

3

O reconhecimento como uma questão de justiça: Nancy Fraser e Jürgen Habermas

Recentemente, alguns teóricos do reconhecimento procuram superar a concepção do reconhecimento baseado em uma dimensão identitária e tentam conectar suas teorias analíticas à atuação dos movimentos sociais contemporâneos em defesa de certas estratégias coerentes para a ação política. Nesse sentido, o trabalho de Nancy Fraser insere-se em um esforço teórico capaz de vislumbrar uma teoria crítica do reconhecimento, contemplando não apenas questões de reconhecimento, mas também as lutas contra injustiças ancoradas na economia política da sociedade. Desde 1995, Fraser preocupa-se em configurar uma teoria da justiça que procura abranger políticas de distribuição e reconhecimento, investigando a relação entre ambas as esferas, de forma a conferir uma estratégia coerente à ação política.

Tais considerações foram expressas pela autora no seu texto: “From redistribution to recognition? Dilemmas of Justice in Postsocialist Age”¹⁸⁴, onde reconhece que estamos em uma era pós-socialista, fruto da crise do socialismo e da inexistência de projetos alternativos à democracia liberal, na qual há uma mudança do paradigma da distribuição para o paradigma do reconhecimento, de forma que as questões de identidade ganham prioridade em relação às questões de justiça social. É premente destacar que tanto Habermas como Fraser estruturam uma concepção procedimental do reconhecimento que aposta no potencial

¹⁸⁴ Nesse artigo, em sua crítica ao paradigma identitário contemporâneo, Fraser estabelece uma relação dialética entre injustiça econômica e injustiça cultural: “Portanto, longe de ocuparem esferas separadas, injustiça econômica e injustiça cultural estão imbricadas, reforçando-se mutuamente. Normas culturais enviesadas de forma injusta contra alguns são institucionalizadas no Estado e na economia, enquanto as desvantagens econômicas impedem participação igual na fabricação da cultura em esferas públicas e no cotidiano. O resultado é frequentemente um ciclo vicioso de subordinação cultural e econômica.” FRASER, Nancy. “Da Redistribuição ao Reconhecimento? Dilemas da Justiça na era Pós-socialista”. In: SOUZA, Jessé (org.). *Democracia Hoje: Novos Desafios para a Teoria Democrática Contemporânea*. Brasília: Ed UNB, 2001, p. 251. Este artigo possui a versão original em inglês: “From redistribution to recognition? Dilemmas of Justice in Postsocialist Age”, que integra o livro de Fraser: *Justice Interruptus. Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*. New York: Routledge, 1997; A respeito da imbricação entre cultura e economia na obra de Fraser, cf.: FRASER, Nancy. *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989

racionalizador das práticas argumentativas como forma de atender aos desafios propostos pelas demandas por reconhecimento.

Em vista disso, Fraser assevera que tanto as políticas de distribuição, como as de reconhecimento, não podem ser realizadas sem a integração dos indivíduos em processos deliberativos. Sob essa ótica, desenvolve uma categoria denominada “participação paritária”, que consiste em um ideal regulativo por meio do qual os sujeitos tematizam na esfera pública, aspectos relativos à opressão de identidades minoritárias, reconstruindo os vínculos interacionais, com vistas a superar um quadro de subordinação. Para Fraser, através da ideia de participação paritária, os contextos de subordinação institucional poderiam ser superados tanto na esfera da distribuição de recursos materiais, como no aspecto cultural.

Inobstante a existência de semelhanças teóricas, no que tange ao modelo deliberativo, de acordo com a teórica feminista, o modelo habermasiano de espaço público deveria sofrer uma releitura para abranger novos aspectos coerentes com os desafios das democracias contemporâneas. A autora propugna criar condições institucionais - seja na esfera do reconhecimento ou da redistribuição - para que os indivíduos possam reconstruir os padrões de interação social. No subcapítulo 3.1, intitulado “O diálogo entre Fraser e Habermas”, propugnamos tecer comentários em relação às aproximações conceituais e controvérsias teóricas estabelecidas entre os autores. A teórica feminista procura superar a distinção habermasiana entre esfera doméstica como um local de reprodução simbólica e local de trabalho como *locus* de reprodução material, pois tal distinção não atenderia à complexidade das sociedades modernas.

Nesse particular, pretendemos demonstrar como Habermas incorporou muitas das críticas formuladas por Fraser, o que levou a uma série de reformulações teóricas expressas na sua obra *Direito e Democracia*. Entendemos que Nancy Fraser e Habermas, ao partirem de uma perspectiva procedimental do reconhecimento, pretendem contrapor-se a políticas estreitas de autenticidade de grupo, de forma a conferir uma estratégia coerente com os desafios propostos pelas sociedades pluralistas. Como examinamos, Jürgen Habermas propõe um modelo deliberativo de reconhecimento como resultado de uma moralidade pós-convencional capaz de combater essencializações identitárias.

Por conseguinte, o subcapítulo 3.2 assinala como a crítica procedimental a formas opressivas de comunitarismo assume especial relevância na filosofia

política do reconhecimento. O item 3.3 investiga a proposta teórica de Fraser, que procura reconstruir a categoria do reconhecimento, desconectando-o de uma dimensão psicológica relativa à formação da identidade, tendo como preocupação essencial articular reconhecimento e redistribuição por meio de um modelo deliberativo.

Por fim, no item 3.4 apresentamos o arcabouço teórico de Jürgen Habermas, que, dando continuidade à tarefa dos frankfurtianos, compreende que a emancipação humana deveria ser alcançada por meio de um novo parâmetro filosófico que contemple a dimensão linguística das relações humanas, de forma a reconstruir o projeto da modernidade. Feitas essas considerações, passamos a analisar o diálogo entre Fraser e Habermas, que enriquece a filosofia política do reconhecimento.

3.1

O diálogo entre Fraser e Habermas

De início, Habermas identifica o processo de colonização do mundo da vida como uma patologia da modernidade, de forma que os mecanismos econômicos e o poder administrativo passam a restringir as práticas comunicativas do mundo da vida. Dando continuidade ao empreendimento dos frankfurtianos, o filósofo concebe a emancipação humana em uma perspectiva filosófica que enfatiza a dimensão linguística das relações humanas. Rompendo com a tradição dos frankfurtianos, busca um novo paradigma teórico capaz de atender à necessidade de emancipação humana, de forma a contrapor-se ao predomínio da razão instrumental. Tendo em vista a necessidade de fornecer elementos teóricos para uma reconstrução do projeto da modernidade, o autor alemão propõe a existência de dois tipos de racionalidade.

De um lado, a razão comunicativa¹⁸⁵, constituída através de práticas dialógicas, sendo elemento fundamental do processo de racionalização; de outro lado, a razão instrumental, tipicamente sistêmica. O herdeiro da Escola de Frankfurt aposta no potencial moral da linguagem como uma forma de aprofundar

¹⁸⁵ HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987.

o processo democrático, porquanto seria intrínseca à condição humana a necessidade de busca de ações comunicativas voltadas para o entendimento. Somente a razão comunicativa que é fundada no diálogo intersubjetivo, permitiria a um ator se entender com outro ator acerca de um estado de coisas no mundo.

Nesse quadro teórico, Fraser avalia duas distinções que são fundamentais à concepção habermasiana de modernização das sociedades. A primeira distinção diz respeito à contraposição entre reprodução simbólica e reprodução material das sociedades. Nesse ponto, a reprodução simbólica diz respeito a processos de aprendizagem por meio dos quais os jovens internalizam valores e compreensões de mundo compartilhadas. Tratam-se de processos de reprodução simbólica relativos à socialização dos jovens, de forma a assegurar a transmissão das tradições culturais. A reprodução material, por sua vez, ocorre através do trabalho social para garantir a subsistência dos indivíduos. Em suma, enquanto o trabalho social é tradicionalmente desempenhado por homens, as atividades de reprodução simbólica são normalmente realizadas pelas mulheres de forma não remunerada.

Mister se faz mencionar que a segunda distinção habermasiana diz respeito a “contextos de ação socialmente integrados” e “contextos de ação integrados pelo sistema.” O primeiro relaciona-se à busca intersubjetiva de entendimento sobre normas, valores e fins, enquanto o segundo pressupõe ações humanas voltadas para o autointeresse, em uma perspectiva utilitarista, visando a alcançar dinheiro e poder. Em síntese, enquanto a família moderna conecta-se a um contexto de ação socialmente integrado, o sistema capitalista representa um contexto de ação integrado sistemicamente. Nessa linha de raciocínio, Fraser considera essa distinção insatisfatória para atender à complexidade das relações de gênero. É interessante demonstrar o posicionamento de Fraser:

(...)Mais uma vez, eu penso ser útil distinguir duas possíveis interpretações da posição de Habermas. A primeira estabelece o contraste entre os dois tipos de contexto de ação como registrando uma diferença absoluta. Portanto, contexto sistemicamente integrado não envolveria absolutamente nenhuma consensualidade ou referência a normas morais e valores, enquanto o contexto socialmente integrado não envolveria absolutamente nenhum cálculo estratégico dos meios do dinheiro e poder. Essa interpretação da diferença absoluta é contrastada com uma segunda possibilidade que estabelece um contraste, ao invés de registrar uma diferença em grau. Na sua segunda interpretação, contexto sistemicamente integrado envolveria alguma consensualidade e referência a normas morais e valores, mas menos que o contexto socialmente integrado. Da mesma forma, contexto socialmente integrado também envolveria

algum cálculo estratégico dos meios do dinheiro e poder. Mas, em menor intensidade que o contexto sistemicamente integrado. (...) ¹⁸⁶

Com efeito, a autora pondera que tanto a família moderna como a esfera econômica são conectados a aspectos de consensualidade e a perspectivas estratégicas, visando a alcançar esferas de poder. Nessa perspectiva, o núcleo familiar e as instituições da economia são categorias complexas que articulam aspectos de consensualidade e estratégia. Nas palavras da autora, “ ambas instituições são misturas de consensualidade, normatividade e estratégia. Se elas são distinguidas com relação a modos de integração da ação, a distinção deve ser dirigida como uma diferença de grau.” ¹⁸⁷ Diante do exposto, depreende-se que a teórica feminista procura superar a distinção habermasiana entre núcleo doméstico como um local de reprodução simbólica e local de trabalho como *locus* de reprodução material, pois tal distinção não atende à complexidade das sociedades modernas, resultando uma concepção simplificada das relações de gênero.

Diante dessa estrutura conceitual, uma distinção absoluta entre ambas as esferas poderia legitimar ideologicamente uma perspectiva que considera a família como algo negativo e secundário em relação à esfera econômica. Fraser analisa que a separação entre esfera econômica e doméstica pode configurar um instrumental teórico que justifica arranjos institucionais capazes de conduzir à subordinação das mulheres. A sua proposta consiste em insistir ser a esfera doméstica também uma esfera de trabalho, enquanto que algumas funções de reprodução simbólica também ocorrem nas instituições do Estado e da economia. Tanto na esfera doméstica como no local de trabalho, as mulheres seriam submetidas aos homens. Nesse contexto, uma teoria da racionalização do mundo da vida necessita ser sensível aos “subpapéis de gênero.”

Fraser observava os diversos papéis que os indivíduos desempenham na vida social, estabelecendo a ligação entre o mundo da vida e a esfera sistêmica. Para Habermas, o espaço público, enquanto esfera de participação política, envolve uma rede de formação discursiva da opinião e da vontade. O mundo da

¹⁸⁶ FRASER, Nancy. “What’s Critical About Critical Theory”. In: FRASER, Nancy. *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota, p. 117.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 118.

vida conecta-se ao mundo sistêmico por meio dos papéis sociais atribuídos a cada indivíduo. Nesse particular, trocas entre a esfera familiar e a economia oficial são realizadas através dos papéis de trabalhador e consumidor por meio do dinheiro, enquanto as trocas entre o espaço público e o Estado são realizadas através dos papéis de cidadão e cliente do Estado de bem-estar, através de relações de poder.

Inobstante, em uma perspectiva crítica, Fraser insistia que tal modelo deveria sofrer uma releitura, para estabelecer uma diferenciação na atribuição de papéis para homens e mulheres, tendo em vista os subpapéis de gênero. Embora reconhecesse que Habermas desenvolveu uma concepção sofisticada das relações entre instituições pública e privadas, o seu modelo não tematizava o a afirmação da centralidade dos subpapéis nas relações de gênero.¹⁸⁸ Diante do exposto, depreende-se que, nas sociedades capitalistas, as mulheres não estão ausentes no mercado de trabalho, mas elas se apresentam diferentemente dos homens, em determinadas profissões femininas como secretárias, empregadas domésticas, enfermeiras, babás, professoras primárias. Segundo Fraser, “essas diferenças na qualidade da presença das mulheres no mercado, demonstra a dissonância conceitual entre feminilidade e o papel do trabalhador no capitalismo clássico.”¹⁸⁹ Nas palavras da autora, “o papel do trabalhador, que conecta a economia privada à família privada, em sociedades capitalistas dominadas por homens, é um papel masculino.”¹⁹⁰

Em face desta leitura, uma crítica fundamental de Fraser a Habermas, dizia respeito ao papel de educação das crianças, que não era mencionado pelo filósofo. Na sua percepção, “tal omissão é uma marca de androcentrismo e tem algumas consequências significativas. Uma consideração do papel de educação das crianças nesse contexto poderia bem apontar a relevância central do gênero

¹⁸⁸ É interessante demonstrar o posicionamento de Fraser: “Tome o papel do trabalhador. Em sociedades capitalistas clássicas, esse papel é um papel masculino e não apenas no sentido estatístico relativamente superficial. Há, diferentemente, um sentido muito profundo no qual a identidade masculina nessas sociedades é ligada ao papel de provedor. Masculinidade é, em grande parte, uma questão de deixar a casa todo dia para um local de trabalho e retornar com o sustento que fornece aos seus dependentes. É essa relação interna entre ser um homem e ser um provedor que explica porque nas sociedades capitalistas o desemprego pode ser psicologicamente e economicamente tão devastador para os homens.” *Ibidem*, p. 113.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 114.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 114.

para a estrutura institucional do capitalismo clássico. ”¹⁹¹ Por conseguinte, a divisão social do trabalho que estabelece para as mulheres papéis essencialmente femininos, deveria sofrer uma reformulação institucional, no que se refere à desconstrução dos valores androcêntricos.

Outrossim, outra crítica fundamental de Fraser diz respeito à concepção de cidadão. Para Habermas, o cidadão é aquele que participa do debate político através de processos discursivos de formação da opinião e de vontade. Entretanto, tal capacidade de participação em práticas discursivas, para Fraser, “são conectadas com a masculinidade no capitalismo clássico dominado por homens. Elas constituem capacidades que são, em grande quantidade, negadas às mulheres e consideradas superiores à feminilidade.”¹⁹² Nessa concepção política, a dominação masculina permeia os próprios processos deliberativos inerentes ao debate político, porquanto o papel do cidadão nas sociedades capitalistas é essencialmente masculino, conectando o Estado e a esfera pública e este à economia e à esfera familiar. Inobstante, o papel do cidadão é construído com base em uma identidade de gênero masculina, em contraposição a um poder de gênero neutral. É oportuno ilustrar o pensamento de Fraser:

(...) A cegueira de gênero do modelo obscurece importantes características dos arranjos que ele pretende compreender. Ao omitir qualquer menção à função de educação infantil e ao falhar em tematizar o subpapel de gênero subjacente às regras do trabalhador e do consumidor, Habermas falha em compreender precisamente como o local de trabalho capitalista é conectado ao núcleo familiar moderno, restrito, e chefiado por homens. Da mesma forma, ao falhar em tematizar o papel masculino da função de cidadão, ele não atinge o pleno significado da forma como o Estado é ligado à esfera pública de participação política. Além disso, Habermas perde importantes conexões recíprocas entre os quatro elementos dos seus dois esquemas público-privado. Ele não contempla, por exemplo, a forma como o papel masculino do cidadão-soldado-protetor liga o Estado e a esfera pública, não somente um ao outro, mas também a família e o mercado remunerado, isto é, a forma como as pressuposições da capacidade do homem em proteger e a necessidade das mulheres de proteção dos homens atravessa todas essas esferas. Ele perde de vista, também, a forma como o papel masculino do cidadão-participante liga-se ao Estado e à esfera pública, não apenas um em relação ao outro, mas também à família e à economia oficial, isto é, a forma como as pressuposições da capacidade do homem de falar e consentir e a incapacidade das mulheres a esse respeito permeia todas essas esferas. Ele não vislumbra também a forma como

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 114.

¹⁹² *Ibidem*, p. 115.

o papel masculino do trabalhador-provedor liga a família e a economia oficial, não apenas um em relação ao outro, mas também o Estado e a esfera pública política, isto é, a forma como as pressuposições do status de homem provedor e o status da mulher dependente atravessa todas essas esferas. (...) ¹⁹³

Disso se infere que, para Fraser, Habermas falha por não compreender o papel do cliente como um papel de gênero, isto é, um papel paradigmaticamente feminino. O autor negligencia serem as mulheres as clientes do Estado de Bem-estar-social. Nesse sentido, Marie Fleming, professora da *University of London*, sublinhou que Habermas não reconhecia explicitamente se a dimensão familiar do mundo da vida seria estruturada por relações de dominação e subordinação. ¹⁹⁴ A racionalidade comunicativa poderia contrapor-se aos imperativos sistêmicos ou seria restringida por estas? Nessa concepção crítica, Fraser destacava que a teoria habermasiana não tinha potencialidade em acomodar as circunstâncias e necessidades específicas do feminismo, porquanto havia uma separação analítica entre os domínios público e privado. Em *Direito e Democracia*, o filósofo alemão rompe com a tradição liberal, ao estabelecer a cooriginalidade entre autonomia pública e privada, sendo capaz de responder aos desafios propostos pelas críticas feministas de forma coerente. ¹⁹⁵

Nessa obra, o autor contrapõe-se às preocupações expressas por perspectivas liberais contra a proposta feminista de redirecionar as questões privadas para a esfera pública, porquanto, para tais perspectivas, seria necessário resguardar a esfera privada e a integridade pessoal dos indivíduos contra interferências externas. O herdeiro da Escola de Frankfurt não mais afirma a neutralidade ética do Estado Constitucional, mas destaca que discursos éticos passam a permear os processos de deliberação discursiva. Veja-se o que diz Fleming:

(...)Essas preocupações liberais têm sido apresentadas em reação a propostas feministas de Benhabib e Fraser, por exemplo, de introduzir na esfera pública

¹⁹³ *Ibidem*, p. 117.

¹⁹⁴ FLEMING, Marie. *Emancipation and Illusion. Rationality and Gender in Habermas's Theory of Modernity*. Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1997, p. 85-103.

