade como o ato de seguir a voz da natureza existente dentro de nós, de tal forma que se pode afirmar, segundo Rousseau, nas palavras de Taylor, que “nossa salvação moral vem da recuperação do contato moral autêntico com nós mesmos”. Herder, por sua vez, teria sua importância em função do desenvolvimento que deu ao ideal da autenticidade após Rousseau, através da idéia segundo a qual “cada um de nós tem um jeito original de ser humano: cada pessoa tem o seu ou a sua própria medida”. Esta idéia inovadora, segundo Taylor, tocou bem fundo na consciência moderna dado que antes do século XVIII ninguém poderia imaginar que as diferenças entre os seres humanos pudessem ter esse tipo de significado moral. Cf. TAYLOR, op. cit, pp. 28 a 31.

<sup>200</sup> Ibid, p. 31.

<sup>201</sup> Ibid, p. 30.

<sup>202</sup> Ibid, p. 31.

primeira, atrelada à emergência do conceito de dignidade, refere-se a demandas por uma política universalista cujo fundamento repousa na igual dignidade de todos os cidadãos, em repúdio às distinções e privilégios criados pela honra nas sociedades pré-modernas. Com efeito, o intuito das referidas demandas, que ainda hoje se fazem presentes nas esferas públicas de nossas democracias, é acabar de uma vez por todas com quaisquer privilégios que ensejem desigualdades de tratamento entre os cidadãos, partindo do pressuposto de que somos todos iguais. Segundo Taylor, a maior e mais recente vitória relacionada ao princípio da cidadania igualitária foi dada pelo movimento pelos direitos civis desencadeado pelos negros norte-americanos na década de sessenta.<sup>203</sup>

A segunda exigência da política do igual reconhecimento, que se vincula ao desenvolvimento da moderna compreensão de identidade, repercutiu nas chamadas “políticas da diferença” as quais, segundo Taylor, possuem também uma base universalista e igualitária, assim como as políticas da dignidade. Entretanto, o que a política da diferença compreende como universal é apenas a potencialidade comum a todos de definir e de formar identidades específicas, potencialidade esta que deve ser respeitada igualmente, isto é, “*todos* devem ser reconhecidos por sua identidade única”.<sup>204</sup> Apesar desta base universal e igualitária, as políticas da diferença demandam, em oposição às políticas pela dignidade igualitária, o reconhecimento da identidade específica do indivíduo ou grupo, através da qual eles se diferenciam dos demais, recorrendo a políticas estatais que privilegiem esta forma original de ser, isto é, esta autenticidade, viabilizando a capacidade de auto-realização e de auto-satisfação plenas destes indivíduos ou grupos.

Por conseguinte, Taylor analisa que, enquanto na política da dignidade igualitária o princípio do respeito igual requer que nós tratemos a todos de uma maneira que se cega às diferenças, na política da diferença o princípio do igual respeito requer justamente que reconheçamos e até mesmo fomentemos as diferenças características de indivíduos e grupos, sob a alegação de que ao não reconhecer tais particularidades estaríamos negando a identidade e forçando as pessoas a adotarem um jeito de ser homogêneo que não faz sentido para elas e que

---

<sup>203</sup> Ibid, p. 38.

<sup>204</sup> Ibidem.

fere a sua própria autenticidade uma vez que não lhes permite serem elas mesmas.<sup>205</sup> Confira as palavras do filósofo canadense a respeito:

(...) Com a política da dignidade igualitária, o que é fixado deve ser universalmente o mesmo, uma cesta idêntica de direitos e imunidades; com a política da diferença, o que se requer seja reconhecido é a identidade única do indivíduo ou do grupo, sua distinção em relação a todos os demais. A idéia é a de que é precisamente esta distinção que tem sido ignorada, atenuada, assimilada a uma identidade dominante ou majoritária. E essa assimilação é o pecado cardinal contra o ideal da autenticidade.<sup>206</sup>

Em outras palavras, no que diz respeito às identidades que têm sido marginalizadas, subjugadas e atreladas a signos de inferioridade, como a negra, no contexto de uma cultura majoritária ou dominante que não as reconhece como dotadas de senso moral, a política do reconhecimento a ser adotada não deve se pautar em medidas uniformizantes que não levam em conta as particularidades destas identidades e apenas contribuem para reforçar a sua inferioridade. Pelo contrário, a fim de que os indivíduos e os grupos que se pautam por estas identidades possam se auto-realizar, emancipando-se das condições de subalternidade e de inferioridade a que foram rotineiramente submetidos, deve-se adotar uma política estatal capaz de reconhecer o valor moral de suas características distintivas, para, somente assim, estar em conformidade com o ideal da autenticidade, princípio regulador das sociedades modernas.

É dentro deste contexto de análise que Taylor irá justificar a luta pela preservação de certas formas de vida e tradições culturais nas democracias liberais contemporâneas. Partindo dos pressupostos de que apenas desenvolvemos nosso senso moral crítico dentro de determinada cultura, de que a construção de nossa identidade é fenomenicamente dialógica e mediada por processos lingüísticos, bem como da importância do reconhecimento para a formação de identidades autônomas, ele irá concluir pela necessidade da preservação de contextos culturais com os quais indivíduos ou grupos possam se identificar a fim de viabilizar a sua plena realização enquanto seres morais.<sup>207</sup>

---

<sup>205</sup> Ibid, p. 43.