¹⁹⁵ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia- entre Facticidade e Validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, p. 160-167.

uma gama de matérias pertencentes à família e às relações íntimas, vistas como privadas pela teoria liberal. Enquanto a discussão de Habermas com as preocupações liberais sobre privacidade coloca-o no lado das tentativas feministas de trazer as questões “privadas” para a discussão pública, isto é, a questão para ele é a integridade do seu modelo discursivo de esfera pública, no qual as feministas têm delineado suas tentativas de remodelá-lo(...)¹⁹⁶

Desse modo, em *Direito e Democracia*, Habermas procura contrapor-se a perspectivas liberais através de um modelo discursivo de esfera pública capaz de acomodar as lutas por reconhecimento, conectando a esfera pública com a privada. Sua perspectiva, entretanto, pretende assegurar às mulheres o exercício da autonomia pública na discussão dos papéis de gênero, conferindo-lhes plena oportunidade de participarem de processos discursivos, visando a esclarecer suas necessidades. Entretanto, como leciona Fleming, a garantia da autonomia pública das mulheres não alterará substancialmente a lógica da tese da colonização, porquanto ainda que “as mulheres vençam o apoio governamental à intervenção burocrático-legal em questões privadas, tal intervenção burocrático-legal inevitavelmente tentará erodir as práticas comunicativas, que são constitutivas do próprio mundo da vida.”¹⁹⁷

Nesse sentido, o grande problema decorreria do fato de que, se a teoria da ação comunicativa poderia constituir um substrato teórico capaz de demonstrar como as esferas público e privada estariam conectadas, para Fraser, entretanto, a tese da colonização do mundo da vida promoveria uma separação “ideológica” entre as esferas. Por este motivo, a autora demonstra que a família, enquanto espaço de reprodução simbólica, também pode ser vista como um sistema econômico e permeada por relações de poder.

É premente frisar que a teórica feminista aproxima-se da perspectiva habermasiana, delineada em *Direito e Democracia*, quando destaca que tanto as políticas de distribuição, como as de reconhecimento, não podem ser realizadas sem a participação dos indivíduos em processos discursivos. Somente por meio da deliberação, os sujeitos constroem estratégias e tematizam na esfera pública, aspectos relativos à subordinação de identidades minoritárias, com vistas a superar um quadro de opressão. Assim, por meio de uma paridade participativa,

¹⁹⁶ FLEMING, Marie. *Emancipation and Illusion. Rationality and Gender in Habermas's Theory of Modernity*. Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1997, p. 94

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 96.

os indivíduos construiriam vínculos interacionais mais propícios à inclusão de todos os sujeitos como parceiros sociais. A teórica procura romper com a perspectiva ancorada no mundo da vida, redirecionando o foco da teoria crítica para a dimensão econômica, tendo em vista que nem tudo pode ser resolvido através de práticas intersubjetivas.

Sob essa ótica, um outro aspecto fundamental que distingue as perspectivas teóricas de Fraser e Habermas, diz respeito à concepção de espaço público. Na concepção habermasiana que foi configurada em *Direito e Democracia*, espaço público constitui um lugar no qual os cidadãos deliberam sobre objetivos comuns, ou seja, uma arena institucionalizada de interação discursiva, conceitualmente distinta do Estado. Nesse cenário, o espaço público não é uma arena de relações regidas pela lei do mercado, mas um espaço de deliberação no qual autonomia pública e privada se interconectam. A ideia de espaço público, portanto, é uma categoria fundamental para compreender os limites da democracia capitalista contemporânea.

Para Fraser, todavia, o modelo habermasiano necessita ser reconstruído para contemplar novos aspectos necessários ao desenvolvimento de projetos alternativos de democracia. Nas palavras da autora, inobstante a retórica da publicidade e acessibilidade, a esfera pública burguesa é constituída por “um número de exclusões significativas.”¹⁹⁸ Em suma, o modelo de esfera pública liberal desenvolvido por Habermas é notadamente idealizado. Nesse ponto, ela contrapõe-se à concepção habermasiana de espaço público, no sentido de ser necessário criar condições institucionais - seja na esfera do reconhecimento ou da redistribuição - para que os indivíduos possam interagir como parceiros políticos.

Mister se faz salientar que, em contraposição à ótica habermasiana, as diferenças entre os parceiros de interação não podem ser neutralizadas por práticas dialógicas, com base na força do melhor argumento, pois tal perspectiva apenas reforça a dominação sobre grupos menos poderosos. É necessário explicitar e tematizar publicamente as desigualdades e assimetrias e não imaginar que estas seriam suspensas no espaço público. Em síntese, o pressuposto fundamental para

¹⁹⁸ FRASER, Nancy. “Rethinking the Public Sphere: a Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”. In: CALHOUN, Craig. *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: Mit Press, 1992, p. 113.

a participação paritária constitui a eliminação sistemática das desigualdades sociais, de forma que as políticas de reconhecimento devem objetivar a realização da igualdade de *status* para todos os membros da sociedade.

Nesse quadro teórico, de acordo com a autora, os obstáculos à participação paritária podem persistir ainda que os indivíduos tenham a oportunidade de integrar processos deliberativos, porquanto em diversas situações, “a deliberação pode servir como uma máscara para a dominação.”¹⁹⁹ Frequentemente, os grupos subordinados são impedidos de expressar plenamente suas necessidades e ideias no espaço público através de formas sutis de controle. É de se mencionar que, em face de um contexto de exclusão do espaço público oficial, a autora propõe expandir as arenas discursivas e, nesse ponto, assume especial relevância a sua crítica ao modelo discursivo.

Nessa linha de raciocínio, a principal objeção que é delineada por Fraser ao procedimentalismo habermasiano, refere-se à existência de uma esfera pública, quando, na verdade, haveria para a autora uma multiplicidade de formas críticas de comunicação expressas em termos de “contrapúblicos.” Estes constituem “arenas discursivas paralelas nas quais os membros dos grupos socialmente subordinados inventam e circulam contradiscursos para formular interpretações opostas de suas identidades, interesses e necessidades.”²⁰⁰ Nessa perspectiva, somente a partir da compreensão dessa multiplicidade seria possível desenvolver uma análise mais coerente com a contraposição entre o espaço público dominante e os contextos socialmente fragmentados de reprodução de um contrapúblico de resistência. Nas palavras de Fraser, “ não é possível isolar arenas discursivas especiais dos efeitos da desigualdade social e se estas persistem, processos deliberativos nas esferas públicas tenderão a reproduzir a desvantagem dos grupos dominantes e as desvantagens dos subordinados.”²⁰¹ E conclui: “Nesse ponto, eu pretendo acrescentar que esses efeitos serão exacerbados quando há apenas um espaço público único e compreensivo. Nesse caso, os membros dos grupos subordinados não teriam arenas para deliberar entre si próprios sobre suas

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 119.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 123

²⁰¹ *Ibidem*, p. 122-123.

necessidades, objetivos e estratégias.”²⁰²

Com efeito, essa pluralidade de públicos concorrentes tem maior potencialidade em promover o ideal da participação paritária, diferentemente de um público único, compreensivo. É justamente em tais arenas discursivas que as feministas têm articulado de forma mais renovada, a compreensão acerca de sua realidade, no que se refere à discussão de temas relacionados ao casamento, assédio sexual, divórcio, minimizando a profunda situação de desvantagem na esfera pública oficial. Diante dessa estrutura conceitual, Nancy Fraser delineou uma compreensão procedimental do reconhecimento que tem possibilidade de combater políticas estreitas de autenticidade de grupo, de forma a conferir uma estratégia coerente capaz de atender aos desafios das sociedades multiculturais.

Desse modo, como ressaltamos, Jürgen Habermas, assim como Fraser, enfatiza um modelo deliberativo de reconhecimento inerente a uma moralidade pós-convencional capaz de combater a perspectiva da reificação identitária. Nesse particular, a crítica procedimental à reificação identitária assume especial relevância na filosofia política do reconhecimento.

3.2

A crítica procedimental à reificação identitária

De início, um dos aspectos fundamentais da crítica procedimental à política de identidade consiste no argumento de que esta, ao negligenciar as lutas por redistribuição, termina por ensejar a reificação identitária, que constitui uma forma fragmentada e simplista de abordar a identidade. A identidade da mulher, por exemplo, é composta por uma multiplicidade de elementos, como etnia, classe, orientação sexual, idade. Nesse contexto, a reificação identitária, ao universalizar uma identidade feminina autêntica, desconsidera a articulação das diferenças entre as próprias mulheres, pressupondo a existência de uma essência feminina universal que obscurece distinções entre mulheres brancas, negras e lésbicas. As feministas negras e lésbicas contrapuseram-se a uma teoria feminista

²⁰² *Ibidem*, p. 122-123.

essencialista, considerada como o feminismo das mulheres de classe média, brancas e heterossexuais.

Diante do exposto, no que se refere às identidades culturais, Fraser compreende que o modelo tayloriano produz uma reificação das identidades de grupo, envolvendo-as em laços rígidos, como se padrões culturais fossem desprovidos de potencial crítico. Ao enfatizar o ideal da autenticidade, o modelo de identidade termina por estimular uma cultura autoafirmativa, promovendo formas opressivas de comunitarismo.²⁰³ Há uma reificação das características constitutivas da identidade como realidades isoladas que são marcadas pela autenticidade de seus membros. Nesse sentido, o caso de Shah Bano torna-se um exemplo emblemático, capaz de elucidar a crítica procedimental à reificação identitária.

Antes de tudo, é mister elucidar que Shah Bano Begum é uma muçulmana divorciada que estabeleceu uma demanda judicial de alimentos contra seu marido, o advogado Mohammad Ahmad Khan, com base no artigo 125 do Código de Processo Penal da Índia. Na Índia, em razão de uma divisão de competências estabelecida desde o período britânico, enquanto há uma submissão dos cidadãos à mesma lei penal, há direitos particulares, relativos a divórcio, casamento, que pertencem a comunidades religiosas. A leis particulares muçulmanas permitem que o marido, independentemente do consentimento da mulher, pronuncie a palavra *talaq*, significando divórcio, sem qualquer obrigação legal de pagar pensão.

Por conseguinte, Shah Bano, como não tinha instrumentos para manter-se financeiramente, acionou judicialmente seu marido, que apresentou uma apelação

²⁰³ Nesse sentido, assinala que a reificação identitária seria incompatível com o hibridismo cultural das sociedades contemporâneas, tendo em vista o caráter complexo da identidade moderna: "...as atuais lutas por reconhecimento estão acontecendo apesar (ou por causa) de uma interação e uma comunicação transculturais cada vez maiores, ou seja, elas ocorrem na exata medida em que a migração acelerada e os fluxos globais da mídia estão hibridizando e pluralizando as formas culturais. Ainda assim, elas tomam, muitas vezes, a forma de um comunitarismo que simplifica e reifica de forma drástica as identidades de grupo. Apresentadas nessas formas, as lutas por reconhecimento não promovem a interação respeitosa entre as diferenças, em contextos cada vez mais multiculturais. Ao contrário, tendem a estimular o separatismo e a formação de enclaves de grupo, o chauvinismo e a intolerância, o patriarcalismo e o autoritarismo." FRASER, Nancy. Pensando a questão do reconhecimento: superar a substituição e a reificação na política cultural. In: BALDI, César Augusto (org). *Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita*. Renovar: Rio de Janeiro, 2004, p. 603; A respeito das críticas de Fraser ao modelo identitário de Taylor, cf.: BLUMM, Lawrence. "Recognition, Value, and Equality: A Critique of Charles Taylor's and Nancy Fraser's Accounts of Multiculturalism". In: *Constellations*, vol. 5, n. 1. Oxford: Blackwell Publishers, 1998, p. 51-68.

penal contra a autora na Suprema Corte da Índia em 1985. Ele sustentou que Shah Bano havia deixado de ser sua esposa, quando ele se casara pela segunda vez e que já havia pagado valores relativos a alimentos durante os dois anos anteriores à demanda judicial. A questão, portanto, era saber se o artigo 125 do Código de Processo Penal indiano, que estabelecia o dever do marido de pagar pensão à sua mulher, em caso de necessidade, se aplicava a muçulmanos na Índia.

A Suprema Corte da Índia destacou que o artigo 125 do Código de Processo Penal se aplicava a todos independentemente de raça, casta ou religião, inclusive a muçulmanos na Índia, e determinou que o apelante aumentasse o valor de alimentos de 70 a 130 rupias. A corte, composta por hindus, discutiu a interpretação da lei muçulmana à luz do Alcorão, afirmando inexistir incompatibilidade entre a lei particular muçulmana e o Código de Processo Penal. Mas não se limitou a isso. O presidente da Corte destacou sobre a injustiça contra mulheres de todas as regiões, discutindo a necessidade de elaborar um código civil comum, de forma compatível com o parágrafo 44 da Constituição Federal da Índia da Shariat, lei religiosa muçulmana que estabelecia obrigações do marido em relação a sua esposa divorciada. A decisão da Suprema Corte suscitou uma série de debates políticos a favor da promulgação da Lei da Mulheres Muçulmanas, de 1986.

Inobstante, os ortodoxos da Índia sentiram-se desrespeitados, considerando uma transgressão ao direito privado muçulmano e protestaram contra o julgamento, formando uma organização que tentou mobilizar um amplo número de seguidores em várias cidades. O caso demonstra justamente a tensão entre a igualdade de gênero e as reivindicações identitárias de um grupo cultural, suscitando um debate em relação à extensão dos diferentes códigos civis para diferentes religiões. Nesse aspecto, os juízes da Suprema Corte viram o caso como oportunidade para a defesa de um Código Civil comum, pondo fim à autonomia da comunidade muçulmana no estabelecimento de um direito familiar. A comunidade muçulmana foi obrigada a reformular suas distinções de gênero, tendo em vista as lutas por reconhecimento de igualdade entre mulheres, de forma a alterar os padrões familiares e, em 1986, foi promulgada a Lei de Mulheres Muçulmanas.

É premente frisar que o caso de Shah Bano demonstra a relevância da dimensão deliberativa do reconhecimento como parâmetro capaz de combater o

potencial opressivo da reificação identitária. A ética discursiva constitui um modelo teórico idealizado que permite medir a justiça e a legitimidade de determinadas práticas culturais vinculadas a comunidades, de forma a reconstruí-las quando existe vontade dos afetados pelas normas, enquanto participantes de um discurso racional. No caso de Shah Bano, as normas controvertidas constituem as práticas unilaterais de poligamia e divórcio que estabelecem relações assimétricas entre homens e mulheres e a expectativa de que uma mulher possa atingir independência econômica.

Assim, podemos questionar, sob condições de um discurso hipotético no qual todos as mulheres de todas as idades possam discutir livremente seus interesses, se tais normas seriam aceitas. Por que motivo as mulheres se colocariam em condições de subordinação e vulnerabilidade? Com base na tradição? A história demonstra que a tradição é uma categoria suscetível a transformações, quando os instrumentos tradicionais de apoio da comunidade muçulmana às mulheres são insensíveis às suas pretensões. Trata-se de uma mulher que pretende superar as normas tradicionais opressivas em busca de sua própria dignidade. Sob essa ótica, enfatizamos a importância da perspectiva habermasiana, que estimula o exercício crítico da razão por meio de um certo distanciamento reflexivo em relação a nossas contingências culturais e históricas. Casos como o de Shah Bano demonstram como o potencial racionalizador do debate inerente a uma moralidade pós-convencional pode construir liames identitários mais sensíveis à inclusão das mulheres na sociedade.

Nesse quadro teórico, como ponderamos, na perspectiva habermasiana, a autonomia pessoal vincula-se à dimensão individual de eleição dos projetos pessoais de vida; de outro lado, a autonomia moral diz respeito a princípios moralmente vinculantes delineados pelo Princípio U²⁰⁴, porquanto o indivíduo se torna autônomo, na medida em que se insere em processos discursivos de reflexão crítica com uma comunidade de comunicação universal. A compreensão desse caso emblemático ajuda-nos a esclarecer a relevância dos modelos deliberativos

²⁰⁴ O Princípio U é formulado por Habermas da seguinte maneira: “toda norma válida deve satisfazer a condição de que as conseqüências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos do fato de ser ela universalmente seguida, possam ser aceitos por todos os concernidos.” HABERMAS, Jürgen. *Conciencia Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 86.

de democracia delineados por Fraser e Habermas, fornecendo instrumentais teóricos coerentes com os desafios propostos pelas sociedades multiculturais.

Nesse cenário, os liames identitários não devem ser essencializados, mas sujeitos à revisão pública. Daí a importância das lutas realizadas argumentativamente na esfera pública por meio da reconstrução de vínculos interacionais mais propícios à inclusão de todos aqueles que integram uma sociedade multicultural. Em suma, o caráter opressivo da reificação identitária somente pode ser combatido por meio do diálogo, do intercâmbio, permitindo a construção de uma cultura política aberta e pluralista. Se, para Habermas, políticas estreitas de autenticidade de grupo impedem a construção de uma cultura política ancorada na interpretação de princípios constitucionais, para Fraser, tendem a negligenciar questões de justiça distributiva.

A teórica feminista rompe com o modelo de reconhecimento identitário que é delineado por Taylor e Honneth, repensando a categoria do reconhecimento, em uma dimensão deontológica tendo como preocupação essencial a não redução dos problemas de distribuição a uma estrutura de condições psíquicas de reconhecimento. Nesse ponto, é necessário apresentar os aspectos fundamentais da perspectiva deontológica de Fraser, que compreende o reconhecimento como uma questão de justiça.

3.3

Reconhecimento e participação paritária: a perspectiva de Nancy Fraser

De início, Fraser propõe articular distribuição material de recursos e reconhecimento cultural por meio de uma política econômica socialista que seja capaz de reduzir as diferenças sociais, e uma política cultural desconstrutivista, que conduziria, não ao reforço das identidades, mas à desconstrução das mesmas. A autora procura reconstruir a categoria do reconhecimento, desvinculando-o de uma perspectiva psicológica relativa à formação da identidade, tendo como preocupação essencial a não redução dos problemas de distribuição a uma estrutura de condições psíquicas de reconhecimento, tal como proposto por Charles Taylor e Axel Honneth.

Nessa trajetória teórica, a autora feminista argumenta que, embora os problemas de redistribuição não tenham sido resolvidos nos países centrais, as novas lutas por reconhecimento das identidades culturais tendem a negligenciar questões relativas às injustiças econômicas. Analisa que muitos autores e movimentos sociais passam a privilegiar a preservação identitária, minimizando as demandas materiais, justamente em uma época marcada pelo crescimento das desigualdades sociais em todos os países centrais. Fraser propugna combater a desconexão entre as dimensões econômica e cultural, acreditando ser necessário o rompimento com a dicotomia das teorias da justiça contemporâneas que privilegiam as injustiças econômicas ou se restringem às injustiças culturais.

Em síntese, é necessário unir os critérios de redistribuição e reconhecimento para a construção de uma sociedade justa, porquanto tais dimensões estão relacionadas e reforçam-se mutuamente. Enquanto a redistribuição requer um tratamento igualitário, o reconhecimento exige o contrário, ou seja, o reconhecimento das singularidades de cada indivíduo e a valorização de suas diferenças. Portanto, ambas as dimensões são aparentemente inconciliáveis, pois correspondem a aspectos embasados em pressupostos contraditórios: igualdade e diferença.

A divisão social entre homossexuais e heterossexuais, por exemplo, não se baseia somente em critérios econômicos, pois os homossexuais ocupam diferentes posições sociais na divisão do trabalho e não constituem uma classe explorada. Nas palavras da autora, “a divisão é enraizada, diferentemente, na ordem de status da sociedade como padrões institucionalizados de valores culturais que constroem a heterossexualidade como natural e normativa e a homossexualidade como perversa e desprezada”²⁰⁵ Nessa perspectiva, tratam-se de padrões normativos institucionalizados nas diversas áreas do direito, relativas à família, intimidade e igualdade. Nas palavras de Fraser, “Eles estão também estabelecidos em muitas áreas da política governamental (incluindo imigração, naturalização e política de asilo) e padrões de práticas profissionais (incluindo medicina e psicoterapia).”²⁰⁶ E conclui: “Padrões valorativos heteronormativos

²⁰⁵ FRASER, Nancy. “Justice Social in the Age of Identity Politics”. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? - A Political Philosophical Exchange*. Verso: London, 2003, p. 18.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 18.

também penetram na cultura popular e na interação cotidiana. O resultado é construir gays e lésbicas como uma sexualidade desprezada, sujeitos a formas sexualmente específicas de subordinação de status.”²⁰⁷

Nessa linha de raciocínio, gays e lésbicas sofrem uma série de injustiças econômicas como consequência da subordinação na ordem de status, tendo em vista a institucionalização de normas heterossexistas que negam, por exemplo, uma ampla gama de benefícios sociais e familiares concedidos às relações heterossexuais. Indubitavelmente, para a autora, “superar a homofobia e o heterossexismo exige a mudança da ordem sexual de status, desinstitucionalizando padrões valorativos heteronormativos e substituindo-os por padrões que expressem igual respeito por gays e lésbicas.”²⁰⁸ Em se tratando de classes sociais nas quais os indivíduos são tradicionalmente explorados, entretanto, são necessários remédios redistributivos que visam a superar injustiças econômicas.

Com efeito, no caso das mulheres, a discriminação combina características de exploração econômica com elementos de discriminação sexual, de forma que a injustiça é bidimensional, situando-se tanto na esfera econômica como na esfera do reconhecimento. Tratam-se de formas de injustiça primárias e cooriginais, de forma que “nem uma política de redistribuição nem uma política de reconhecimento isoladamente são suficientes.”²⁰⁹ As mulheres necessitam combater ambas as dimensões da injustiça. Antes de tudo, é mister considerar que a discriminação de gênero é uma categoria híbrida decorrente da injustiça econômica e da ordem de status na sociedade, porque o gênero estrutura a divisão fundamental entre trabalho produtivo remunerado ocupado por homens e trabalho doméstico não remunerado atribuído às mulheres.

Desse modo, seria necessário combater a injusta divisão de trabalho que discrimina economicamente as mulheres, assim como os padrões androcêntricos institucionalizados que privilegiam traços da masculinidade. Esses padrões “são relativamente independentes da economia política e não são meramente

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 18.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 19.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 19.

superestruturais. Eles, portanto, não podem ser superados apenas por redistribuição, mas exigem medidas adicionais independentes de reconhecimento. ”²¹⁰ Da mesma forma, raça é uma divisão social bidimensional situada na estrutura econômica e na ordem de *status*, porquanto injustiças raciais incluem tanto distribuição como reconhecimento.

Nas palavras de Fraser, “na ordem de *status*, entretanto, padrões eurocêntricos de valores culturais privilegiam traços associados com “branquitude”, enquanto estigmatizam outros codificados como ‘negros’, “morenos” e amarelos, paradigmaticamente – mas não somente – pessoas de cor. ”²¹¹ Em face desta leitura, as normas eurocêtricas geram formas de subordinação de *status* que estão articuladas à dimensão econômica, reforçando-se mutuamente, razão por que é necessário dismantelar tais normas situadas na esfera do reconhecimento, mas articulando à reestruturação das condições econômicas de divisão do trabalho.

Para tal empreendimento, a autora propõe integrar ambos os paradigmas: a conjunção entre uma política econômica socialista, capaz de reduzir as diferenças sociais, e uma política cultural desconstrutivista, que conduziria, não ao reforço das identidades, mas à desconstrução das mesmas. Nesse sentido, afasta-se do modelo de reconhecimento identitário delineado por Taylor e Honneth. A teórica feminista procura reconstruir a categoria do reconhecimento, desvinculando-o de uma perspectiva psicológica relativa à formação da identidade, tendo como preocupação essencial a não redução dos problemas de distribuição a uma estrutura de condições intersubjetivas de reconhecimento, tal como proposto por Charles Taylor e Axel Honneth.

Nessa trajetória teórica, Fraser argumenta que Honneth estabelece um reducionismo culturalista de questões distributivas, “supondo que todas as desigualdades econômicas estão enraizadas na ordem cultural que privilegia alguns tipos de trabalho em relação a outros; ele acredita que mudar a ordem cultural é suficiente para eliminar a má distribuição. ”²¹² A autora exemplifica a

²¹⁰ *Ibidem*, p. 21

²¹¹ *Ibidem*, p. 23.

²¹² *Ibidem*, p. 34-35

situação de um trabalhador industrial branco e desempregado devido ao fechamento de uma fábrica como decorrência da mobilidade do capital especulativo, sendo que, nesse caso, a injustiça de distribuição não se relaciona à injustiça do reconhecimento.

Em vista disso, os mecanismos econômicos “são relativamente desvinculados das estruturas de prestígio e operam de uma forma relativamente autônoma que impede a participação paritária na vida social.”²¹³ Sob esse aspecto, Fraser critica também certos teóricos distributivistas que assumem uma perspectiva econômico-reducionista, ao supor que “uma justa distribuição de recursos e direitos é suficiente para eliminar o reconhecimento.”²¹⁴ Assim, assevera que nem toda situação de ausência de reconhecimento constitui um produto da má-distribuição, como, por exemplo, no caso de um banqueiro afroamericano de Wall Street que sofre a recusa de um táxi. Nesse caso, como sublinha Fraser, é necessário examinar os padrões institucionalizados de valores culturais que subordinam certas pessoas e grupos independentemente da dimensão econômica.

É premente analisar que, para a autora, nem o economicismo nem o culturalismo são abordagens suficientes para compreender as sociedades contemporâneas. Há uma terceira abordagem denominada pós-estruturalismo antidualista, que “rejeita distinções entre ordem econômica e ordem cultural como dicotômicas. Eles alegam que a cultura e a economia são profundamente interconectadas, portanto mutuamente constitutivas, de forma que elas não podem ser distinguidas significativamente de modo algum.”²¹⁵ Entretanto, segundo Fraser, nenhuma dessas abordagens é adequada para atender aos desafios e complexidade da sociedade contemporânea, obscurecendo as divergências entre classe e status. Sob essa ótica, cabe trazer as explanações críticas da autora em relação ao “dualismo substantivo”:

(...)A primeira abordagem eu denominarei de “dualismo substantivo”. Ela trata redistribuição e reconhecimento como duas diferentes “esferas de justiça”, pertencendo a dois diferentes domínios sociais. A primeira pertence ao

²¹³ *Ibidem*, p. 35.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 34.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 60.

domínio econômico da sociedade, das relações de produção. A última pertence ao domínio cultural, das relações de reconhecimento. Quando nós consideramos questões econômicas, tal como a estrutura do mercado de trabalho, nós deveríamos assumir o ponto de vista da justiça distributiva, atendendo ao impacto das estruturas econômicas e instituições na posição econômica relativa dos atores sociais. Quando, em contraste, nós consideramos questões culturais, tal como a representação da sexualidade feminina na MTV, nós assumimos o ponto de vista do reconhecimento, atendendo ao impacto de padrões institucionalizados de valores culturais sobre padrões relativos dos atores sociais. Dualismo substantivo pode ser preferível ao economicismo, ao culturalismo e ao pós-estruturalismo antidualista, mas é, entretanto, inadequado. Tratar a economia e a cultura como duas esferas separadas é desconsiderar sua interpenetração. (...) ²¹⁶

Assim, a economia é articulada a normas culturais que distinguem o trabalho do negro e do branco, enquanto a esfera cultural também relaciona-se com a dimensão econômica, de forma que ambas as esferas reforçam-se mutuamente. O dualismo substantivo falha ao desvincular a esfera econômica e a cultural, tendo em vista que não se tratam de esferas separadas. Nas palavras de Fraser, “ao desvincular injustiças culturais das injustiças econômicas, lutas culturais das lutas sociais, ele reproduz a própria dissociação que ele procura superar. Dualismo substantivo não é uma solução, mas um sintoma do nosso problema.” ²¹⁷

Nesse cenário, o dualismo de perspectiva permite distinguir a esfera econômica e a cultural, analisando a influência recíproca entre ambas. Em contraste com o dualismo substantivo, ele “evita dicotomizar economia e cultura e obscurecer sua imbricação mútua.” ²¹⁸ Trata-se de uma abordagem que permite atender à singularidade da relação entre ordem econômica e cultural, concebendo ambas as esferas como diferenciadas, mas modos sociais interpenetrantes. O dualismo perspectivista permite atender à “complexidade das relações entre subordinação de classe e subordinação de *status*, má-distribuição e não-reconhecimento, na sociedade contemporânea.” ²¹⁹

Nesse quadro teórico, Fraser estabelece uma diferenciação entre estratégias afirmativas e transformativas. As estratégias afirmativas objetivam

²¹⁶ *Ibidem*, p. 61.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 62.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 63-64.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 66

corrigir os resultados dos arranjos sociais, de forma a reavaliar as identidades injustamente desvalorizadas, mas mantendo intacta a estrutura social subjacente. Em contraposição, as estratégias transformativas, ao contrário, “objetivam corrigir os resultados injustos precisamente pela reestruturação da estrutura produtiva subjacente”, tendo como exemplo clássico, o socialismo.

Em suma, para Fraser, a solução para a questão das identidades não consiste em adotar uma estratégia afirmativa, mas desconstrutiva, que visa a combater a subordinação de status pela desconstrução dos padrões institucionalizados de valores culturais que impedem determinados grupos de alcançarem pleno reconhecimento. Os remédios afirmativos, em geral, associam-se a perspectivas essencializadas de alguns movimentos feministas ou antirracistas que estabelecem uma oposição rígida branco/negro, ou mulher/homem. Nesse ponto, conduzem à reificação identitária, valorizando a identidade do grupo como uma dimensão única, de forma a negar a complexidade humana e sua multiplicidade de identificações. Em contraposição, os remédios desconstrutivos escapam dessa problemática, desestabilizando as distinções de status sem engendrar formas reificadas de compreensão da identidade.

Nas palavras da autora, “ao invés de promover o separatismo ou o comunitarismo repressivo, eles promovem a interação entre as diferenças.”²²⁰ Mister se faz salientar que, para compreender o relacionamento entre distribuição e reconhecimento, Fraser resgata duas categorias fundamentais da sociologia: o conceito de classe e *status* social. Nessa linha de raciocínio, passamos a analisar tais categorias no subcapítulo 3.3.1, com o propósito de compreender a contraposição teórica entre o reconhecimento na sua dimensão institucional ou concebido como uma questão de autorrealização. O subcapítulo 3.3.2 destaca o papel fundamental do diálogo entre Fraser e a tradição da teoria crítica, procurando demonstrar as insuficiências teóricas na psicologia moral delineada por Axel Honneth, especialmente no que se refere a questões de justiça econômica.

3.3.1

Status ou autorrealização?

²²⁰ *Ibidem*, p. 77

De início, a fim de analisar a conexão entre distribuição e reconhecimento, Fraser resgata o conceito de classe e *status* social. Nessa compreensão teórica, afirmar que uma sociedade adota uma estrutura de hierarquias de *status*, implica a institucionalização de padrões culturais que impedem que determinados indivíduos participem como iguais na vida social. Assim, por exemplo, as feministas devem buscar o reconhecimento das mulheres como parceiras na interação social, desvinculando-se de uma perspectiva que tem por objeto a identidade de gênero; portanto, o não-reconhecimento não decorreria exclusivamente da subordinação cultural, mas das estruturas institucionais que impedem determinados indivíduos de interagirem como iguais na vida social. Fraser utiliza o modelo weberiano de *status*, para demonstrar que o não-reconhecimento não seria delineado em termos psicológicos que conduzem a uma deformação de identidade, mas como uma subordinação institucionalizada, traduzida na incapacidade de participar como igual na vida social, impedindo a relação de paridade. A teórica feminista, em passagem elucidativa, afirma que:

(...)No modelo de *status*, o não-reconhecimento não é nem uma deformação psíquica, nem um impedimento para a autorrealização ética. Diferentemente, ele constitui uma relação institucionalizada de subordinação e uma violação de justiça. Desta maneira, não ser reconhecido, não é sofrer uma identidade distorcida ou a subjetividade prejudicada como resultado de um ser depreciado pelos outros. Diferentemente, é ser submetido a padrões institucionalizados de valores culturais que impedem cada um de participar como pares na vida social.
(...) ²²¹

Em síntese, como assinalamos, tanto Taylor como Honneth, seguindo o modelo hegeliano, concebem o reconhecimento como uma questão de autorrealização, em uma perspectiva psicológica delineada por uma estrutura de condições intersubjetivas de reconhecimento mútuo. Nesse particular, Taylor postula ser um elemento intrínseco à identidade humana, a construção dialógica e intersubjetiva da identidade, que se desenvolve por meio do diálogo com os demais indivíduos. Ressaltando o aspecto psíquico do reconhecimento, Taylor destaca que a depreciação sistemática sobre grupos historicamente discriminados afeta profundamente a autoestima, suscitando a internalização de imagens

²²¹ FRASER, Nancy. "Justice Social in the Age of Identity Politics". In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? - A Political Philosophical Exchange*. Verso: London, 2003, p. 29.

autodepreciatórias expressas em termos de formas distorcidas de reconhecimento mútuo. Honneth, por sua vez, resgata o pensamento de Dewey, segundo a qual os sentimentos seriam concebidos como “a repercussão afetiva do sucesso ou insucesso de nossas intenções práticas.”²²² Diante dessa estrutura conceitual, o filósofo alemão analisa que, em contexto de vulnerabilidade moral, os sujeitos ofendidos expressam sentimentos de vexação que “consistem num rebaixamento do sentimento de valor próprio”²²³, sempre que seus parceiros de interação não correspondem às suas pretensões de reconhecimento

Com efeito, o modelo de status de Fraser desvincula-se do modelo identitário delineado por Honneth e Taylor, porquanto o mesmo - ao focalizar a perspectiva psicológica do reconhecimento - perde de vista as estruturas sociais institucionalizadas que impedem os indivíduos de interagirem plenamente na vida social. Tratam-se, portanto, de “leis matrimoniais que excluem parceiros do mesmo sexo como ilegítimos e perversos, políticas de bem-estar social que estigmatizam mães-solteiras como parasitas sexualmente irresponsáveis, e práticas policiais tais como os perfis raciais que associam pessoas racializadas à criminalidade.”²²⁴ Nesse contexto, a estratégia de Fraser direciona-se para a desinstitucionalização dos padrões de valores culturais que impedem a participação paritária do indivíduo, enquanto parceiro pleno da vida social. A questão fundamental, para a autora, não é focalizar o potencial emancipatório das experiências de sofrimento, como pretende Honneth, mas as efetivas implicações do não reconhecimento na esfera da interação social.

Diante do exposto, o modelo de status “permite a cada um justificar alegações por reconhecimento como moralmente vinculantes sob condições modernas de pluralismo valorativo.”²²⁵ Para a autora, tentar justificar alegações de

²²² HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento – a Gramática mora dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed 34, 2003, p. 221.

²²³ *Ibidem*, p. 222.

²²⁴ FRASER, Nancy. “Justice Social in the Age of Identity Politics”. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? - A Political Philosophical Exchange*. Verso: London, 2003, p. 29-30.

²²⁵ *Ibidem*, p. 30.

reconhecimento identitárias que se tornam vinculadas a concepções de autorrealização, implica uma perspectiva sectária. Nas palavras da teórica feminista, “o modelo de status é deontológico e não sectário”, porquanto “não apela para uma concepção de autorrealização ou bem. Diferentemente, apela para uma concepção de justiça que pode – e deve – ser aceita por aqueles com concepções divergentes de bem.”²²⁶

Fraser leciona que o modelo de status possui a vantagem de não focar o direito de cada indivíduo de buscar estima social, tendo em vista que tal concepção é extremamente incerta. Na perspectiva de Honneth, estima social corresponde a “condições intersubjetivas para uma formação de identidade não distorcida, protegida supostamente pela moralidade.”²²⁷ Em face desta leitura, a estima social não constitui o objetivo, mas o resultado da desinstitucionalização de padrões culturais que subordinam certas pessoas ou grupos, evitando a amplitude e incerteza da psicologia individual. Por fim, o modelo de status possui vantagens no que se refere à “integração de alegações por reconhecimento com alegações por redistribuição de recursos e riqueza.”²²⁸ Ou seja, reconhecimento e redistribuição são concebidos como moralmente vinculantes em uma perspectiva deontológica.

Outrossim, analisando o tema, Christopher Zurn, professor da *University of Kentucky*, afirma que, para Weber, “status é essencialmente uma questão de honra, e esta é essencialmente uma questão de julgamentos diferenciais de valor. De outra forma, não pode haver status separado dos julgamentos, isto é, aqueles que têm honra são mais valiosos que outros; não há possibilidade de relações igualitárias de status.”²²⁹ Disso se infere que as relações de status, na perspectiva weberiana, são sobre “distribuição de poder entre grupos”, ou seja, “busca coletiva de poder sobre outros grupos.”²³⁰ Sob esse aspecto, para Weber, os

²²⁶ *Ibidem*, p. 31.

²²⁷ *Ibidem*, p. 32

²²⁸ *Ibidem*, p. 33.