<sup>206</sup> Ibid, p. 38.

<sup>207</sup> Segundo Seyla Benhabib, o cerne da política do reconhecimento tayloriana reside na importância que ele confere à categoria da linguagem na construção do *self*. Influenciado por Herder, Taylor parte do pressuposto de que “a linguagem é a conquista cultural mais

Diante destas considerações, Taylor não apenas acusa as políticas centradas na dignidade igualitária como incapazes de oferecerem respostas satisfatórias aos desafios do multiculturalismo nas sociedades democráticas liberais, em função de sua alienação às diferenças culturais, mas também alerta para o fato de que a suposta neutralidade das medidas e princípios subjacentes a estas políticas pode representar, na verdade, o reflexo da imposição de uma cultura hegemônica. Segundo ele, o pressuposto liberal de que tanto o Estado quanto as instituições públicas são capazes de oferecer um espaço neutro em que possam coexistir e se unir pessoas das mais distintas culturas é enganoso dado que “desconsidera que o Estado é uma comunidade política culturalmente constituída e que, portanto, a neutralidade liberal é expressão de um determinado gênero de culturas que traz consigo uma tendência de homogeneização das diferenças”.<sup>208</sup> Neste sentido, afirma que a sociedade supostamente justa e cega às diferenças não é apenas desumana por suprimir as identidades como também extremamente discriminatória, ainda que de uma maneira apenas sutil e inconsciente.<sup>209</sup> Nas próprias palavras do filósofo canadense:

O liberalismo da dignidade igual parece ter assumido que existem alguns princípios universais e cegos às diferenças. (...) A acusação apontada pelas mais radicais formas de políticas da diferença é a de que liberalismos “cegos” são eles mesmos o reflexo de culturas particulares. E o pensamento que preocupa é que essa tendência possa não ser apenas uma fraqueza contingente de todas as teorias até agora propostas, mas que a idéia deste tipo de liberalismo seja um tipo de contradição pragmática, um particularismo mascarado como universal.<sup>210</sup>

---

paradigmática da humanidade”, de tal forma que ela serve não apenas para descrever a nós mesmos ou ao mundo, mas também para constituir a nossa própria vida. (TAYLOR *apud* BENHABIB, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, op. cit., p. 104). Assim, segundo Benhabib, para Taylor a “valorização positiva das políticas atuais do reconhecimento baseia-se em uma interpretação da cultura em analogia com a linguagem. Ele sustenta que a cultura, assim como a linguagem, é um conjunto de práticas discursivas constitutivas do mundo em cujo interior o si mesmo se converte no que é”. Do exposto para a defesa da preservação das culturas e formas de vida nas democracias liberais, é um passo: “Taylor assegura que, na medida em que estas práticas discursivas são essenciais para nosso sentido do si mesmo, os movimentos que buscam sua preservação e engrandecimento merecem o nosso apoio”. Divergindo da conclusão tayloriana, Benhabib afirma que “a partir do princípio geral de que todas as identidades humanas se constituem em um nível lingüístico, não se pode derivar nenhum argumento sobre *quais* destas redes de interlocução deveriam ser privilegiadas como a norma, sob *quais* circunstâncias e *por quem*. O único que se pode dizer é que para uma socialização exitosa e íntegra, todo ser humano depende de determinadas comunidades de discurso e de certas ‘redes de interlocução’”, nada mais e nada menos. Cf. BENHABIB, op. cit., pp. 104 a 106.

<sup>208</sup> COSTA, Sergio; WERLE, Denílson Luís, op. cit., p. 166.

<sup>209</sup> TAYLOR, op. cit., p. 43.

<sup>210</sup> *Ibid*, pp. 43 e 44.

Preocupado com a promoção e o incentivo das distintas identidades culturais, Taylor advoga contrariamente a esse tipo de liberalismo, que tem informado as políticas das democracias ocidentais contemporâneas. Segundo o filósofo canadense, “há formas desse liberalismo de direitos iguais que na mente de seus próprios proponentes pode oferecer apenas um reconhecimento muito restritivo das distintas identidades culturais”.<sup>211</sup> Portanto, ele postula uma nova forma de compreender o liberalismo nas democracias contemporâneas, advogando em prol de um liberalismo que não se mantenha cego às particularidades culturais, pelo contrário, que promova a sobrevivência das distintas tradições culturais e formas de vida. O que está por trás destas reivindicações pelo reconhecimento é justamente a sobrevivência de minorias culturais subjugadas e a conseqüente demanda por formas de autonomia e de autogoverno, com o intuito de que lhes seja reconhecida a competência para adotar determinados tipos de legislação consideradas necessárias para a sua sobrevivência.<sup>212</sup> A importância da perpetuação da sobrevivência das culturas menosprezadas e subjugadas ao longo da História mediante o incentivo e a promoção das mesmas é que não apenas permite que os indivíduos e grupos que com ela se identificam, no presente, possam exercer autonomamente a sua identidade, emancipando-se dos signos de inferioridade, mas também permitirá que as futuras gerações tenham o direito de usufruí-las, beneficiando-se da oportunidade de compartilhar desta identidade cultural específica.<sup>213</sup>

Tal tarefa, orientada à satisfação de objetivos políticos nitidamente coletivos, somente pode ser empreendida, conforme o filósofo canadense, através da adoção de direitos coletivos. Assim, advogando em um sentido contrário ao liberalismo procedimental das democracias ocidentais contemporâneas, ele recusa a visão segundo a qual os direitos individuais devem preceder os objetivos coletivos. Para ele, a implementação de direitos individuais iguais que garantam uniformemente a autonomia na escolha das formas de vida que os indivíduos pretendem perpetuar não é compatível com uma sociedade que se oriente por

---

<sup>211</sup> Ibid, p. 52.