²²⁹ ZURN, Christopher F. “Identity or Status? Struggles over Recognition in Fraser, Honneth, and Taylor”. In: *Constellations*, vol. 10, n. 4. Oxford: Blackwell, 2003, p. 522.

²³⁰ *Ibidem*, p. 522

grupos de status conectam-se a “comunidades que asseguram laços contra outros grupos e exigem uma conformidade intragrupo a uma forma compartilhada de vida.”²³¹ Nesse sentido, Fraser, assim como Weber, concebe que a categoria de status diz respeito à distribuição de poder entre grupos sociais.

É premente destacar que, diferentemente de Weber, o modelo de status delineado por Fraser desvincula-se do sentimento de pertencimento a uma forma de vida comunitária. Assim, para Fraser, existem determinados padrões de valoração que subordinam identidades, impedindo que os indivíduos participem na esfera pública em condições iguais. Sob essa ótica, tais padrões devem ser desconstruídos, de forma a superar os pressupostos que ensejam a subordinação, impedindo a relação de paridade necessária para alcançar estima social. Nesse cenário, a teórica feminista procura desenvolver uma teoria bifocal que trata reconhecimento e redistribuição como duas perspectivas distintas, sem que uma dimensão seja reduzida a outra, porquanto os problemas de distribuição não se limitam a uma estrutura de condições psíquicas de autorrealização.

Por um lado, sua teoria está aberta à interconexão complexa de injustiças culturais e econômicas, sem se restringir a uma teoria social unidimensional que se reduz apenas a fatores econômicos ou culturais; de outro lado, procura repensar a categoria do reconhecimento, não como uma questão de ética e autorrealização, mas como uma forma de subordinação institucionalizada - e, portanto, uma séria violação da justiça. Nesse quadro teórico, distancia-se das perspectivas de Taylor como Honneth, que, ao considerarem o reconhecimento como uma questão de autorrealização, abstraem-no de sua matriz institucional, ocultando o seu entrelaçamento com a justiça distributiva. Nancy Fraser, em um dos mais lúcidos comentários, sublinha que :

(...) ...perdem de vista, por exemplo, os vínculos, institucionalizados nos mercados de trabalho entre as normas androcêntricas que desvalorizam as atividades codificadas como femininas, de um lado, e os baixos salários das mulheres, por outro. Da mesma forma, deixam de apontar os vínculos institucionalizados nos sistemas de previdência, entre normas heterossexistas que deslegitimam a homossexualidade, por um lado, e a negativa de recursos e benefícios a homossexuais, por outro. Ocultando tais vínculos, retiram as facetas sócio-estruturais do não-reconhecimento, e o igualam às distorções de

²³¹ *Ibidem*, p. 522-523.

identidade. Ao reduzir a política de reconhecimento à de identidade, a política de redistribuição é substituída. (...) ²³²

Em suma, para Fraser, existem diferentes tipos de status para diferentes tipos de sociedades. Nas sociedades modernas, uma ordem homogênea de valores determina a honra apreciada por cada indivíduo, tendo em vista sua inserção na hierarquia de status. Nas sociedades contemporâneas atuais, inexistem uma homogeneidade cultural, de forma que “reivindicações políticas podem ser concedidas eticamente sem apelar para um único horizonte valorativo compartilhado.” ²³³ Nesse ponto, ordens contemporâneas de status são mais complexas e institucionalmente diferenciadas, tendo em vista a multiplicidade de setores sociais – família, direito, religião – que possuem padrões de valores culturais relativamente autônomos.

Mister se faz compreender que as diferentes esferas sociais possuem um número relativamente autônomo de hierarquias de status, de forma que as sociedades contemporâneas são eticamente pluralistas, tendo em vista uma ampla variedade de valores, cada qual com sua própria ordem de status. Por um lado, tais ordens também são suscetíveis a contestação, em face de uma multiplicidade de comunidades valorativas. De outro lado, cada elemento da ordem de status é híbrido, pois diferentes conjuntos de valores são confrontados e recombina- dos, originando novas formas valorativas suscetíveis a transformações. Como resultado, “é impossível dizer com certeza onde uma cultura termina e a outra começa.” ²³⁴ Em síntese, dada a complexidade ética da ordem de status e a inexistência de um consenso social, os defensores de um horizonte valorativo sempre serão criticados por outro universo de valores.

Nessa linha de raciocínio, Fraser analisa que a complexidade ética da ordem de *status* não mina sua concepção de justiça como participação paritária. A participação paritária diz respeito a um conjunto de políticas que atendam a um

²³² FRASER, Nancy. “Repensando a questão do reconhecimento: superar a substituição e a reificação na política cultural”, *op. cit.*, p. 607.

²³³ FRASER, Nancy. “Distorted Beyond all Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth”. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? - A Political Philosophical Exchange*. Verso: London, 2003, p. 198.

²³⁴ FRASER, Nancy. “Justice Social in the Age of Identity Politics”. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? - A Political Philosophical Exchange*. Verso: London, 2003, p. 55

padrão universal de justiça capazes de, em um contexto de pluralismo ético, suscitar a aprovação de todos os cidadãos. Nessa perspectiva, o princípio da participação paritária é deduzido do princípio da igual dignidade moral. Nas suas palavras, “participação paritária simplesmente significa o igual respeito pela autonomia igual dos seres humanos enquanto atores sociais.”²³⁵ Como inexistente uma única ordem de status, o indivíduo pode alcançar o ideal da participação paritária em uma arena social e não o alcançar em outra. As medidas políticas, portanto, podem assegurar a paridade de participação dentro de um subsistema e miná-la em outro.

Com efeito, como avaliamos, o modelo de *status* que foi desenvolvido por Fraser, baseia-se em uma abordagem sociológica, contrariamente a um modelo cultural ou psicológico. O não-reconhecimento não decorreria de uma depreciação da identidade e, nesse sentido, aposta no potencial emancipatório da deliberação pública, introduzindo a categoria da paridade de participação, que deve assegurar aos indivíduos a oportunidade de participar livremente na vida social por meio da eliminação dos obstáculos institucionais que impedem a interação plena no espaço público. Diante dessa estrutura conceitual, a autora enfatiza a centralidade de lutas estabelecidas argumentativamente no espaço público, de forma a permitir a renegociação dos padrões justos de interação social. Confirma-se a seguinte passagem que explicita o pensamento da teórica feminista:

(...)O cerne normativo da minha concepção é a noção de paridade de participação. De acordo com essa norma, a justiça requer arranjos sociais que permitam a todos os membros da sociedade interagir uns com os outros como companheiros. Para a participação paritária ser possível, eu alego que, ao menos, duas condições devem ser satisfeitas. Primeiro, a distribuição de recursos materiais deve ser de tal forma que assegure aos participantes independência e voz.. A segunda condição requer que padrões institucionalizados de valores culturais expressem igual respeito para com todos os participantes e assegurem igual oportunidade para alcançar estima social.
(...)²³⁶

²³⁵ FRASER, Nancy. “Distorted Beyond all Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth”. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? - A Political Philosophical Exchange*. Verso: London, 2003, p. 231.

²³⁶ FRASER, Nancy. “Recognition without Ethics?” In: *Theory, Culture & Society*, vol 18, n. 2-3. Sage Publications: London, 2001, p. 29.

Diante do exposto, depreende-se que a norma da participação paritária requer uma condição objetiva e uma subjetiva. De um lado, a condição objetiva diz respeito à distribuição de recursos materiais que assegurem aos participantes uma plena interação na vida social, porquanto determinadas estruturas sociais que institucionalizam a privação econômica, destituem dos indivíduos a possibilidade de interagirem com os outros na vida social. De outro lado, a condição intersubjetiva para a participação paritária diz respeito à ausência de “normas institucionalizadas que sistematicamente depreciam algumas categorias de pessoas e qualidades associadas com elas.”²³⁷ Outrossim, a norma de participação paritária demanda arranjos sociais que permitam aos cidadãos interagirem como pares, tornando-se efetivamente membros plenos da sociedade, sendo que o pressuposto fundamental para viabilizar tal dimensão participativa corresponde à eliminação das desigualdades institucionais entre os atores sociais.

Nesse particular, “a norma da participação paritária deve ser aplicada dialógica e discursivamente, através de processos democráticos de debate público.”²³⁸ Em tais contextos, os participantes estabelecem processos discursivos por meio dos quais os padrões institucionalizados impeditivos da participação paritária sofrem reformulações através de propostas alternativas que estabelecem padrões mais inclusivos de interação social. Em face dessa leitura, para a autora, a teoria do reconhecimento de Taylor tem ignorado questões de justiça distributiva, desconhecendo o fato de que os imperativos econômicos geram seus próprios estereótipos estigmatizantes como forma de legitimar a exclusão econômica de determinados grupos. Muitas vezes, padrões culturais simbólicos são amplamente dirigidos pelas pressões crescentes da economia internacional globalizada.

Antes de tudo, é mister sublinhar que Fraser procurou estabelecer um diálogo com a proposta de Honneth de analisar questões distributivas como reflexo de lutas por reconhecimento, contra-argumentando que os indivíduos podem sofrer injustiças distributivas independentemente de padrões culturais de avaliação, mas em decorrência da lógica autônoma do mercado da economia capitalista. Sob essa ótica, o diálogo entre Honneth e Fraser enriquece

²³⁷ *Ibidem*, p. 36.

²³⁸ *Ibidem*, p. 43.

profundamente o debate sobre a filosofia do reconhecimento.

3.3.2

O debate com Axel Honneth

O procedimentalismo de Fraser tem desempenhado um papel fundamental no diálogo com a tradição da teoria crítica, procurando demonstrar um certo *deficit* teórico na psicologia moral delineada por Axel Honneth, particularmente no que se refere a questões de justiça econômica. Em seu diálogo com Fraser, o autor alemão tem contra-argumentado que a autora se baseia em uma cronologia enganosa, ao considerar as lutas distributivas como velhos movimentos e as lutas por afirmação da identidade cultural como novos movimentos sociais. Por conseguinte, argumenta que as lutas por identidade não constituem um fenômeno novo - haja vista as próprias lutas pela extensão do sufrágio às mulheres, e por autodeterminação nacional - e que lutas distributivas refletem uma dimensão de reconhecimento.²³⁹ O filósofo pretende desenvolver uma estrutura teórica unificada que compreende as lutas por distribuição como reflexo das lutas por reconhecimento.²⁴⁰

Disso se infere, ao nosso ver, que, para Honneth, se o indivíduo é privado de recursos materiais necessários para sua subsistência, tal perspectiva não decorre somente de questões redistributivas, mas da ausência de reconhecimento. Nas palavras do autor, “uma teoria social crítica que apoia somente objetivos normativos que já foram publicamente articulados pelos movimentos sociais, arrisca-se precipitadamente a afirmar o nível prevalecente do conflito político-moral em uma dada sociedade.”²⁴¹ Nesse ponto, contrapõe-se à perspectiva de

²³⁹ HONNETH, Axel. “Redistribution as Recognition: a Response to Nancy Fraser”. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition?-A Political Philosophical Exchange*. Verso: London, 2003, p. 116.

²⁴⁰ Sob esse aspecto, o trecho a seguir resume as explicações teóricas do autor: “Eu estou convencido de que os termos do reconhecimento devem representar uma estrutura unificada para tal projeto. Minha tese é a de que uma tentativa de renovar alegações compreensivas da Teoria Crítica, sob condições atuais, será melhor orientada em si própria por uma estrutura categorial de uma teoria do reconhecimento suficientemente diferenciada, uma vez que estabelece o elo entre as causas sociais a respeito dos sentimentos amplos de injustiça e os objetivos normativos dos movimento emancipatórios.” *Ibidem*, p. 113.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 115,

Fraser, alegando que somente experiências de sofrimento que já foram publicamente tematizadas, poderiam ser moralmente relevantes e consideradas dignas de reconhecimento. De acordo com Honneth, “as formas de sofrimento e miséria causadas institucionalmente, ao serem identificadas, também incluem aqueles que têm existência prévia e independentemente da articulação pelos movimentos sociais.”²⁴² Nesse sentido, uma teoria social crítica embasada em demandas de movimentos sociais tematizadas publicamente arrisca-se a suscitar exclusões políticas. Para o filósofo alemão, a perspectiva de Fraser sobre as condições pós-socialistas dos conflitos contemporâneos - determinadas pela afirmação da centralidade dos novos movimentos sociais - tende a negligenciar determinadas lutas sociais que surgem à beira da esfera pública.

Assim, Honneth procura defender uma estrutura teórica do reconhecimento desvinculada de qualquer referência a movimentos sociais. Em contraste com a perspectiva de Fraser, o autor pretende desenvolver um instrumental teórico capaz de contemplar todas as lutas por reconhecimento a partir de uma perspectiva que aposta no potencial emancipatório das experiências de sofrimento e humilhação. Trata-se de “um giro teórico do reconhecimento.” Nesse cenário, “questões distributivas são melhor compreendidas em termos de categorias normativas que surgem de uma teoria suficientemente diferenciada do reconhecimento.”²⁴³ A existência de desigualdades econômicas, portanto, é fruto de uma sociedade na qual alguns indivíduos não são socialmente estimados por suas realizações individuais. Nas palavras do autor, “o sofrimento social e o descontentamento possuem um cerne normativo. É uma questão de desapontamento ou violação das expectativas normativas da sociedade considerada, que é justificada por aqueles afetados.”²⁴⁴ Nesse quadro teórico, se o indivíduo é privado de recursos materiais, em verdade, há uma frustração das suas expectativas normativas por reconhecimento intersubjetivo. Somente, portanto, a

²⁴² *Ibidem*, p. 117.

²⁴³ *Ibidem*, p. 126.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 129.

dialética moral entre o particular e o universal poderia ser capaz de explicar a luta intersubjetiva por distribuição de recursos materiais.

Em suma, a proposta de Honneth, que compreende questões distributivas como reflexo de lutas por reconhecimento, decorre fundamentalmente da sua influência hegeliana. Como já delineamos, para Hegel, no estado de natureza, a situação de privação da posse é concebida como um contexto de vulnerabilidade moral vivenciada pelo parceiro de interação. Por meio de lutas intersubjetivas de reconhecimento, o sujeito esbulhado da posse pretende demonstrar ao seu esbulhador ser moralmente digno de reconhecimento. Nesse ponto, as lutas por distribuição são resultado de padrões valorativos que desvalorizam socialmente determinados indivíduos que exercem certas profissões.

Em síntese, as funções de gênero, no âmbito da divisão social do trabalho, são determinadas por padrões de estima social atribuídos a determinadas profissões. Nessa linha de raciocínio, somente os mecanismos culturais que desvalorizam as capacidades femininas, podem explicar porque nas sociedades capitalistas, as atividades domésticas femininas não são consideradas como trabalho. Portanto, os padrões de estima social que desvalorizam o trabalho feminino, determinam a distribuição de recursos, de forma que somente a força moral das experiências de sofrimento pode ser capaz de modificá-los.

Com efeito, a tensão afetiva suscitada por contextos de vulnerabilidade moral pode potencializar processos intersubjetivos de reconhecimento, tendo em vista a frustração das expectativas normativas por seus parceiros de interação. Honneth assevera que a experiência do desrespeito pode transformar-se em uma práxis social que suscita uma ampliação das relações intersubjetivas de reconhecimento, desencadeando formas mais aprimoradas de relações sociais. Nessa perspectiva, o potencial emancipatório das experiências de sofrimento não decorre apenas de condições econômicas, mas, fundamentalmente, das expectativas morais dos indivíduos, lutando por transformar os padrões valorativos que desqualificam as contribuições de determinados indivíduos na divisão do trabalho. Em face dessa estrutura conceitual, para Fraser, Honneth estabelece uma psicologia moral do sofrimento pré-político incapaz de atender aos desafios propostos pelos movimentos sociais. Vale a pena transcrever o posicionamento da autora:

(...)Ao identificar a imanência com a experiência subjetiva, ele propõe conectar a crítica com seu contexto social em decorrência de seus conceitos normativos dos sofrimentos, motivações e expectativas dos sujeitos sociais. Essa estratégia é arriscada, contudo, quando ela trata de aniquilar a normatividade do determinado. Para impedir esse perigo, Honneth resolve distanciar-se das disputas políticas do presente. Portanto, ele procura assegurar a transcendência, ao localizar um substrato “independente” da experiência moral, não afetado pelas reivindicações da esfera pública. Preocupado com a superidentificação com os movimentos sociais contemporâneos, e ainda procurando um ponto de referência empírico, ele procura encontrar um corpo de experiência pura no sofrimento cotidiano incipiente que não foi politizado. (...) ²⁴⁵

Diante do exposto, depreende-se que, para Fraser, Honneth desenvolve uma perspectiva monista do reconhecimento baseada na psicologia moral do sofrimento pré-político. De acordo com a autora, não é claro “se tal sofrimento é realmente despido de vocabulários circulados publicamente sobre julgamentos normativos. Certamente, em sociedades democráticas nenhum muro isola a vida cotidiana da contestação política da esfera pública.” ²⁴⁶ Ou seja, as experiências idealizadas por Honneth são mediadas pela linguagem da esfera pública. Segundo a autora, “é duvidoso que a experiência pré-política realmente constitua um ponto de referência superior às alegações dos movimentos sociais que Honneth descarta.” ²⁴⁷ Nesse contexto, a perspectiva de Honneth é incoerente, porquanto o sofrimento inarticulado, em verdade, não é sujeito ao escrutínio crítico do debate público. Como salienta Fraser, “os pontos de referência da Teoria Crítica deveriam ser normativamente confiáveis, em outras palavras, eles deveriam ajudar-nos a conceitualizar o que realmente merece o título de injustiça, em oposição ao que é meramente vivenciado como injustiça.” ²⁴⁸

Em face desta leitura, em uma dimensão crítica à filosofia de Honneth, Andreas Kalyvas, professor de Ciência Política da *New School University*, por sua vez, questiona: “como estabelecer a distinção entre sentimentos morais e as expectativas normativas de um grupo reacionário cuja identidade é ameaçada pela

²⁴⁵ FRASER, “Distorted beyond all Recognition”. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? - A Political Philosophical Exchange*. Verso: London, 2003, p. 202-203.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 204.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 205.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 205.

democratização e liberalização das sociedades modernas pelos movimentos progressistas?²⁴⁹ Por este motivo, entendemos que a idealização da psicologia moral do sofrimento pré-político revela-se incoerente. A experiência do sofrimento - decorrente da perspectiva subjetiva e do aspecto psíquico dos participantes - não pode ser um referencial teórico coerente para renovar a Teoria Crítica, porquanto as experiências de desrespeito não possuem um potencial normativo capaz de avaliar a justiça de uma sociedade.

Antes de tudo, é mister considerar que Honneth termina por fundamentar um relativismo ético que ignora a existência de qualquer princípio universal de justiça. Como estabelecer um critério normativo universalmente válido para qualquer sociedade com base nas experiências emocionais dos sujeitos? Como avaliar efetivamente a justiça de determinada demanda com base no paradigma da autorrealização? Não havendo a experiência subjetiva do sofrimento, é impossível criticar a injustiça de uma ordem social. Todavia, em oposição à alegação de Fraser sobre uma redução culturalista de políticas redistributivas, Honneth propugna que as várias lutas por reconhecimento, objetivando relações expandidas por reconhecimento mútuo, não podem ser reduzidas simplesmente a políticas da diferença. Por conseguinte, a autora interpreta erroneamente o filósofo, confundindo a sua teoria de reconhecimento com políticas estreitas de autenticidade de grupo.²⁵⁰

Inobstante considere que os pressupostos para a autorrealização individual possuam relação intrínseca com uma concepção de bem, Honneth contrapõe-se à interpretação comunitarista tayloriana, que vincula a formação da identidade a uma comunidade lingüística, apresentando uma proposta diversa. Embora pressuponha o caráter intersubjetivo da subjetividade, enfatiza a formação

²⁴⁹ KALYVAS, Andreas. "Critical Theory at the Crossroads: Comments on Axel Honneth's Theory of Recognition". In: *European Journal of Social Theory*, vol. 2, n. 1. London: Sage Publications, 1999, p. 103.

²⁵⁰ Reconhecendo que as políticas por reconhecimento possuem uma dimensão mais ampla do que as políticas de identidade, Honneth afirma que Fraser o interpretou erroneamente, desconsiderando a sua pretensão teórica a uma eticidade formal: "Uma concepção formal de ética contém as condições qualitativas para a autorrealização e difere da pluralidade de formas específicas de vida ao constituir as precondições gerais para a integridade pessoal dos sujeitos." HONNETH, Axel. "Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society". In: *Theory, Culture & Society*, vol 18, n. 2-3. Sage Publications: London, 2001, p. 51.

autônoma da identidade individual. Nesse aspecto, como já salientamos, Honneth apresenta-nos uma concepção formal do conceito de eticidade hegeliana, combinando a normatividade da tradição kantiana com a perspectiva aristotélica, de forma a articular instâncias concretas de reconhecimento com elementos universais inerentes a qualquer forma social capaz de propiciar a efetividade dos pressupostos para uma autorrealização plena.

De acordo com Fraser, não deveríamos reduzir injustiças distributivas à dimensão de reconhecimento, pois cada tipo de injustiça requer soluções específicas. Seria um erro teórico reduzir redistribuição a processos intersubjetivos de reconhecimento, uma vez que a atividade política lutaria inutilmente contra dispositivos simbólicos, quando deveria focalizar a estrutura material da sociedade. Ressaltamos que há também situações nas quais a injustiça resulta de padrões simbólicos, de forma que o não reconhecimento independe dos arranjos distributivos da sociedade. Nesse sentido, a abordagem bifocal de Fraser constitui uma forma coerente de tratar distribuição e reconhecimento a partir de duas dimensões distintas, sendo a distinção apenas analítica, pois ambas as esferas estão imbrincadas e reforçam-se mutuamente.

Ademais, um exemplo da possibilidade de articular-se redistribuição e reconhecimento é a experiência das comunidades quilombolas no Brasil. A Constituição de 1988 contém expressamente um dispositivo que prevê a legalização das terras ocupadas por remanescentes de quilombos, o que permitiu que diversas dessas comunidades se articulassem politicamente para reivindicar uma identidade negra, de forma a obter a posse legal das terras. Trata-se de uma realidade que revela nitidamente como a dimensão redistributiva relaciona-se à valorização da identidade, expressa em termos de participação paritária.

É fundamental salientar que Nancy Fraser delineou uma estrutura procedimental, visando superar políticas estreitas de autenticidade de grupo, de forma a conferir uma estratégia capaz de atender às demandas contemporâneas por reconhecimento e distribuição e, seguindo a tradição kantiana, procura afirmar a centralidade da dimensão deontológica da luta política e da primazia da moral em relação à ética. É de se mencionar que Jürgen Habermas, assim como Fraser, também desenvolveu uma concepção procedimental de direito e democracia com potencialidade de combater essencializações identitárias. A cultura política de um país, segundo o filósofo, cristaliza-se em torno da Constituição em vigor. Toda

cultura nacional, sob a luz da própria história, amolda em cada caso um tipo de leitura diferente para os mesmos princípios constitucionais, os quais também se corporificam em outras constituições republicanas. Em sociedades multiculturais, uma cultura política consubstanciada em torno de um projeto constitucional pode assegurar uma coesão política e um grau de integração social capazes de transcender os vínculos de língua, cultura e etnia.

De início, é premente postular que Habermas identifica o potencial opressivo do processo de colonização do mundo da vida, por meio do qual os mecanismos econômicos e do poder administrativo se tornam hegemônicos e passam a restringir as práticas comunicativas do mundo da vida. Os teóricos frankfurtianos já haviam fundamentado as bases teóricas para uma crítica à razão instrumental. Assim, com o intuito de aprofundar a ontologia habermasiana do reconhecimento, é necessário elucidar, de início, os postulados fundamentais da ética discursiva.

3.4.

A perspectiva de Jürgen Habermas

De início, dando continuidade à tarefa dos frankfurtianos, Habermas analisa que a emancipação humana deveria ser buscada através de um novo parâmetro filosófico capaz de contemplar a dimensão linguística das relações humanas. O filósofo distancia-se da tradição dos frankfurtianos, configurando um novo instrumental teórico com potencialidade de atender a busca incessante pela emancipação humana. Pretendendo contrapor-se à centralidade da razão instrumental e buscando construir um novo paradigma teórico para uma reconstrução do projeto da modernidade, Habermas delineia duas formas específicas de racionalidade. De um lado, a razão comunicativa²⁵¹, configurada através de interações linguísticas; de outro lado, a razão instrumental, tipicamente sistêmica. Somente o potencial moral inerente à linguagem pode aprofundar as práticas democráticas.

²⁵¹ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987.

É imperioso assinalar que, para o filósofo, o *medium* linguístico permite aos participantes de uma comunicação buscarem um entendimento a respeito de um estado de coisas no mundo objetivo, sendo intrínseca à estrutura linguística uma exigência de racionalidade que revela a pretensão humana de entendimento pelo estabelecimento de práticas dialógicas. No subcapítulo 3.4.1, intitulado “Ação comunicativa e moral pós-convencional”, examinamos o conceito habermasiano de interação comunicativa, por meio da qual os participantes transformam suas relações com o mundo, tendo em vista um potencial de racionalidade ínsito à busca cooperativa de entendimento recíproco.

Propugnamos também elucidar mais profundamente a teoria da evolução moral desenvolvida por Habermas, a partir das pesquisas de Jean Piaget e Lawrence Kohlberg, que já foi objeto de uma análise sucinta no subcapítulo 2.1.2, intitulado “*self* autointerpretativo versus *self* pós-convencional”. No ensejo, examino no subcapítulo 3.4.2 a concepção habermasiana de patriotismo constitucional, de acordo com a qual uma cultura política cristalizada na adesão a princípios de direitos humanos, pode assegurar uma coesão política e um grau de integração social capazes de aglutinar as diferentes identidades em torno de uma nova forma de identidade política.

Por fim, salientamos a existência de uma série de críticas formuladas por teóricos políticos, no sentido de que tal concepção seria incapaz de suscitar liames identitários robustos e efetiva integração social, razão por que examinamos no subcapítulo 3.4.2, intitulado “Críticas e argumentos”, tal embate teórico. No momento, é fundamental explicitar que Habermas estabelece uma distinção entre mundo da vida e subsistemas econômico e administrativo. O *locus* do agir comunicativo constitui o mundo da vida, onde surgem processos de socialização dos indivíduos e de transmissão das tradições culturais por meio de processos discursivos voltados para o entendimento mútuo; o domínio da razão instrumental, por sua vez, expressa-se nos subsistemas econômico e administrativo. Nesse cenário, como propugnamos demonstrar no subcapítulo seguinte, somente a partir da possibilidade do diálogo, seria possível articular formas solidárias de integração social com potencialidade de superarem o domínio da razão instrumental.

3.4.1

Ação comunicativa e moral pós-convencional

Para Habermas, a racionalização do mundo da vida manifesta-se como resultado do potencial reflexivo inerente ao processo de individuação. O filósofo procede a uma releitura do imperativo categórico kantiano por meio de pressupostos discursivos. Sob essa ótica, de acordo com a ética discursiva, o imperativo categórico é submetido a uma dimensão dialógica, a partir de um ideal regulativo expresso em termos de uma comunidade de comunicação ideal. Nesse quadro teórico, Habermas estabelece o Princípio (U). O Princípio U é formulado por Habermas da seguinte maneira: “toda norma válida deve satisfazer a condição de que as consequências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos do fato de ser ela universalmente seguida, possam ser aceitos por todos os concernidos.”²⁵²

Em suma, com a formulação desse princípio, o autor pretende resgatar o ponto de vista moral imparcial em relação a uma pluralidade de autocompreensões éticas. Nesse ponto, como salienta um dos mais ilustres comentadores do empreendimento habermasiano, Delamar José Volpato Dutra, “o imperativo categórico é reconstruído, em termos consensuais, como o princípio da reciprocidade generalizada, ou Princípio da Universalização (PU). Essa formulação como que explicita uma intuição fundamental do próprio Kant, a saber, da comunidade de todos os seres racionais num Reino dos Fins.”²⁵³ Em síntese, uma norma moral não pode ser considerada válida com base na reflexão de uma consciência monológica, pois deve merecer o reconhecimento por todos os afetados. Somente o paradigma comunicativo ínsito às estruturas da intersubjetividade, poderia ser capaz de suscitar uma forma solidária de integração social, contrapondo-se aos subsistemas econômico e administrativo.

Nessa trajetória teórica, o elemento fundamental do empreendimento filosófico de Habermas constitui a afirmação da centralidade da ação

²⁵² HABERMAS, Jürgen. *Conciencia Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 86.

²⁵³ DUTRA, Delamar Volpato. *Kant e Habermas – A Reformulação Discursiva de Moral Kantiana*. Porto Alegre: Editora PUC-RS, p. 131.

comunicativa voltada para o entendimento, que é fator de transformação social. Com efeito, a ação comunicativa é dirigida a metas ilocucionárias; a ação estratégica, por sua vez, busca fins perlocucionários. A ação comunicativa não se restringe a metas ilocucionárias, mas contempla a interação linguística como instrumento visando ao entendimento. É por meio de interações linguísticas que os participantes estabelecem relações com o mundo. Os participantes estabelecem objetivos, mobilizando o seu potencial de racionalidade na busca cooperativa de entendimento recíproco. De início, é necessário investigar o que Habermas denomina de “identidade bem-sucedida”. Esta configura “a capacidade peculiar de sujeitos capazes de falar e agir, de permanecerem idênticos a si mesmos, inclusive nas mudanças profundas da estrutura da personalidade, com as quais eles reagem a situações contraditórias.”²⁵⁴ A construção de identidade, portanto, constitui um processo intersubjetivo de reconhecimento dos sinais de autoidentificação.

Diante dessa estrutura conceitual, o autor afirma que “a unidade simbiótica da personalidade, produzida e mantida através da autoidentificação, apoia-se, por sua vez, no fato de estar inserida na realidade simbiótica de um grupo, na possibilidade de se localizar no mundo desse grupo.”²⁵⁵ A autoconsciência, todavia, não constitui um fenômeno gerado em uma perspectiva monológica, mas algo que é produzido comunicativamente. Com efeito, a expressão “individualidade” tem “como ponto de referência a autocompreensão de um sujeito capaz de ação e de fala, que se apresenta – e se for o caso se justifica – em face de outros participantes como pessoa inconfundível e insubstituível”²⁵⁶

Destarte, é mister compreender que, para Habermas, a construção da identidade, desde a infância, delinea-se inicialmente quando a criança “aprende a estabelecer o limite entre seu corpo e o ambiente não diferenciado em objetos físicos e sociais”²⁵⁷, ou seja, ela adquire uma “identidade natural”. Mas, essa

²⁵⁴ HABERMAS, Jürgen. “As Sociedades Complexas Podem Formar uma Identidade Racional de Si Mesmas?”. In: *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, op. cit., p. 78.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 79.

²⁵⁶ HABERMAS, Jürgen. “Individuação através da Socialização – sobre a Teoria de Subjetividade de George Herbert Mead”. In: *Pensamento Pós-metafísico*, op. cit., p. 202.

²⁵⁷ HABERMAS, Jürgen. “As Sociedades Complexas Podem Formar uma Identidade Racional de si Mesmas?”. In: *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, op. cit., p. 79.

“identidade natural” somente será substituída por “uma identidade constituída por papéis e mediatizada simbolicamente”, quando a criança incorpora as universalidades simbólicas dos papéis inerentes ao ambiente familiar e, posteriormente, as normas de ação dos grupos mais amplos. Nessa perspectiva, Habermas realiza uma releitura da filosofia hegeliana, porquanto a identidade baseada em papéis configura “o estágio da consciência de si, no qual o indivíduo pode se referir a si mesmo através da reflexão, já que entra em comunicação com um outro Eu, de modo que ambos podem se conhecer e se reconhecer reciprocamente como Eus”.²⁵⁸ Diante do exposto, essa “consciência de si” representa o que Hegel denomina de Espírito, de forma que a objetividade de hábitos e normas constitui o substrato para a reflexividade do “Eu” através de processos intersubjetivos de reconhecimento.

Outrossim, como salientamos, no subcapítulo 2.1.1, Habermas delinea três etapas do desenvolvimento da competência moral dos indivíduos: pré-convencional, convencional e pós-convencional. Ao desenvolver o processo de evolução das sociedades como um aperfeiçoamento dos níveis de aprendizagem, Habermas aposta nas estruturas da racionalidade desenvolvidas no nível cultural, como um substrato linguístico capaz de inspirar formas mais aprimoradas de integração social.

Em face dessa concepção ontológica, compreendemos que o filósofo procede a uma reconstrução do materialismo histórico, apostando nos instrumentos linguísticos e mecanismos morais contidos nas visões de mundo, porquanto através de processos comunicativos, os indivíduos podem gerar formas renovadas de representação de suas identidades. Disso se infere, ao nosso ver, que a evolução social é direcionada, não a partir das transformações das forças produtivas, mas por meio de processos de aprendizagem na dimensão da consciência prático-moral.²⁵⁹

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 79

²⁵⁹ Sob esse aspecto, transcrevemos a seguinte passagem que ilustra o pensamento do autor: “Enquanto Marx localizou os processos de aprendizagem evolutivamente relevantes (na medida em que caminham as ondas de desenvolvimento das épocas) na dimensão do pensamento objetivante, do saber técnico e organizativo, do agir instrumental e estratégico - em suma, das forças produtivas - emergiram, nesse meio tempo, boas razões para justificar a hipótese de que, também na dimensão da convicção moral, do saber prático, do agir comunicativo e da regulamentação consensual dos conflitos de ação, têm lugar processos de aprendizagem que se

Nesse sentido, a cultura, que na perspectiva marxista é um fenômeno superestrutural, assume um papel de destaque na passagem para novos níveis de aprendizagem, em contraposição a teorias que estabelecem a primazia das transformações econômicas como motor de evolução social. A ontologia habermasiana tem como pressuposto o estabelecimento de três tipos de mundos com os quais os sujeitos se relacionam: o mundo objetivo (totalidade de entidades sobre as quais os participantes estabelecem relações), o mundo social (conjunto de relações intersubjetivas) e o mundo subjetivo (conjunto de experiências intersubjetivamente partilhadas e expressas perante um público).

É premente destacar que a questão da formação da identidade, em Habermas, possui dois aspectos importantes: a constituição intersubjetiva da identidade e o projeto normativo de autonomia do sujeito. Assim, em relação ao primeiro aspecto, Maeve Cooke, professora da *University College Dublin*, na Irlanda, em sua obra *Language and Reason*, destaca que a noção habermasiana de subjetividade “não prejudicada” pressupõe o estabelecimento de relações simétricas de reconhecimento mútuo vinculadas ao processo de racionalização do mundo da vida. É pertinente o seguinte comentário de Maeve Cooke:

(...)Habermas também expressa o conteúdo utópico da ideia de racionalidade comunicativa em termos de “racionalização do mundo da vida”. Nós podemos ver como ele alcança este aspecto, se nós nos lembrarmos na sua identificação de três componentes estruturais na reprodução simbólica do mundo da vida – tradições culturais, integração social e o desenvolvimento das identidades individuais – e aplicarmos cada um destes à noção de busca por entendimento através da avaliação crítica e aberta de pretensões de validade. Essa produz a ideia de uma sociedade na qual (a) há uma permanente revisão das interpretações e práticas tradicionais, de forma que nenhum elemento dos quais é considerado como sendo isento de crítica, (b) as identidades dos sujeitos individuais são autorreguladas através de processos de reflexão crítica e, num nível elevado, destacadas dos contextos culturais concretos. (...)²⁶⁰

Sob essa ótica, propugnamos que, na ética discursiva, somente a ação orientada para o entendimento, como expressão de uma moralidade pós-convencional, pode inspirar uma concepção de identidade do sujeito individual

traduzem em formas cada vez mais maduras de integração social, em novas relações de produção, que são as únicas a tornar possível, por sua vez, o emprego de novas forças produtivas. ” *Ibidem*, p. 13-14.

²⁶⁰ COOKE, Maeve. *Language and Reason- a Study of Habermas's Pragmatics*. Cambridge: Mit Press, 1994, p. 44.

como único e distinto dos outros sujeitos. Nesse cenário, Habermas apela para padrões de pretensão de validade universais que transcendem um contexto sociocultural específico, porquanto as práticas intersubjetivas de comunicação constituem uma característica universal da espécie humana. O autor assevera que “o sujeito individual torna-se autônomo, ou geralmente realiza seus potenciais como um ser humano, somente dentro de relações intersubjetivas nas quais suas pretensões à validade moral (no caso da autonomia) e da autenticidade (no caso da autorrealização) são reconhecidas como válidas.”²⁶¹ O elemento fundamental do projeto habermasiano de reconstrução de uma teoria crítica da sociedade diz respeito ao poder transcendente e universal das pretensões de validade.