<sup>212</sup> Taylor exemplifica seu argumento com a referência ao caso canadense a respeito da minoria francófona em Quebec que demanda por legislações específicas para a promoção e o incentivo da cultura francesa, em especial de sua língua. Cf. TAYLOR, op. cit., p. 52 e seguintes.

<sup>213</sup> Ibid, p. 58.

objetivos políticos coletivos, onde as distintas identidades culturais postulam pelo seu reconhecimento e pela sua sobrevivência. Esta demanda é reforçada ainda mais hoje em dia, segundo Taylor, época em que o multiculturalismo torna as fronteiras inter-estatais cada vez mais porosas, colocando em contato as mais distintas tradições culturais, e de onde emergem novas preocupações. Neste sentido, não se trata mais, como no liberalismo procedimental e neutro das políticas da dignidade igualitária, de “deixar as culturas defenderem a si mesmas, dentro de limites razoáveis”, mas trata-se, isto sim, de que “todos nós reconhecamos o igual valor das diferentes culturas; que nós não apenas as deixemos sobreviver, mas que nós reconhecamos o seu *valor*”.<sup>214</sup> Assim, continua o filósofo canadense, “da mesma forma que todos devem ter direitos civis iguais e direitos de voto iguais, a despeito da raça ou da cultura, todos devem poder aproveitar a presunção de que sua tradição cultural tem valor”.<sup>215</sup>

Para tanto, não bastam políticas estatais neutras e procedimentais de um modelo de liberalismo de tradição kantiana que postula a igual autonomia de todos os indivíduos; é necessário um modelo de liberalismo que adote concepções substantivas de vida boa em prol do incentivo e da proteção às distintas formas culturais de vida, em especial daquelas que se sentem ameaçadas em sua sobrevivência, pois somente assim estaria sendo promovida a auto-realização dos indivíduos e grupos dentro de sociedades democráticas. Em outras palavras, Taylor pretende “justificar uma legislação de proteção e promoção cultural no interior de um Estado liberal. Considerando que os indivíduos são, pelo menos em parte, essencialmente constituídos por suas identidades culturais, as garantias individuais asseguradas a estes deveriam estender-se à proteção de suas comunidades culturais. (...)”.<sup>216</sup> Assim, ao pesar a importância das formas de tratamento uniforme e a importância da sobrevivência cultural, a balança do modelo de sociedade liberal defendido por Taylor pende em favor da última, baseando-se para tanto “fortemente em julgamentos sobre o que torna uma vida boa – julgamentos nos quais a integridade das culturas tem um lugar importante”.

<sup>217</sup> A reivindicação do direito à sobrevivência e à autodeterminação culturais

---

<sup>214</sup> TAYLOR, op. cit., p. 64.

<sup>215</sup> Ibid, p. 68.

<sup>216</sup> COSTA, Sergio; WERLE, Denílson Luís, op. cit., p. 166.

<sup>217</sup> TAYLOR, op. cit, p. 61.

estaria, neste contexto e segundo o filósofo canadense, “de acordo com o direito fundamental dos cidadãos dentro de um Estado liberal: a liberdade de perseguir suas próprias concepções do bem”.<sup>218</sup>

Em sua resposta à análise de Taylor, Habermas compreende que o filósofo canadense comete alguns erros de interpretação, a começar pelo sistema de direitos das sociedades liberais. Ao interpretar que no modelo de liberalismo adotado pelas democracias ocidentais contemporâneas, “o princípio do direito igual para todos encontra validação tão somente sob a forma de uma autonomia juridicamente apoiada, à disposição do uso de qualquer um que pretenda realizar seu projeto de vida pessoal”<sup>219</sup>, Taylor parte de uma interpretação paternalista do sistema de direitos que não vislumbra a complexidade do conceito de autonomia posto que não compreende a relação de complementaridade, isto é, de *equi-procedência* entre a autonomia privada e a autonomia pública dos cidadãos.

Conforme visto no capítulo anterior, o modelo deliberativo de democracia proposto por Habermas parte da compreensão segundo a qual existe uma relação de co-originariedade entre a autonomia privada, consagrada dos direitos individuais fundamentais, e a autonomia pública, que assegura os direitos de participação política. Esta concatenação interna, conceitualmente necessária entre ambas as autonomias do cidadão habermasiano, postulado principal do seu modelo deliberativo de democracia que confere o radicalismo e a originalidade de sua teoria, parte do pressuposto de que os cidadãos somente podem usufruir os direitos e liberdades individuais fundamentais na medida em que os mesmos sejam fruto de um amplo processo político democrático legiferante do qual todos os cidadãos têm a oportunidade de participar em condições livres e iguais. Em outras palavras, na política deliberativa habermasiana, os cidadãos, uma vez conscientes e no pleno exercício de sua autonomia jurídica, são capazes de participar do processo democrático de criação do direito, conferindo a si próprios as normas e os interesses que pretendam serem reconhecidos pela ordem jurídica estatal.