Nesse ponto, como avalia Cooke, o filósofo estabelece uma distinção entre pretensões de validade transcendentais ao contexto e não transcendentais: “a primeira categoria refere-se a pretensões cuja afirmação de validade não é restrita ao contexto local no qual são articulados, mas atinge os seres humanos como um todo.”²⁶² Nesse quadro teórico, sustentamos que as pretensões de validade morais tendem a se distanciar reflexivamente de uma forma de vida específica; já as pretensões de validade éticas são inseridas em um contexto específico, conectando-se a pessoas ou grupos de um contexto sociocultural específico.²⁶³

Em suma, compreendemos que, na perspectiva habermasiana, a autonomia do sujeito individual vincula-se ao reconhecimento intersubjetivo sobre a justiça moral de suas afirmações de pretensões de validade; de outro lado, a individuação do sujeito decorre do reconhecimento discursivo de elementos singulares de sua

²⁶¹ COOKE, Maeve. “The Weaknesses of Strong Intersubjectivism: Habermas’s Conception of Justice”. In: *European Journal of Political Theory*, vol. 2, n. 3. London: Sage Publications, 2003, p. 284

²⁶² *Ibidem*, p. 286

²⁶³ Nesse contexto, é conclusiva a seguinte passagem do pensamento habermasiano: “(...)Se definirmos as questões práticas como questões do “bem viver”, que se referem em cada caso ao todo de uma forma de vida individual, o formalismo ético é de fato decisivo: o princípio da universalização funciona como uma faca que faz um corte entre “o bom” e “o justo”, entre enunciados valorativos e enunciados estritamente normativos. Os valores culturais encerram, é verdade, uma pretensão de validade intersubjetiva, mas encontram-se tão entrelaçados com a totalidade de uma forma de vida particular, que não podem originariamente pretender uma validade normativa no sentido estrito – eles candidatam-se, em todo o caso, a materializar-se em normas que dêem vez a um universal. (...)” HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 126.

identidade. Mister se faz lembrar que, na ética discursiva, a autonomia configura a dimensão moral da liberdade; autorrealização constitui o seu aspecto ético. Por fim, distinguimos entre autonomia pessoal e autonomia moral. O indivíduo torna-se autônomo moralmente, na medida em que desenvolve processos dialógicos de reflexão crítica, nos quais suas pretensões de validade são submetidas a um discurso moral. O *self* pós-convencional, ao nosso ver, alcança autonomia na medida em que seus julgamentos e ações são considerados como válidos pelos participantes de uma comunidade de comunicação universal. Nessa concepção ontológica, é fundamental analisar a relevância da pragmática formal para a ética discursiva.

De início, é imperioso asseverar que a pragmática formal, em contraposição à lingüística semântica, não focaliza frases, mas os enunciados ou atos de fala. Cumpre elucidar que Habermas resgatou a teoria dos atos de fala de Austin e Searle, desenvolvendo uma pragmática formal que afirma a centralidade dos enunciados, e não das frases.²⁶⁴ É precisamente com base na sua teoria de pragmática universal, que Habermas configura a concepção de “idealizações fortes”, sendo estas decorrentes do exercício crítico inerente à reflexão. Analisando a ética discursiva, Ralph Bannell considera “as *idealizações fortes*, que estão na base da sua teoria da pragmática universal, e o conseqüente poder da reflexão de transcender os limites de um contexto qualquer, essenciais para compreender processos de aprendizagem.”²⁶⁵ Assim, o papel da pragmática formal é inspirar processos de aprendizagem que transcendem um contexto particular. É conclusiva a seguinte passagem que elucida o pensamento de Ralph Bannell:

Quando a análise é reduzida às condições naturais e históricas de uma comunidade se falantes, inclusive à pragmática empírica de sua linguagem natural, perde-se de vista o momento crítico. Somente uma pragmática formal pode reconstruir o núcleo universal compartilhado por todas as linguagens

²⁶⁴ HABERMAS, Jürgen. “Social Action purpose activity and communications”. In: COOKE, Maeve (ed.). *On the Pragmatics of Communication*. Cambridge: MIT PRESS, 1998.

²⁶⁵ BANNELL, Ralph Ings. “Pragmatismo, Verdade e Justificação: processos de aprendizagem na obra recente de Jürgen Habermas”. In: *Direito, Moral e Religião nas Sociedades Pluralistas – entre Apel e Habermas*. Siebeneichler (org.). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006, p. 248.

naturais: um núcleo que não é dependente das visões de mundo contidas em formas de vida concretas e seus recursos semânticos e práticas culturais.²⁶⁶

Assim, a proposta habermasiana, na nossa percepção, pretende analisar os pressupostos formais da comunicação lingüística, tendo em vista as estruturas universais inerente ao entendimento mútuo independentemente das linguagens inerentes a formas de vida específicas, ou seja, de um horizonte lingüístico compartilhado. Trata-se, portanto, de resgatar uma linguagem descontextualizada das tradições culturais em um processo de reconstrução das formas de entendimento mútuo sob bases universalistas. Inobstante, como salienta Ralph Bannell sobre a perspectiva habermasiana delineada em *Teoria do Agir Comunicativo*, “Habermas aceita que a interpretação do mundo é fortemente condicionada por um pano de fundo de conhecimento implícito que entra nos processos cooperativos de interpretação - um *background meaning* - sem o qual não seria possível produzir nem entender atos de fala.”²⁶⁷ Disso se infere, ao nosso ver, que os pressupostos contextuais inerentes a um *background meaning* assumem especial relevância na interpretação do mundo por meio da qual os participantes estabelecem relações comunicativas.

Desse modo, percebemos que a própria concepção de “idealizações fortes” e seu poder transcendente, que é intrínseco ao exercício crítico da razão, não podem desconsiderar um conteúdo substantivo inerente à ideia de *background meaning*. Nesse particular, uma das mais ilustres comentadoras do empreendimento habermasiano, Cristina Lafont apresenta uma leitura crítica em relação à concepção habermasiana relativa às denominadas “idealizações fortes”. É clara a assertiva de Cristina Lafont:

Se as pressuposições fortes segundo as quais os falantes compartilham uma linguagem comum, fosse aceita não meramente no sentido de que eles possuem meios de comunicação regulados gramaticalmente, mas no sentido de que eles compartilham uma revelação do mundo lingüística, a resposta à questão de como é possível aos falantes compreenderem uns aos outros, perde seu caráter enigmático.²⁶⁸

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 248-249.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 254.

²⁶⁸ LAFONT, Cristina. *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*. Cambridge, Mass: The MIT Press, 1999, p. 211.

Nessa linha de raciocínio, esse horizonte interpretativo compartilhado, portanto, representa uma dimensão substantiva da linguagem que se contrapõe à perspectiva habermasiana, segundo a qual os processos reflexivos inspiram um distanciamento das contingências culturais específicas. Para Lafont, a ideia de “idealizações fortes”, ao partir dos pressupostos pragmáticos formais da linguagem, inspira um uso comunicativo universalista da linguagem independentemente “de um consenso sustentado factualmente, que surge de um pertencimento a uma tradição lingüística particular.”²⁶⁹ A crítica da autora à perspectiva habermasiana decorre do estabelecimento de um “consenso contrafactual”, que decorre de um elevado nível de intersubjetividade consubstanciado em uma situação ideal de fala. Tais idealizações fortes, portanto, que inspiram um ponto de vista universalista, contém implicitamente um conteúdo substantivo, ou seja, um *background meaning* compartilhado pelos falantes, sendo um pressuposto para as condições de compreensão entre os agentes.

Prosseguindo em nossa análise acerca do universalismo moral inerente à ética discursiva, Habermas pondera que a comunidade ilimitada de comunicação constitui uma “suposição idealizadora de uma forma de vida universalista, onde cada um pode assumir a perspectiva de cada um dos outros e onde cada um pode contar com o reconhecimento recíproco por parte de todos.”²⁷⁰ Em síntese, a ideia de uma comunidade universal constitui uma suposição ideal que permite a compreensão de um *self* inserido em uma comunidade projetada, porquanto nenhum argumento, em princípio, é imune a processos dialógicos de reflexão crítica.

Inobstante, analisando criticamente a perspectiva habermasiana, um dos mais ilustres comentadores da ética discursiva, Albrecht Wellmer considera que o

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 140

²⁷⁰ HABERMAS, Jürgen. “Individuação através de socialização. Sobre a teoria da subjetividade de George Herbert Mead”. In: *Pensamento Pós-Metafísico*, *op. cit.*, p. 220; Nessa perspectiva, Habermas, em passagem elucidativa, postula que “no agir comunicativo, as suposições de auto-determinação e de auto-realização mantêm um sentido rigorosamente intersubjetivo: quem julga e age moralmente tem de poder esperar o assentimento de uma comunidade de comunicação ilimitada e quem realiza uma história de vida assumida responsabilmente tem de poder esperar o reconhecimento dessa mesma comunidade. De acordo com isso, a minha identidade própria, ou seja, minha autocompreensão como um ser individuado que age autonomamente, só pode estabilizar-se se eu for reconhecido como esta pessoa.” *Ibidem*, p. 226.

conceito de comunidade de comunicação ideal é “em si incoerente, pois uma comunidade de comunicação ideal seria aquela em que a comunicação linguística não mais fosse necessária - portanto, uma comunidade de comunicação para além das condições históricas reais da comunicação linguística”.²⁷¹ E conclui: “o problema está aqui na operação de idealização mesma: o conceito de uma racionalidade ideal ou de uma estrutura de entendimento ideal significa, como se deixa mostrar, a negação das condições reais sob as quais o entendimento linguístico é pleno de sentido e necessário; portanto, ele significa, implicitamente, uma negação das condições de historicidade.”²⁷²

Entretanto, na nossa compreensão, a ideia de uma situação ideal de fala não constitui uma “negação das condições de historicidade”, como pretende Wellmer, mas um ideal regulativo que permite medir a legitimidade das normas desde que exista vontade dos afetados em reconstruir determinadas práticas culturais. Para autores como Wellmer, a ideia de um *self* pós-convencional configura implica a construção de um *self* desengajado de condições factuais. Mas, não compartilhamos tal compreensão, pois consideramos ilegítimo o recurso a argumentos fáticos como forma de contraposição a modelos contrafáticos. O modelo contrafático constitui apenas uma forma de medir a legitimidade de uma estrutura social, tendo como parâmetro o potencial do diálogo.

Indubitavelmente, quanto mais próxima de uma situação ideal de fala, permitindo um procedimento argumentativo amplo, mais legítima e inclusiva é uma ordem social. Por exemplo, uma das manifestações de superação da

²⁷¹ WELLMER, Albrecht. “Consenso como Telos da Comunicação Linguística?” In: *Novos Estudos Cebrap*, n. 48, julho, 1997, p. 91.

²⁷² *Ibidem*, p. 95; Nesse ponto, Habermas, em relação à comunidade ideal de fala, assim fundamenta seu posicionamento. “Tendo como ponto de referência uma comunidade comunicativa alargada de forma ideal, a teoria moral abandona também todos os conceitos pré-sociais de pessoa. A individuação é apenas o reverso da socialização. Só por meio de relações de reconhecimento recíproco é que uma pessoa pode constituir e reproduzir a sua identidade. Até o âmago mais interior da pessoa está intimamente ligado à periferia mais externa de uma rede extremamente ramificada de relações comunicativas. A pessoa só se torna idêntica a si própria, em proporção à sua exposição comunicativa. As interações sociais que formam o Eu, também o ameaçam – através das dependências em que ele se implica e das contingências a que ele se expõe. A moral atua como fonte de equilíbrio para esta suscetibilidade inerente ao próprio processo de socialização. Neste caso não se torna, todavia, possível desenvolver um conceito de autonomia, a partir dos pressupostos necessários da ação teleológica de sujeitos solitários. Para alcançar este objetivo teremos de tomar como ponto de partida o modelo de ação de orientação comunicativa.” (...) HABERMAS, Jürgen. “Lawrence Kohlberg e o Neo-Aristotelismo”. In: HABERMAS, Jürgen. *Comentário à Ética do Discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991, p. 96.

repressão às mulheres no Irã ocorreu na denominada “Revolução do Futebol”. Milhares de mulheres iranianas driblaram a ordem de ficarem segregadas nos estádios de futebol, como expressão de um procedimento argumentativo inclusivo que permitiu reconstruir determinadas práticas culturais a partir da iniciativa dos próprios afetados por uma norma. Destarte, alguns poderiam objetar que a ideia tayloriana de articulação também permitiria uma racionalidade crítica, inspirando uma revisão de valores sem recorrer a pressupostos contrafactuais.

Todavia, a ideia de um *self* pós-convencional, diferentemente do *self* autointerpretativo, permite que esse distanciamento crítico e reflexivo ocorra a partir da atuação argumentativa dos próprios afetados pelos efeitos de uma norma. A ideia de situação ideal de fala, ao nosso ver, constitui um instrumental teórico importante para superar reificações identitárias por meio de práticas discursivas. Todavia, como pretendemos demonstrar na PARTE II, o procedimentalismo habermasiano encontra limites pragmáticos não no que se refere à reconstrução de determinadas práticas culturais, mas no tocante à perspectiva puramente procedimental acerca do Judiciário. Muitas vezes, é necessário adentrar em esferas substanciais a fim de corrigir os desvios do procedimento, de forma a proteger a autonomia privada.

Diante do exposto, depreende-se que Habermas tem como ponto de referência uma comunidade comunicativa estabelecida em uma perspectiva universal, contrapondo-se aos conceitos pré-sociais de pessoa. Nas palavras do autor, “a individuação é apenas o reverso da socialização. Só por meio de relações de reconhecimento recíproco é que uma pessoa pode constituir e reproduzir sua identidade.”²⁷³ Diante dessa concepção ontológica, a autonomia não surge a

²⁷³ HABERMAS, Jürgen. “Lawrence Kohlberg e o Neo-Aristotelismo”. In: HABERMAS, Jürgen. *Comentário à Ética do Discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991, p. 96; Nesse sentido, analisando a perspectiva habermasiana, Manfredo Araújo de Oliveira leciona: “...não há, em nossas sociedades pluralistas, fruto da modernidade, nenhum consenso substantivo sobre valores, isto é, sobre a melhor forma de vida para o ser humano, como ocorria nas sociedades tradicionais por meio de sistemas éticos vinculados às religiões. Ao contrário, hoje há uma multiplicidade de formas de auto-realização humana que se apresentam como incomensuráveis, e a democratização crescente supõe o caráter não-confessional da vida social e a maioria das pessoas e dos grupos, o que significa dizer que nenhuma visão única se impõe dogmaticamente como excludente de outras visões da realidade enquanto cosmovisão no seio da qual se estabelece uma concepção determinada dos significados e fins últimos da existência humana. Isto implica que uma moral que levante a pretensão de validade para configurar normativamente a vida individual e coletiva de nossas sociedades modernas só pode ser uma moral radicada na racionalidade, partilhada por todas as pessoas, portanto uma moral autônoma, imparcial e crítica que se possa constituir como instância normativa suprema e imparcial da vida individual e social e torne possível, em uma sociedade pluralista, uma convivência baseada no respeito mútuo e na consciência universal dos

partir da perspectiva de um sujeito solitário, porquanto para tornar-se autônomo, o indivíduo se autocompreende como inserido em um modelo de ação de orientação comunicativa.

Nesse contexto, a identidade coletiva passa a ser concebida em uma dimensão reflexiva, configurando-se por um processo intersubjetivo no qual a formação da identidade se consubstancia por processos morais de aprendizagem. Em seu novo livro, *Entre Naturalismo e Religião*, o herdeiro da Escola de Frankfurt defende a aplicação dos mecanismos pós-convencionais de construção de identidade a sociedades pós-seculares, nas quais autocompreensões religiosas são submetidas a um amplo debate público. Outrossim, a proposta habermasiana consiste em uma perspectiva agnóstica com relação a autocompreensões religiosas, propugnando processos morais de apropriação crítica em relação a determinadas crenças religiosas. Em sociedades pós-seculares, o potencial racionalizador do debate estabelecido na esfera pública dinamiza uma abertura dos participantes em relação aos conteúdos específicos relacionados a doutrinas compreensivas religiosas ou não religiosas.²⁷⁴

Disso se infere, ao nosso ver, que as autocompreensões religiosas são submetidas a processos morais de aprendizagem nos quais o distanciamento reflexivo constitui um elemento incontornável da construção do *self* pós-convencional. De acordo com Maeve Cooke, na perspectiva habermasiana, a conexão entre religião, filosofia e política insere-se naquilo que o filósofo denomina de “impulso pós-metafísico.” Por conseguinte, o elemento fundamental do pensamento pós-metafísico habermasiano configura o agnosticismo, no que se refere a pretensões de validade baseada em crenças religiosas. Nas palavras da

seres racionais.” OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. “Moral, Direito e Democracia: O debate Apel versus Habermas no Contexto de uma Concepção Procedimental de Filosofia Prática”. In: MOREIRA, Luiz (org). *Com Habermas, Contra Habermas*. São Paulo: Landy, 2004, p. 146.

²⁷⁴ Nesse particular, é clara a assertiva do autor: “(...) O Estado liberal possui, evidentemente, um interesse na liberação de vozes religiosas no âmbito da esfera pública política, bem como na participação política de organizações religiosas. Ele não pode desencorajar os crentes nem as comunidades religiosas de manifestarem-se também, enquanto tais, de forma política, porque ele não tem como saber de antemão se a proibição de tais manifestações não estaria privando, ao mesmo tempo, a sociedade de recursos importantes para a criação de sentido. Os próprios cidadãos seculares, como também os crentes de outras denominações podem, sob certas condições, aprender algo das contribuições religiosas, tal como acontece, por exemplo, quando eles conseguem reconhecer nos conteúdos normativos de uma determinada exteriorização religiosa, certas intuições que eles mesmo compartilham, as quais, porém, foram olvidadas, às vezes, há muito tempo. (...)” HABERMAS, Jürgen. *Entre Naturalismo e Religião – Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 148.

professora da *University College Dublin*, “o agnosticismo é baseado nas teses segundo as quais pretensões de validade filosóficas – como pretensões de validade da ciência e de uma moralidade universalista – devem ter capacidade de serem apoiadas publicamente por razões que todos, em qualquer lugar, poderiam aceitar.”²⁷⁵ E conclui: “as convicções religiosas não são capazes de serem aceitas publicamente por tais razões.”²⁷⁶ Em face desta leitura, a razão pós-metafísica habermasiana possui um poder contextual transcendente baseado em uma moral universalista capaz de superar pretensões de validade vinculadas a contingências históricas específicas.