É neste sentido que Habermas acusa a análise de Taylor de paternalista pois, ao não compreender a relação conceitualmente necessária entre a autonomia

---

<sup>218</sup> COSTA, Sergio; WERLE, Denílson Luís, op. cit., p. 166.

<sup>219</sup> HABERMAS, A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito, op. cit., p. 242.

privada e a autonomia pública dos cidadãos, que se traduz na relação intrínseca entre Estado de direito e democracia, ou entre direitos humanos e soberania popular, mantém-se vinculada ao carácter distributivo dos paradigmas clássicos do direito, vislumbrando os cidadãos como meros destinatários dos direitos e não como seus autores. Assim, sobre o paradigma de direito que o filósofo de Frankfurt postula para as sociedades democráticas pós-convencionais, afirma que:

(...) Em lugar de uma disputa sobre a melhor forma de assegurar a autonomia das pessoas de direito – ora por meio das liberdades subjetivas em prol da concorrência das pessoas em particular, ora mediante reivindicações de benefícios garantidas para clientes de burocracias de Estados de bem-estar social -, o que se apresenta é uma *concepção procedimental do direito*, segundo a qual o processo democrático pode assegurar *a um só tempo* a autonomia privada e a pública: os direitos subjetivos, cuja função é garantir (...) uma organização particular e autônoma da própria vida, não podem ser formulados de maneira adequada sem que antes os próprios atingidos possam articular e fundamentar, em discussões públicas, os aspectos relevantes para o tratamento igualitário ou desigual de casos típicos. É apenas *pari passu* com a ativação de sua autonomia como cidadãos do Estado que se pode assegurar, a cidadãos de direitos iguais, sua autonomia privada.<sup>220</sup>

Com base nessa interpretação da teoria dos direitos, pautada em uma concepção procedimental, é que podemos compreender, segundo Habermas, que o sistema de direitos nas democracias liberais não se mantém cego às condições sociais desiguais nem às diferenças culturais<sup>221</sup>, dado que estas desigualdades e diferenças serão tematizadas nas esferas públicas pelos próprios interessados, a fim de se chegar a um consenso racionalmente motivado que irá determinar o tratamento igualitário ou diferenciado a cada caso especificamente considerado. Por este motivo, não há que se falar em um novo modelo de liberalismo a ser adotado pelas democracias constitucionais ocidentais, pautado em concepções substantivas do bem que promovam e incentivem a diferença cultural nas sociedades marcadas pelo multiculturalismo, através da introdução de direitos coletivos estranhos ao sistema de direitos individuais fundamentais. Pelo contrário, no modelo procedimental habermasiano, “a consideração de direitos coletivos, em alguns casos admitida e necessária, não pode suprimir a ‘estrutura do direito’, a ‘forma jurídica’” haja vista que “não pode suspender os mecanismos

<sup>220</sup> HABERMAS, A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito, op. cit., p. 245.

<sup>221</sup> Ibid, p. 243.

discursivos que orientam a formação da vontade política e a própria discussão das normas que regem a vida coletiva”<sup>222</sup>, sob pena de que o direito produzido perca a sua legitimidade. Dito de outra forma, a transformação das reivindicações dos grupos culturais em normas válidas não é considerada legítima, no paradigma jurídico habermasiano, caso suprima a lógica discursiva de formação do direito, vinculando de antemão os cidadãos a determinadas concepções de mundo e impedindo o exercício de uma avaliação reflexiva e crítica dos cidadãos que lhes é facultada pelo próprio processo de discussão e de constituição das leis nos Estados democráticos de direito.<sup>223</sup>

Segundo Habermas, se trabalhamos com sociedades multiculturais inseridas em uma cultura liberal baseada em associações voluntárias onde subsista uma opinião pública eficiente capaz de funcionar com “estruturas de comunicação não simplesmente herdadas”, mas que possibilitam e fomentam discursos de auto-entendimento, o processo democrático de efetivação dos direitos subjetivos iguais é capaz de assegurar a co-existência equitativa das distintas tradições culturais e formas de vida a elas atreladas, sem que seja necessária a imposição de fundamentações especiais para a garantia de sua sobrevivência.<sup>224</sup> O postulado central da política de reconhecimento tayloriana segundo o qual o valor das distintas culturas deve ser reconhecido, demandando a preservação dos contextos culturais com os quais os indivíduos ou grupos possam se identificar a fim de proporcionar a sua plena realização enquanto seres morais, nada diz ao modelo deliberativo de democracia habermasiano, onde cabe aos próprios indivíduos a escolha das tradições culturais que pretendem perpetuar bem como se desejam ou não permanecer a elas vinculados. É neste sentido que a reflexão política assume crucial importância: “entendida como um processo de argumentação pública, é necessária como forma de as pessoas evitarem aceitar as práticas existentes em caráter definitivo, acriticamente, perpetuando necessidades que tenham se tornado, na perspectiva de um determinado grupo sociocultural, anacrônicas”.<sup>225</sup> Nas próprias palavras do filósofo alemão:

---

<sup>222</sup> COSTA, Sergio; WERLE, Denílson Luís, op. cit., p. 169.

<sup>223</sup> Ibidem.

<sup>224</sup> HABERMAS, A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito, op. cit., p. 257.

<sup>225</sup> COSTA, Sergio; WERLE, Denílson Luís, op. cit., pp. 169, 170.

(...) a defesa de formas de vida e tradições geradoras de identidade deve servir, em última instância, ao reconhecimento de seus membros; ela não tem de forma alguma o sentido de uma preservação administrativa das espécies. (...) Normalmente, as tradições culturais e as formas de vida que aí se articulam reproduzem-se ao *convencer* do valor de si mesmas os que assumem e as internalizam em suas estruturas de personalidade; ou seja, elas se reproduzem ao motivar os indivíduos a uma apropriação e continuação produtivas de si mesmas. O caminho do direito estatal nada pode senão *possibilitar* essa conquista hermenêutica da reprodução cultural de universos vitais. Pois uma garantia de sobrevivência iria justamente privar os integrantes da liberdade de dizer sim ou não, hoje tão necessária à apropriação e manutenção da herança cultural. Sob as condições de uma cultura que se tornou reflexiva, só conseguem se manter as tradições e formas de vida que *vinculem* seus integrantes, e isso por mais que fiquem expostas à provação crítica por parte deles, e por mais que dêem às novas gerações a opção de aprender com as outras tradições, ou mesmo converter-se a elas e migrar, portanto, para outras paragens. (...).<sup>226</sup>

Mais adiante, enfatiza Habermas:

Em sociedades multiculturais, a coexistência eqüitativa das formas de vida significa para cada cidadão uma chance segura de crescer sem perturbações em seu universo cultural de origem, e de também poder criar seus filhos nesse mesmo universo; ou seja, significa a chance de poder confrontar-se com sua cultura de origem – como com qualquer outra –, dar-lhe continuidade ou transformá-la, ou ainda a chance de distanciar-se com indiferença de seus imperativos, ou mesmo romper com ela, em uma atitude autocrítica, para viver a partir daí com a marca deixada por uma ruptura consciente com a tradição ou então com uma identidade cindida (...).<sup>227</sup>

Somente mediante a concessão ao próprio indivíduo, enquanto membro da cultura sob análise, da possibilidade de escolher sobre o rumo a ser tomado na sua própria vida é que ordens jurídicas de cunho democrático estarão promovendo, de fato, a inclusão de todos, em especial dos indivíduos marginalizados, sem confiná-los a um roteiro de vida determinado pela sua vinculação originária à determinada tradição cultural da qual não conseguem se libertar. Tal tarefa somente é possível em sociedades liberais que conferem a todos os indivíduos um tratamento rigidamente igualitário, permitindo que cada um possa escolher como organizar autonomamente a própria vida, após uma ampla reflexão política, sem que existam políticas estatais previamente estipuladas de incentivo a determinadas concepções substantivas do bem.

---

<sup>226</sup> HABERMAS, A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito, op. cit., pp. 258-259.

<sup>227</sup> Ibid, p. 260.

A garantia da coexistência em igualdade de direitos serve, ao modelo procedimental habermasiano, como uma espécie de “recurso de neutralização normativa das diferenças”, conferindo ao Estado democrático de direito a possibilidade de regulamentar os conflitos de valor resultantes das inevitáveis interações entre os integrantes de formas de vida distintas.<sup>228</sup> Assim, para Habermas, nas sociedades marcadas pelo pluralismo que se constituem sob a forma de um Estado de direito, onde “os cidadãos se associam por sua própria vontade em uma comunidade de sujeitos de direito livres e iguais”<sup>229</sup>, é preciso buscar uma regulamentação neutra do direito, isto é, uma regulamentação que seja capaz de “encontrar, no plano mais abstrato da coexistência de diversas comunidades eticamente integradas, o reconhecimento racionalmente motivado de todas as partes envolvidas no conflito e que convivem em igualdade de direitos”.<sup>230</sup>

Entretanto, para que isto aconteça é necessário haver uma “*mudança de perspectiva*”, onde os envolvidos deixem de lado preocupações do tipo “que regulamentação é ‘melhor para nós’” e passem a se preocupar, sob o ponto de vista moral, com as regulamentações que são “‘igualmente boa para todos’ em vista da reivindicação prioritária da coexistência sob igualdade de direitos”.<sup>231</sup> Para Habermas, a tolerância em relação à prática cultural do outro que sob nossa perspectiva ética não se configure apropriada é o preço a ser pago pela convivência em comunidades jurídicas baseadas em pressupostos igualitários, na qual diversos grupos de origem cultural e étnica diferentes precisam conviver. Neste sentido, afirma o filósofo alemão: “É necessário haver tolerância, caso se pretenda que permaneça intacto o fundamento do respeito recíproco das pessoas do direito umas pelas outras”.<sup>232</sup>

O compromisso com a neutralidade do direito em face das diferenciações éticas que permeiam os Estados contemporâneos se justifica frente à necessidade de se promover a integração em sociedades cada vez mais complexas e diferenciadas internamente, marcadas pelo convívio inevitável com o diferente.