Antes de tudo, é mister considerar que os cidadãos seculares de um Estado Constitucional devem estar abertos às contribuições religiosas das doutrinas compreensivas através de um processo moral de aprendizagem capaz de problematizar pretensões de validade seculares ou baseadas na fé. Todavia, ressalta que “apesar de não passarem por uma censura na esfera pública política, dependem, mesmo assim, de trabalhos cooperativos de tradução. Porquanto, sem uma tradução bem-sucedida, o conteúdo das vozes religiosas não conseguiria entrar, de forma alguma, nas agendas e negociações das instituições estatais.”²⁷⁷ Entretanto, tal perspectiva, em certo sentido, afronta o princípio da neutralidade estatal, segundo o qual o Estado não pode endossar nenhuma doutrina compreensiva em detrimento das demais. Nesse sentido, o filósofo estabelece um diálogo com Nicholas Wolterstorff e Paul Weithmann. Para estes autores, os cidadãos teriam a prerrogativa de posicionar-se politicamente com base em doutrinas religiosas, desde que justifiquem suas razões.

Entretanto, de acordo com o herdeiro da Escola de Frankfurt, “a regra de ouro não deve ser procurada num imperativo categórico. Porque ela não obriga à

²⁷⁵ COOKE, Maeve. “Salvaging and secularizing the Semantic Constants of Religion: the limitations of Habermas’s Postmetaphysical Proposal”. In: *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 60, n. 1-3. New York: Springer, 2006, p. 188.

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 188.

²⁷⁷ HABERMAS, Jürgen. *Entre Naturalismo e Religião – Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 150.

assunção recíproca, por parte de todos os atingidos.”²⁷⁸ Sob esse aspecto, o autor parte do pressuposto fundamental da ética do discurso, segundo o qual, o imperativo categórico deve sofrer uma reformulação à luz de premissas dialógicas. De acordo com a perspectiva kantiana, nossos juízos morais são estabelecidos universalmente de maneira a romper com as inclinações sensíveis; mas, em Habermas, o imperativo categórico é submetido a um modelo comunicativo. Assim, o Princípio U²⁷⁹ institucionaliza uma justificação das normas por meio de um processo discursivo no qual todos os afetados expõem seus argumentos em uma perspectiva imparcial. Sob essa ótica, reconhece que, na medida em que o legislador político utiliza-se de argumentos religiosos, em uma perspectiva monológica, abre-se a possibilidade de transformar o poder estatal em um instrumento de uma maioria religiosa, de forma incompatível com a efetiva deliberação democrática.²⁸⁰

Nesse cenário, a legitimidade do processo democrático decorre de um processo de autolegislação, no qual os cidadãos tornam-se autores e destinatários de seus direitos, não sendo razoável que majorias parlamentares utilizem-se de argumentos religiosos com o fim de frustrar o potencial racionalizador do debate. Ao estabelecer uma conexão intrínseca entre direitos humanos e soberania popular, Habermas apresenta uma proposta teórica de legitimação do Estado de

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 151.

²⁷⁹ O Princípio U é formulado por Habermas da seguinte maneira: “toda norma válida deve satisfazer a condição de que as conseqüências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos do fato de ser ela universalmente seguida, possam ser aceitos por todos os concernidos.” HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 86.

²⁸⁰ Em vista disso, o autor alemão enfatiza: “Ilegítima é a transgressão do princípio da neutralidade do exercício do poder político, segundo o qual todas as decisões implementadas pelo poder do Estado têm de ser formuladas e justificadas numa linguagem acessível a todos os cidadãos, sem tomar partido por nenhum tipo de visão de mundo. Durante o processo de formação política da opinião e da vontade, o poder da maioria transforma-se em repressão quando uma maioria que utiliza argumentos religiosos, nega às minorias seculares ou aos que são de outras denominações a possibilidade de reproduzir discursivamente as justificações que lhe são devidas. O procedimento democrático extrai sua legitimação de seu próprio caráter deliberativo e da inclusão de todos os participantes; pois é sobre esse caráter que se fundamenta a suposição, fundamentada dos resultados racionais *in the long run* (no longo prazo.)” HABERMAS, Jürgen. *Entre Naturalismo e Religião – Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 151-152.

direito à luz da ética discursiva. Tendo em vista o seu modelo procedimental de Democracia, o autor introduz um princípio de justificação imparcial de normas, denominado de Princípio(D), cuja formulação é a seguinte: “São válidas as normas de ação, as quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais.”²⁸¹

Trata-se, portanto, de uma perspectiva procedimental de compreensão da razão prática que se baseia na institucionalização dos pressupostos argumentativos capazes de suscitar um debate amplo e aberto nos quais os possíveis atingidos podem dar o seu consentimento válido. Nas palavras do autor, o Princípio da Democracia “resulta de uma especificação do princípio geral do discurso para normas de ação que só podem ser justificadas sob o ponto de vista da consideração simétrica dos interesses.”²⁸² E conclui: “O Princípio da Democracia resulta de uma especificação correspondente para tais normas de ação que surgem na forma do direito e que podem ser justificadas com o auxílio de argumentos pragmáticos, ético-políticos e morais – e não apenas com o auxílio de argumentos morais.”²⁸³ Ou seja, de um lado, a partir de *Direito e Democracia*, os argumentos ético-políticos e pragmáticos também passam a ser discutidos racionalmente, tendo em vista o conteúdo amplo do Princípio (D). De outro lado, a partir de seu novo livro, *Entre Naturalismo e Religião*, os argumentos religiosos também são suscetíveis de tematização.

É imperioso ressaltar que, nessa trajetória filosófica, o autor sublinha a possibilidade de concorrência entre autocompreensões religiosas, criando o risco de fragmentação da comunidade política em comunidades religiosas com doutrinas compreensivas incompatíveis. Sob essa ótica, para Habermas, assume especial o poder integrativo de uma solidariedade normativa, sem a qual “os cidadãos não conseguem se entender como participantes, com iguais direitos, de uma prática comum que possibilita a formação da opinião e da vontade na qual

²⁸¹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia-entre Facticidade e Validade*, tomo I, op. cit., p. 142.

²⁸² *Ibidem*, p. 143.

²⁸³ *Ibidem*, p. 143.

uns devem aos outros argumentos para seus posicionamentos políticos. ”²⁸⁴ Indubitavelmente, percebemos claramente a contraposição entre a perspectiva habermasiana e a liberal, no que se refere ao tratamento da liberdade religiosa.

Nesse quadro teórico, de acordo com o filósofo alemão, “os cidadãos religiosos precisam encontrar um enfoque epistêmico que seja aberto às visões de mundo e às religiões estranhas, as quais eles, até o momento, conheciam apenas por intermédio do universo discursivo adotado pela religião à qual pertencem. ”²⁸⁵ Em suma, na perspectiva habermasiana, o liberalismo não representa uma alternativa viável para o pluralismo religioso, pois em sociedades pós-convencionais, somente processos morais de aprendizagem autorreflexivos - por meio do quais as autoconcepções religiosas são suscetíveis a transformações – seriam compatíveis com a complexidade das sociedades modernas. Nesse ponto, a ideia de uma contraposição entre doutrinas compreensivas fundamentalistas e seculares, em uma perspectiva liberal, compromete a integração política, pois é desprovida de processos deliberativos no espaço público sem os quais não seria possível alcançar uma “reflexivização da consciência religiosa. ” Nessa linha de raciocínio, o debate com o filósofo político John Rawls é inevitável.

Mister se faz elucidar que, de acordo com Rawls, em suas obras *Teoria da Justiça*²⁸⁶ e *Liberalismo Político*²⁸⁷, o elemento incontornável das sociedades contemporâneas constitui o fato do pluralismo, propugnando uma concepção pública de justiça aplicável a uma sociedade bem ordenada. A concepção pública de Justiça pressupõe que os cidadãos endossam determinados princípios que serão aplicados a uma estrutura básica da sociedade. Nessa perspectiva, a fim de estabelecer a sociedade como um sistema justo de cooperação social, os cidadãos institucionalizam princípios de justiça compatíveis com uma sociedade pluralista.

²⁸⁴ HABERMAS, Jürgen. *Entre Naturalismo e Religião – Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 154.

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 155.

²⁸⁶ RAWLS, John. *Uma Teoria de Justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

²⁸⁷ RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. Trad. Dinah Azevedo. São Paulo: Atica, 2000.

Com o propósito de resguardar a neutralidade estatal, o autor, em *Teoria da Justiça*, recorre à denominada concepção da posição original, por meio da qual os indivíduos são submetidos ao véu da ignorância, tendo sua capacidade moral suspensa. Nesse contexto específico, os indivíduos, ao perderem parte de sua autonomia, irão definir os princípios de justiça válidos como sustentação da convenção constitucional. Nesse ponto, assume especial relevância a sua distinção entre o ponto de vista público de perspectivas não públicas. Para Rawls, o fundamento de legitimidade das decisões políticas deve basear-se em razões que sejam publicamente aceitas por todos os cidadãos razoáveis. A discussão pública sobre questões políticas fundamentais deve atender ao requisito da razoabilidade, sendo esta necessária para a cooperação democrática em uma sociedade pluralista.

Diante dessa estrutura conceitual, Habermas assinala que a concepção rawlsiana de razão pública parte de uma perspectiva psicológica que impõe aos cidadãos a tarefa de romper com suas identidades, enquanto crentes religiosos ou como cidadãos. Todavia, Cristina Lafont, professora de Filosofia da *Northwestern University*, assinala que, “em vista da possibilidade de conflitos genuínos entre razões religiosas e seculares, a alegação de que cidadãos religiosos podem ser incapazes de diferenciar qualquer influência de quaisquer razões seculares, parece uma objeção constrangedora à exclusão de quaisquer razões religiosas da discussão pública política.”²⁸⁸ Disso se infere, ao nosso ver, que a conexão entre identidade religiosa e identidade política, na ética discursiva, configura uma forma de preencher a lacuna teórica decorrente do modelo de razão pública delineado por John Rawls.

Em face dessa leitura, de acordo com Lafont, a vantagem da proposta habermasiana permite que os cidadãos justifiquem políticas, “não somente com base em razões religiosas que podem ser apoiadas por razões públicas paralelas, mas também com base em razões religiosas por meio das quais razões públicas paralelas podem ser fundamentadas.”²⁸⁹ E conclui: “sua proposta liberta os cidadãos ordinários da obrigação de justificar as políticas que eles pretendem com

²⁸⁸ LAFONT, Cristina. “Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas’s Conception of Public Deliberation in Postsecular Societies”. In: *Constellations*, vol, 14, n. 3. Oxford: Blackwell, 2007, p. 244.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 244.

razões públicas, se tais razões não são viáveis.”²⁹⁰ A autora enfatiza ainda as consequências positivas da proposta habermasiana de “deixar a esfera pública aberta a processos de aprendizagem mútuos, mudanças culturais, e assim por diante.”²⁹¹ Entretanto, a autora explicita que se a autodeterminação falhar, o pressuposto habermasiano relativo à tradução institucional “poderia ser igualmente impossível de se alcançar.”²⁹² Surge, portanto, a questão: e se houver conflitos entre razões seculares e religiosas na tradução institucional? Sob esse aspecto, a professora de Filosofia da *Northwestern University* conclui que a perspectiva habermasiana também encontra os mesmos desafios e críticas encontrados na proposta rawlsiana.

Nesse cenário, analisando a perspectiva habermasiana acerca da liberdade religiosa, assinala Maeve Cooke que a pretensão de Habermas pela “inclusão das contribuições religiosas nos processos de deliberação democrática, não apenas contrasta com o modelo de liberalismo político de Rawls; ela representa uma novidade dentro do contexto de sua própria teoria do direito e da democracia.”²⁹³ Sob essa ótica, a autora elucida que, em *Direito e Democracia*²⁹⁴, o autor não se refere à discussão pública de autoconcepções religiosas, limitando-se a discutir outros tipos de discursos públicos. Ainda assim, a concepção de discursos nessa obra é discutida de uma forma muito mais ampla do que em *Teoria da Ação Comunicativa*²⁹⁵, na qual a categoria discursos diz respeito somente a pretensões de validade consideradas universalmente válidas por todos em quaisquer contextos. Mas, em 1991, Habermas introduz a categoria dos “discursos éticos”, ampliando o arcabouço teórico da ética discursiva, sendo que, em *Direito e*

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 244.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 245.

²⁹² *Ibidem*, p. 245.

²⁹³ COOKE, Maeve. “Salvaging and secularizing the Semantic Constants of Religion: the limitations of Habermas’s Postmetaphysical Proposal”. In: *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 60, n. 1-3. New York: Springer, 2006, p. 190.

²⁹⁴ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia- entre Facticidade e Validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

²⁹⁵ HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987.

Democracia, tais discursos passam a ser objeto de processos deliberativos, por meio dos quais os participantes problematizam autocompreensões éticas.

Nesse quadro teórico, é necessário elucidar a distinção entre discursos éticos e morais. O uso ético da razão prática vincula-se à perspectiva individual, de forma que o indivíduo questiona-se sobre quem ele é e quem gostaria de ser. Quando alguém se questiona sobre o seu projeto de vida, não pode ser desconectado de um conjunto compartilhado de valores decorrentes de um contexto social. Em suma, o uso ético da razão, embora vinculado a uma identidade individual ou coletiva, pressupõe uma realidade social que lhe dá sentido. As normas ético-políticas não assumem uma dimensão deontológica, mas teleológica.

Nesse ponto, em contraposição, os discursos morais preocupam-se com o estabelecimento de normas que visam a alcançar um acordo racionalmente motivado com a pretensão de universalidade, em uma perspectiva deontológica capaz de transcender as contingências específicas de uma forma de vida. Nas palavras do autor, “nas discussões morais, ao contrário das ético-políticas, o círculo dos possíveis atingidos não se limita aos membros da própria coletividade.”²⁹⁶ Em síntese, uso moral da razão insere-se em um conflito humano e social no qual o indivíduo, em uma perspectiva comunicativa, se questiona sobre a justiça da ação, em uma postura autorreflexiva. Podemos, todavia, questionar: por que motivo Habermas não menciona a discussão pública a respeito de autocompreensões religiosas em *Direito e Democracia*?

Nessa perspectiva, como salienta Cooke, tal silêncio “pode estar conectado com o fato de que pretensões de validade religiosas não se enquadram facilmente nem na categoria dos discursos morais nem na categoria dos discursos éticos.”²⁹⁷ E conclui: “realmente, ele parece minar a distinção categórica entre pretensões de validade universais e não universais, por meio das quais sua diferenciação entre as duas categorias do discurso é baseada.”²⁹⁸ Nessa linha de raciocínio, a

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 228.

²⁹⁷ COOKE, Maeve. “Salvaging and secularizing the Semantic Contents of Religion: the limitations of Habermas’s Postmetaphysical Proposal”. In: *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 60, n. 1-3. New York: Springer, 2006, p. 191

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 191

impregnação ética do Estado constitucional consiste na forma pela qual as pretensões de validade religiosas são submetidas a processos deliberativos. Por fim, é necessário destacar que a perspectiva procedimentalista, desenvolvida pelo filósofo acerca da filosofia política do reconhecimento, incorpora uma sensibilidade inclusiva em relação aos liames identitários integrados em uma cultura política comum baseada no compromisso dos cidadãos com os princípios de direitos humanos consagrados na Constituição.

Em sociedades multiculturais, uma cultura política cristalizada em torno de um projeto constitucional pode assegurar uma coesão política e um grau de integração social capazes de transcender os vínculos de língua, cultura e etnia. Assim, o herdeiro da Escola da Frankfurt entende, em relação à União Europeia, que sua identidade deve derivar não de um substrato de um povo culturalmente homogêneo, mas do compromisso dos cidadãos europeus com os princípios da democracia e dos direitos humanos, gerando uma nova forma de identidade política baseada na Constituição. Diante dessa estrutura conceitual, pretendemos elucidar a concepção habermasiana de patriotismo constitucional.

3.4.2

O patriotismo constitucional de Jürgen Habermas

O tema do patriotismo constitucional surge no contexto alemão-ocidental do *Historikerstreit*, consistindo na questão que, durante dois anos, opôs, na República Federal da Alemanha, intelectuais alemães ao nazismo. Foi Jürgen Habermas quem promoveu a significação política da controvérsia, denunciando o neo-historicismo e sua tentativa de reconstruir, após Auschwitz, uma continuidade histórica da identidade alemã.²⁹⁹ A adoção inicial do conceito na

²⁹⁹ HABERMAS, Jürgen. *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historian's Debate*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1994, p. 13.

O tema do patriotismo constitucional já começa a encontrar eco entre os mais notáveis constitucionalistas brasileiros. A respeito do assunto, cf.: NETO, Cláudio Pereira de Souza. *Teoria Constitucional e Democracia Deliberativa-um estudo sobre o papel do direito na garantia das condições para a cooperação na deliberação democrática*. Rio de Janeiro: Renovar, 2006, p. 134-135; CATTONI, Marcelo. *Poder Constituinte e Patriotismo Constitucional*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2006, p. 65-74; CITTADINO, Gisele. *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2000, p. 170-182; SARMENTO, Daniel. "Colisões entre Direitos Fundamentais e Interesses Públicos". In: SARMENTO, Daniel e GALDINO, Flávio (orgs.). *Direitos Fundamentais: Estudos em Homenagem ao Professor Ricardo Lobo Torres*. Rio de Janeiro: Renovar, 2006, p. 318.

obra de Habermas ocorreu no Debate dos Historiadores, durante a metade da década de oitenta, no qual o filósofo assumiu uma postura crítica em relação à perspectiva de alguns historiadores conservadores que propagavam interpretações revisionistas do período nazista, no sentido de trivializar o significado histórico do Holocausto.³⁰⁰ Desse modo, o patriotismo constitucional alemão significou o orgulho pela superação do nazismo, estabelecendo uma ordem baseada no Estado de direito e ancorando-a a uma cultura política liberal.³⁰¹ O autor alemão desenvolveu o conceito de patriotismo constitucional como uma nova maneira de fornecer um modelo de identificação política capaz de superar o nacionalismo, concebendo a identidade nacional alemã de forma diversa da compreensão neo-historicista alemã.³⁰²

É de se mencionar que, em uma conferência pronunciada em 1986, por motivo da concessão do prêmio *Sonning* na Dinamarca (*Consciência Histórica e Identidade Pós-tradicional*), o filósofo reconhece como a experiência alemã do pós-guerra tem permitido questionar a relação natural entre identidade cultural e modelo de Estado, observando uma certa disposição da comunidade política a

³⁰⁰ Sobre essa questão, Antônio Cavalcanti Maia analisa: “As referências iniciais ao conceito de “patriotismo constitucional” (*Verfassungspatriotismus*) aparecem nos trabalhos de Habermas durante a metade da década de oitenta em uma das intervenções mais incisivas na esfera pública alemã: o Debate dos Historiadores – o *Historikerstreit*. Naquele momento, inserido na controvérsia acerca da tentativa de alguns historiadores alemães de negarem a singularidade do Holocausto, o herdeiro da Escola de Frankfurt - dirigindo a sua crítica a um grupo de historiadores conservadores liderados por Ernst Nolte (seguido por Hillgruber e Stürmer), que procurava trivializar o significado do passado nazista para a história alemã através de uma reinterpretação histórica - utilizou o conceito de “patriotismo constitucional”, cunhado pelo cientista político Dolf Sternberger.” MAIA, Antonio Cavalcanti. “Diversidade Cultural, Identidade Nacional Brasileira e Patriotismo Constitucional”. In: LOPES, Antonio Herculano e CALABRE, Lia. *Identidade Cultural Brasileira*. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 2005, p. 133.