---

<sup>228</sup> HABERMAS, Apêndice a Facticidade e Validação. In: *A inclusão do outro: estudos de Teoria Política*, op.cit., p. 321.

<sup>229</sup> CITTADINO, “Invisibilidade”, Estado de Direito e Política de Reconhecimento, mimeo, p. 162.

<sup>230</sup> HABERMAS, Apêndice a Facticidade e Validação, op.cit., p. 322.

<sup>231</sup> Ibidem.

<sup>232</sup> Ibid., p. 323.

Conforme ressaltado no capítulo anterior, as sociedades pós-convencionais são marcadas pela complexidade e pela heterogeneidade, o que impede o estabelecimento de um consenso baseado no compartilhamento de valores, dificultando a conformação de uma identidade nacional. A integração dos cidadãos, portanto, não pode mais ser mantida através “de um consenso substancial acerca dos valores, mas tão somente mediante um consenso quanto ao procedimento relativo a ações jurígenas legítimas e ao exercício do poder”.<sup>233</sup> Neste contexto, é o próprio processo democrático de elaboração legislativa que assume o papel de fiador da integração social em sociedades que cada vez mais se diferenciam internamente, pois, na medida em que garante uniformemente o valor de uso das liberdades subjetivas, cuida para que a rede da solidariedade cidadã não se rompa, permitindo o estabelecimento de um acordo racional inclusive entre estranhos.<sup>234</sup>

A formação racional da opinião e da vontade, que conta com procedimentos deliberativos capazes de conferir legitimidade ao direito produzido, conta com ponderações morais e considerações pragmáticas, mas também com razões éticas que influenciam as decisões do legislador político.<sup>235</sup> Afirmar, portanto, que o direito deve-se pautar por regulamentações neutras não significa ignorar que, no interior dos Estados, exista uma impregnação ética de valores que são levadas em consideração no momento da deliberação nas esferas públicas. Ao contrário do que acusa Taylor, o liberalismo procedimental das democracias constitucionais contemporâneas não está alheio a questões deste tipo. A partir do momento em que se compreende o enlace interno entre a democracia e o Estado de direito, vislumbrando a “configuração democrática do sistema de direitos”, permite-se a compreensão de que este mesmo sistema de direitos não acata apenas demarcações políticas de objetivos gerais, mas também fins coletivos, eticamente impregnados e orientados a objetivos específicos, que se articulam mediante as lutas pelo reconhecimento.<sup>236</sup> Diferentemente das “normas morais, que regulamentam de forma geral as interações possíveis entre sujeitos capazes de agir e falar, as normas jurídicas referem-se a contextos interacionais de

<sup>233</sup> HABERMAS, A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito, op. cit., p. 262.

<sup>234</sup> HABERMAS, Inserção – inclusão ou confinamento? Da relação entre nação, Estado de direito e democracia. In: *A inclusão do outro: estudos de Teoria Política*, op.cit., p. 157 e p. 163.

<sup>235</sup> HABERMAS, A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito, op. cit., p. 253.

<sup>236</sup> *Ibid*, p. 252.

uma sociedade concreta”.<sup>237</sup> Desta forma, Habermas continua, “toda ordem jurídica é *também* expressão de uma forma de vida em particular, e não apenas o espelhamento do teor universal dos direitos fundamentais”.<sup>238</sup>

Assim, a leitura liberalista que Taylor desenvolve do sistema de direitos das democracias ocidentais contemporâneas, ao ignorar a vinculação normativa entre Estado de direito e democracia, que permite a compreensão da relação de equiprimordialidade entre os direitos humanos e a soberania popular, concebe de forma equivocada “o universalismo dos direitos fundamentais como nivelamento abstrato de diferenças”.<sup>239</sup> Segundo o filósofo alemão, tanto ontem quanto hoje, “a universalização dos direitos é o motor de uma diferenciação progressiva do sistema de direitos, sistema que logra manter segura a integridade dos sujeitos jurídicos, mas não sem um tratamento rigidamente igualitário (e monitorado pelos próprios cidadãos) dos contextos de vida de cada um, os quais originam sua própria identidade individual. (...)”.<sup>240</sup>

Em outras palavras, Habermas distancia-se da compreensão tayloriana de que “os princípios universalistas dos Estados democráticos de direito necessitam de algum tipo de ancoragem político-cultural”, isto é, de que “os princípios constitucionais não podem concretizar-se nas práticas sociais, nem transformar-se na força que impulsiona o projeto dinâmico de uma associação de sujeitos livres e iguais, se não forem situados no contexto da história de uma nação de cidadãos e se não assumirem uma ligação com motivos e modos de sentir e de pensar dos sujeitos privados”.<sup>241</sup> Para Habermas, a própria existência de sociedades multiculturais nos mostra que “uma cultura política comum, construída sobre princípios constitucionais, não depende necessariamente de uma origem étnica, lingüística e cultural comum a todos os cidadãos”.<sup>242</sup> Com efeito, existe uma distinção importante feita por Habermas e ignorada por Taylor entre cultura, no sentido amplo do termo, que não precisa ser compartilhada por todos os cidadãos, e cultura *política* comum, marcada pelo mútuo respeito aos direitos uns dos

---

<sup>237</sup> Ibid, p. 253.

<sup>238</sup> Ibidem.

<sup>239</sup> Ibid, p. 245.

<sup>240</sup> Ibid, pp. 245-246.

<sup>241</sup> HABERMAS, *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, vol. II, op. cit., p. 289.

<sup>242</sup> Ibidem.

outros.<sup>243</sup> Essa cultura política comum, compartilhada por todos, alberga em seu seio os princípios e direitos fundamentais que orientam as ordens jurídicas dos Estados democráticos de direito, formando “o denominador comum de um *patriotismo constitucional* capaz de agudizar, não somente o sentido para a variedade, como também a integridade das diferentes e coexistentes formas de vida de uma sociedade multicultural”.<sup>244</sup> Em outras palavras, é a compreensão do compartilhamento desta cultura política comum pelos próprios cidadãos, através do exercício do patriotismo constitucional, que mantém integradas sociedades marcadas pela diferença e de onde essas mesmas sociedades são capazes de retirar o fundamento para a construção de uma identidade coletiva.

Neste sentido, a tensão entre o universalismo de uma comunidade legal igualitária e o particularismo de comunidades culturais distintas às quais os indivíduos pertencem por origem e destino somente pode ser resolvida caso “os princípios constitucionais dos direitos humanos e da democracia priorizem um entendimento cosmopolita da nação como uma nação de cidadãos”<sup>245</sup>, isto é, como uma nação que “encontra a sua identidade não em comunidades étnicas e culturais, mas na prática de cidadãos que ativamente exercitam seus direitos de participação e de comunicação”.<sup>246</sup> Isto significa dizer que a manutenção da coesão social e do asseguramento de uma identidade coletiva solidamente construída, na configuração política dos Estados democráticos de direito, necessita que os próprios cidadãos possam se autocompreender como membros livres e iguais de uma comunidade jurídica da qual se associam por sua própria vontade e consciência; necessita, portanto, que estes mesmos cidadãos sejam “capazes de conceber, a partir dos próprios contextos históricos, o Estado democrático de direito como uma *conquista* sua”.<sup>247</sup> É a força integradora da cidadania democrática que permite a formação de uma identidade coletiva entre indivíduos que se relacionam como estranhos.

---

<sup>243</sup> GUTMAN, Amy (ed). *Preface*. Multiculturalism: examining “The Politics of Recognition”, op. cit., p. x.

<sup>244</sup> HABERMAS, *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, vol. II, op. cit., p. 289.

<sup>245</sup> HABERMAS, Jürgen. O Estado-nação europeu frente aos desafios da globalização. In: *Novos Estudos CEBRAP*, n. 43, novembro de 1995, p. 94.

<sup>246</sup> HABERMAS, Jürgen *apud* CITTADINO, Gisele. Patriotismo Constitucional, Cultura e História, mimeo, p. 3.

<sup>247</sup> HABERMAS, Apêndice a Facticidade e Validação, op.cit., p. 329.

Essa identidade coletiva assume um conceito processual na medida em que ela pode ser considerada o projeto que determinada nação de cidadãos escolhe para si mesma e que pretende realizar. Ou seja, apesar de não podermos escolher as tradições culturais e históricas às quais estivemos originariamente vinculados, é possível escolhermos, enquanto cidadãos que se autocompreendem como membros livres e iguais de uma comunidade jurídica da qual se associam voluntariamente, as tradições que pretendemos dar ou não continuidade. Segundo Habermas:

(...) A identidade de uma nação de cidadãos ligados a um Estado não é nada estática; de qualquer maneira, ela se projeta hoje em dia nos parâmetros delimitados pelo respectivo espectro da disputa pública em torno da melhor interpretação da constituição, e em torno de uma autocompreensão autêntica das tradições constitutivas da coletividade política. Enquanto princípios constitucionais vigentes continuarem formando o foco comum desses discursos de auto-entendimento talhados segundo as formas de vida da nação como um todo, as interpretações concorrentes também continuarão se sobrepondo de maneira suficiente para assegurar – temporariamente – uma concordância capaz de sustentar a integração ético-política dos cidadãos, mesmo que de maneira difusa. (...) <sup>248</sup>

O que Habermas está querendo dizer é que, na perspectiva de sociedades multiculturais onde já não se pode recorrer a formas de integração pautadas em valores éticos compartilhados, o compromisso assumido pelos cidadãos de Estados constitucionais com os princípios democráticos e liberais do constitucionalismo contemporâneo permite formar as bases dessa integração e da formação de uma identidade coletiva. Neste contexto, o patriotismo constitucional configura-se como a forma de identificação cívica das sociedades pós-convencionais na medida em que “apela para os princípios universalistas do Estado democrático de direito que serão distintamente assumidos, discutidos e interpretados em cada contexto histórico particular”<sup>249</sup>, resolvendo a tensão entre o universalismo de tais princípios e as particularidades das distintas tradições culturais e formas de vida que permeiam as sociedades pós-convencionais. Em outras palavras: “Com a concepção de patriotismo constitucional, Habermas procura não apenas configurar a solidariedade como forma de integração social, mas revelar como compromissos morais com normas universalmente válidas – os

<sup>248</sup> Ibid, pp. 330-331.

<sup>249</sup> CITTADINO, Gisele. Patriotismo Constitucional, Cultura e História, mimeo, p. 4.

direitos humanos – podem se vincular com os compromissos éticos de culturas políticas particulares”.<sup>250</sup>

Conforme visto, estes princípios universalistas apenas alcançam uma correta interpretação na medida em que são objeto de discussão pública entre todos os cidadãos, o que implica afirmar a necessidade de um reconhecimento igualitário de todos os indivíduos, enquanto sujeitos do direito, no processo político democrático de formação da opinião e da vontade. Com efeito, a força integrativa da cidadania democrática somente se manifesta quando ela se caracteriza como algo a mais do que um mero *status* legal, isto é, quando ela se torna o foco de uma cultura política compartilhada.<sup>251</sup> Nas palavras de Habermas: “(...) A cidadania democrática pode sustentar-se em seus próprios termos, e ainda estender-se para além de um *status* meramente legal, somente se puder ser resgatada em termos dos valores de uso do bem-estar social e do reconhecimento mútuo entre as variadas formas de vida existentes (...)”.<sup>252</sup>

Esse reconhecimento mútuo, que estrutura a associação entre os cidadãos nos Estados democráticos de direito, demanda o respeito de cada indivíduo por todos como um ser livre e igual, isto é, demanda “igual proteção e igual respeito em sua integridade” em três níveis: no plano da identidade individual, enquanto indivíduos insubstituíveis; no plano de sua formação cultural, enquanto membros de um grupo étnico ou cultural; e no plano cívico, enquanto cidadãos ou membros de uma comunidade política.<sup>253</sup> Assim, para que os indivíduos possam se realizar plenamente, mantendo intactas as estruturas de sua personalidade e sendo respeitados na sua integridade, é imprescindível que os Estados democráticos de direito orientem-se pelo princípio da igualdade de tratamento, pautados pelo reconhecimento recíproco de todos os indivíduos como cidadãos livres e iguais de determinada comunidade política.

Neste sentido, e dado que o processo de individualização das pessoas físicas ocorre no coletivo, isto é, através da sua inserção em determinado contexto cultural que ajudará a formar a sua identidade, na medida em que “é possível garantir a integridade da pessoa do direito em particular, de um ponto de vista

<sup>250</sup> Ibid., p. 3.

<sup>251</sup> HABERMAS, Jürgen. O Estado-nação europeu frente aos desafios da globalização, op. cit., p. 96.

<sup>252</sup> Ibid., p. 97.

<sup>253</sup> HABERMAS, *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, vol. II, op. cit., p. 284-285.

normativo, isso não pode ocorrer sem a defesa dos contextos vitais e experienciais partilhados intersubjetivamente, nos quais a pessoa foi socializada e nos quais se formou a sua identidade”.<sup>254</sup> Por este motivo, não há que se falar em legislações diferenciadas que visem a proteção das distintas tradições culturais e formas de vida que violem a autocompreensão democrática de Estados democráticos de direito pautados pelos princípios da igualdade e da liberdade.

A máxima da teoria democrática habermasiana aplica-se sobretudo a indivíduos cujas identidades foram atreladas a signos de inferioridade ao longo da História, marcados pela marginalização e pela subalternidade, como os negros. Segundo o filósofo alemão, não cabe nenhuma forma de tratamento diferenciado ou especial a tais indivíduos, ainda que os mesmos tenham sido, e como de fato foram, subjugados no contexto de uma cultura majoritária ou dominante que nunca lhes concedeu o correto reconhecimento de suas identidades. A solução, conforme temos visto ao longo deste trabalho, não está em esperar que esta mesma cultura majoritariamente opressora lhes conceda esse direito, tampouco na adoção de legislações que, ainda que bem intencionadas, violem os princípios constitucionais universais que sustentam a cidadania democrática, correndo o risco de uma desintegração social não desejada. A solução está, portanto, em que os próprios atingidos, isto é, os indivíduos marginalizados, oprimidos e subjugados reivindiquem, nas esferas públicas das democracias constitucionais, o correto reconhecimento de suas identidades. Pois, se, nos termos de Amy Gutman, “a identidade humana é criada e constituída dialogicamente, o reconhecimento público de nossa identidade requer uma política que nos permita deliberar publicamente acerca daqueles aspectos de nossa identidade que compartilhamos ou que potencialmente podemos compartilhar com outros cidadãos”.<sup>255</sup>

Em outras palavras, o mecanismo capaz de emancipar estes indivíduos dos signos de inferioridade aos quais a sociedade pretende vincular as suas identidades é o debate político.<sup>256</sup> Para que isso se torne possível, em Estados democraticamente constituídos e regulados pelo direito, torna-se imprescindível não apenas que os cidadãos se autocompreendam como autores e destinatários do

---

<sup>254</sup> HABERMAS, A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito, op. cit., p. 257.

<sup>255</sup> GUTMAN, Amy *apud* CITTADINO, Gisele, “Invisibilidade”, Estado de Direito e Política de Reconhecimento, op. cit., p. 161.

<sup>256</sup> *Ibid*, p. 160.

direito, usufruindo ativamente sua autonomia política, mas também que o processo de deliberação pública seja orientado por um reconhecimento rigidamente igualitário.