³⁰¹ HABERMAS, Jürgen. “Identidad Nacional y Identidad Postnacional-entrevista com Jean Marc Ferry”. In: HABERMAS, Jürgen. *Identidades Nacionales y Postnacionales*. Madrid: Tecnos, 1998, p. 115-116.

³⁰² Para Ciaran Cronin, as intervenções de Habermas no debate social e político alemão assumem relevância na demonstração do que o patriotismo constitucional significou na prática: “Em resposta às alegações dos neoconservadores de que uma identidade nacional integral era indispensável para o funcionamento da democracia, Habermas abraçou a ideia do patriotismo constitucional. Particularmente importantes para nossas preocupações são os argumentos nos quais ele se baseou para fundamentar essa ideia, abordando as questões relativas à qual responsabilidade os alemães deveriam continuar a aceitar pelas atrocidades nazistas e de como a orientação do pós-guerra da República Federal Alemã deveria ser compreendida.” CRONIN, Ciaran. “Democracy and collective identity: In Defence of Constitutional Patriotism”. In: *European Journal of Philosophy*, vol. 11, n. 1. London: Blackwell Publishing, 2003, p. 17.

identificar-se com o ordenamento político e com os princípios da Constituição. O nacionalismo alemão tem subestimado o passado nazista frente à crítica, e isso colocou em questão sua pretensão de imparcialidade, debilitando a racionalidade de sua reconstrução histórica.

Em finais de 1988, aparece publicada na revista francesa *Globe*, uma entrevista de Habermas com Jean-Marc Ferry.³⁰³ O problema do historicismo na análise do Holocausto é agora um argumento para diagnosticar o estado da questão no Debate dos Historiadores. O herdeiro da Escola de Frankfurt defende que a sua visão histórica não basta como método de trabalho. Uma compreensão contextualizada, do ponto de vista dos agentes do genocídio, é racionalmente intolerável. Dolf Sternberger, a quem Habermas cita, havia dito: “Auschwitz não pode ser compreendido absolutamente.” Antes de tudo, porque rompe o limite da dignidade humana e de toda razoabilidade, ao converter o genocídio em um ato normal, perpetrado como política pública e implicando indiretamente todo o povo.

A segunda parte da entrevista gira em torno da tensão entre a identidade coletiva de carácter nacionalista e a identidade pós-nacional, fundada nos princípios universalistas do constitucionalismo moderno. O nacionalismo, que na Alemanha degenera em darwinismo social e culmina em loucura racial, tem se deslegitimado como fundamento de toda identidade política. Sua alternativa passa por uma reapropriação crítica do passado e de uma identidade pós-nacional, formada em torno de princípios universalistas da democracia.³⁰⁴ O

³⁰³ HABERMAS, Jürgen. “Identidad Nacional y Identidad Postnacional-entrevista con Jean-Marc Ferry”. In: HABERMAS, Jürgen. *Identidades Nacionales y Postnacionales*. Madrid: Tecnos, 1998.

³⁰⁴ Analisando a reconstrução da identidade nacional alemã, Habermas cita Dolf Sternberger, que tem observado na República Federal Alemã um certo patriotismo em torno da Constituição, uma disponibilidade de identificação com a ordem política e com os princípios constitucionais. De acordo com Habermas, a sóbria identidade política se dissocia de um passado centrado em termos de história nacional: “O conteúdo universalista de uma forma de patriotismo cristalizado em torno do Estado constitucional democrático já não se sente comprometido com continuidade triunfais...” HABERMAS, Jürgen. “Consciência Histórica e Identidad Postradicional”. In: HABERMAS, Jürgen. *Identidades Nacionales y Postnacionales*. Madrid: Tecnos, 1998, p. 94.

Assinala Gisele Cittadino, acerca da perspectiva habermasiana, que o filósofo se contrapõe ao modelo de interpretação construtivista proposto por Ronald Dworkin, fundamentado na confiança, nas tradições e práticas constitucionais americanas. “Habermas recorre a diferentes exemplos históricos – o nazismo na Alemanha, as síndromes totalitárias em Portugal e Espanha, o socialismo burocrático no Leste Europeu – para demonstrar que nestes casos é necessário um distanciamento reflexivo em relação às tradições que conformam identidades. ” Assim, a autora conclui que, quando já não é possível se apoiar na “confiança antropológica das tradições”, resta apelar para o

herdeiro da Escola de Frankfurt propugna que a deliberação pública seria o instrumento por meio do qual os cidadãos podem transformar sua relação com o passado nazista, reconstruindo a identidade nacional alemã. A apropriação crítica da sua história e a adesão a princípios constitucionais permitem que a identidade política alemã seja capaz de transcender o passado traumático.

Nesse contexto, Habermas pondera que as democracias pluralistas devem cultivar uma forma de identificação política desvinculada de elementos pré-políticos, porque o nacionalismo inspira uma postura discriminatória em relação às diferenças culturais. Nessa concepção, a lealdade aos princípios constitucionais e às instituições políticas por eles estruturadas pode gerar uma forma racional de identidade coletiva que conduz a uma coesão política independentemente de uma concepção etnocultural de cidadania.³⁰⁵

Diante do exposto, depreende-se que, na perspectiva habermasiana, a fonte de unidade para os Estados multiculturais consiste na integração política abstrata que inclui todos os cidadãos, sendo baseada no compromisso com certos princípios constitucionais e procedimentos. Os cidadãos são politicamente integrados na base do processo de deliberação política, no qual testam a legitimidade das normas com base no princípio do discurso. Este tipo de integração política, na perspectiva habermasiana, deve ser separado da integração ética e subcultural no Estado democrático. Em uma sociedade marcada pela diferença, Habermas recorre à possibilidade de entendimento dentro de um procedimento democrático para elaboração das leis, permitindo um

patriotismo constitucional. CITTADINO, Gisele. *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2000, p.223-224. Em relação ao pensamento habermasiano, cf.: HABERMAS, Jürgen. *La necesidad de Revisión de la Izquierda*. Trad. de Manuel Redondo. Madrid: Tecnos, 1996. Sobre o modelo de interpretação proposto por Dworkin, cf.: DWORKIN, Ronald. *Freedoms Law. The Moral Reading of the American Constitution*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

³⁰⁵ A defesa de Habermas da distinção entre “etnos” e “demos” reflete-se na sua reinterpretação discursiva do conceito de soberania popular: “Habermas distingue claramente a interpretação intersubjetiva do conceito de soberania popular das interpretações do liberalismo e do republicanismo. A soberania popular não está incorporada na mente dos membros associados, nem nas instituições legislativa, executiva e judicial. Na verdade, a soberania popular resiste a qualquer incorporação concreta. Ela é anônima e desprovida de sujeito...(...)Em si própria, essa reinterpretação da soberania popular baseia-se apenas no fato de que o poder comunicativo tem origem na interação entre esfera pública e sistema político.” TINNEVELT, Ronald. “National Identity and Constitutional Patriotism. The myth of shared values?” Disponível em: <http://www.essex.ac.uk/ECPR/events/jointsessions/paperarchive/turin/ws5>. Acessado em 11/04/04.

entendimento racional normativo mesmo entre estranhos. Consequentemente, a nação de cultura é substituída por uma nação de cidadãos.

Outrossim, como não existem mais valores universalmente compartilhados, o patriotismo constitucional vem substituir o nacionalismo, ou seja, o Estado-nação é substituído por um Estado Democrático de Direito que encontra sua identidade não em características etnoculturais, mas na prática dos cidadãos que exercitam seus direitos de participação no processo político. É precisamente nesse sentido que se situa a crítica de Habermas à abordagem comunitarista proposta por Charles Taylor, no que se refere à proteção das identidades culturais.³⁰⁶ Entende que a perspectiva ecológica de preservação das espécies não pode ser transposta para o plano cultural.³⁰⁷

Antes de tudo, é mister salientar que cidadania nacional vem sendo ameaçada por pressões globais e locais. O nacionalismo é uma reação típica a sentimentos de identidade nacional ameaçada pelo processo da globalização. Para Habermas, o termo nação teria um caráter ambíguo, admitindo dois sentidos contraditórios: republicanismo e nacionalismo. Enquanto o primeiro sentido

³⁰⁶ A respeito do debate Taylor-Habermas, cf.: FOSSUM, John Erik. “Deep diversity versus constitutional patriotism. Taylor, Habermas and the Canadian constitutional crisis”. In: *Ethnicities*, vol. 1, n. 2. London: Sage Publications, 2001, p. 179-206; BAUMEISTER, Andrea. “Habermas: Discourse and Diversity”. In: *Political Studies*, vol. 51, n. 4. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, p. 740-758; COOKE, Maeve. “Authenticity and Autonomy. Taylor, Habermas and the Politics of Recognition”. In: *Political Theory*, vol. 25, n. 5. London: Sage Publications, 1997, p. 258-288; CITTADINO, Gisele. *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2000, p. 135-139; HABERMAS, Jürgen. “A Luta por Reconhecimento no Estado Democrático de Direito”. In: *A Inclusão do Outro*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 229-267.

³⁰⁷ Segundo Habermas, em sociedades multiculturais, a coexistência equitativa das formas de vida implica, para cada cidadão, uma possibilidade de confrontar seu universo cultural com outras identidades: “(...) 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...(...) As culturas só sobrevivem se tiram da crítica e da cisão a força para uma auto-transformação. Garantias jurídicas só podem se apoiar sobre o fato de que cada indivíduo, em seu meio cultural, detém a possibilidade de regenerar essa força. E essa força, por sua vez, não nasce apenas do isolamento em face do estrangeiro e de pessoas estrangeiras, mas nasce também - e pelo menos em igual medida - do intercâmbio entre eles.” HABERMAS, Jürgen. “A Luta por Reconhecimento no Estado Democrático de Direito”. In: HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 252; Como salienta Marcelo Cattoni, Habermas pretende mostrar que “a noção de patriotismo constitucional é, portanto, compatível com uma sociedade pluralista do ponto de vista cultural e político: por meio da construção de uma identidade constitucional comum, é possível articular a unidade da cultura política no contexto múltiplo de subculturas e formas de vida presentes na sociedade, desde uma perspectiva não fundamentalista.” CATTONI, Marcelo. *Poder Constituinte e Patriotismo Constitucional*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2006, p. 7

possui um caráter político relacionado a uma nação de cidadãos que participam ativamente do processo político, o segundo expressa um caráter pré-político, que envolve o aspecto etno-cultural: uma nação que possui uma história, uma origem, uma língua comum. Postula o filósofo que o conceito pré-político de nação foi com frequência, empregado para hostilizar os estrangeiros, para menosprezar as demais nações e para discriminar ou excluir minorias nacionais, étnicas ou religiosas, especialmente os judeus.³⁰⁸

Em face dessa leitura, tal ambiguidade do termo nação pode suscitar uma ameaça perigosa para o componente republicano do Estado Nacional, reduzindo a democratização do sistema político e restringindo a força integrativa da nação à sua concepção pré-política. A tensão entre universalismo e particularismo cultural pode ser resolvida “desde que os princípios constitucionais de direitos humanos e da democracia priorizem um entendimento cosmopolita da nação como uma nação de cidadãos, em detrimento de uma interpretação etnocêntrica da nação como uma entidade pré-política.”³⁰⁹

Sob esse aspecto, Antonio Cavalcanti Maia, comentando o empreendimento habermasiano, assevera que um aspecto importante do conceito de patriotismo constitucional reside no seu relacionamento com a concepção de identidade pós-convencional, que constitui um dos tópicos mais controversos relativos aos desenvolvimentos teóricos de Habermas. A identidade pós-convencional, como assinalamos, está relacionada à teoria da evolução moral que Habermas constrói, utilizando as pesquisas de Jean Piaget e Lawrence Kohlberg.³¹⁰ Disso se infere, ao nosso ver, que, como a concepção de moralidade

³⁰⁸ HABERMAS, Jürgen. “O Estado-nação europeu frente aos desafios da globalização: o passado e o futuro da cidadania”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, n. 43, *op. cit.*, p. 90.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 94.

³¹⁰ MAIA, Antonio Cavalcanti. “Diversidade Cultural, Identidade Nacional Brasileira e Patriotismo Constitucional”. In: LOPES, Antonio Herculano e CALABRE, Lia. *Diversidade Cultural Brasileira*, *op. cit.*, p. 138; Demonstra Antônio Cavalcanti Maia que “a perspectiva evolucionista de Kohlberg, fulcrada em Piaget, reconhece a existência de três patamares no processo de desenvolvimento da competência moral: pré convencional, convencional e pós-convencional...No primeiro nível, o indivíduo encontra-se basicamente centrado sobre ele mesmo. Tal se caracteriza por um ponto de vista egocêntrico e marcado por uma perspectiva individualista concreta. O indivíduo, no plano da consciência moral, não leva em consideração os interesses dos outros, nem reconhece que estes diferem fundamentalmente dos seus...este primeiro estágio é também aquele onde a punição e a obediência à primeira autoridade e às suas regras funcionam não do modo em que se reconhece a impessoalidade das regras, mas elas são percebidas como provenientes de uma pessoa concreta. ” O autor assinala que, no segundo nível

pós-convencional, em Habermas, é compatível com a ideia de que as democracias contemporâneas podem se organizar em torno de valores centrais, o patriotismo constitucional deve se ancorar em uma concepção de cidadania democrática capaz de gerar uma solidariedade entre estranhos, ou seja, entre indivíduos de culturas diversas.

É premente assinalar que, contra a aparente fé intransigente no Estado-nação, Habermas afirma a racionalidade da solidariedade cosmopolita como a realização do projeto iluminista. O filósofo declara que, inobstante os elementos universalistas do Direito tenham sido invadidos por uma dimensão baseada na autoafirmação particularista, seria mais adequada uma identidade cosmopolita de uma nação de cidadãos. O autor alemão admite que o nacionalismo teve valor no passado, como, por exemplo, nas lutas anticoloniais e na construção dos Estados modernos; mas, atualmente, é incompatível com sociedades pós-convencionais, assumindo uma dimensão irracional e discriminatória.

Por conseguinte, Habermas está consciente da força histórica do sentimento nacionalista, como decorrente da sua capacidade de atuar como poder aglutinante, permitindo aos indivíduos organizarem-se em torno de símbolos e ideologias compartilhadas. Considera que a formação do moderno Estado-nação era dependente do desenvolvimento de uma consciência nacional promotora do substrato cultural para a solidariedade cívica. Sob as condições atuais, o patriotismo constitucional é necessário para o Estado-nação democrático, se este pretende inspirar uma lealdade racionalmente compartilhada por parte dos seus cidadãos. Alguns críticos, todavia, têm questionado se a ideia de patriotismo constitucional configura um instrumental realmente coerente, ou, pressupondo-se que seja, se poderia inspirar liames identitários robustos. Nesse particular, passamos ao exame do embate teórico em torno da concepção de patriotismo constitucional.

(convencional), os indivíduos “se encontram normatizados por regras provenientes do grupo social a que pertencem. Predomina neste momento o reconhecimento da importância do sistema social e das regras por ele consideradas obrigatórias...” Por fim, no terceiro nível, as decisões prático-morais estão “referidas a princípios morais capazes de obter o reconhecimento unânime por parte dos indivíduos.” Assim, as normas perdem sua autoridade tradicional e requerem justificação mediante o recurso a critérios universais. Há, portanto, uma orientação ética segundo princípios universais de justiça, que dizem respeito à reciprocidade e igualdade dos direitos humanos, bem como à dignidade enquanto pessoas individuais. MAIA, Antonio Cavalcanti. “Direitos Humanos e a Teoria do Discurso do Direito e da Democracia”. In: TORRES, Ricardo Lobo(org.). *Arquivos de Direitos Humanos*, vol. 2. Rio de Janeiro: Renovar, 2000, p. 37.

3.4.3

Críticas e Argumentos

A correspondente evolução da moralidade social assume a forma de transição da sociedade convencional para a pós-convencional, na qual princípios universalistas permitem aos indivíduos o estabelecimento de juízos críticos em relação a padrões considerados legítimos em uma ordem social. Assim, a soberania popular, efetivada através de direitos civis e políticos incorporados nos sistemas legais das democracias constitucionais, constitui a única fonte de legitimidade em sociedades pós-convencionais. Se o patriotismo constitucional possui recursos teóricos suficientes para superar o nacionalismo, esta concepção deve, ao menos, superar três das maiores críticas que lhe têm sido feitas: “a de não poder ancorar lealdades específicas; a de tacitamente pressupor identidades culturais substantivas; a de basear-se em uma distinção insustentável entre identidades e culturas políticas e subpolíticas.”³¹¹

De uma forma ou de outra, essas objeções questionam “se o patriotismo constitucional atinge um balanço apropriado entre o universalismo dos princípios e o particularismo das identidades e uniões.”³¹² A generalidade dos argumentos sustenta que o patriotismo constitucional seria uma concepção fraca e sem entusiasmo suficiente para inspirar um genuíno apego dos cidadãos ao ideário constitucional. Sob essa ótica, o sistema legal não pode ser eticamente neutro, pois, de acordo com o próprio Habermas, é eticamente impregnado, relacionando-se com o discurso ético-político dos cidadãos. Mas, permanece neutro sob um aspecto: em relação às autocompreensões e concepções de bem dos diversos grupos culturais. É através dessa neutralidade que a cidadania democrática pode estabelecer uma solidariedade abstrata, legalmente mediada, entre estranhos. Nesse cenário, a formação democraticamente estruturada de opinião e de vontade fornece o meio para a integração social entre indivíduos de culturas diversas.

³¹¹ CRONIN, Ciaran. “Democracy and collective identity: In Defence of Constitutional Patriotism”. In: *European Journal of Philosophy*, vol. 11, n. 1, *op. cit.*, p. 1.

³¹² *Ibidem*, p. 1.

Nesse quadro teórico, as concepções sobre o caráter frágil da identidade europeia robusta têm suscitado duas respostas. A primeira sustenta que a integração europeia forneceria um exemplo marcante da possibilidade de dissociação entre integração política e cultural. Portanto, esse ponto de vista é adotado em favor de um patriotismo constitucional europeu, relacionado à ideia de identidade pós-nacional. A segunda posição, a dos nacionalistas republicanos, sustenta que princípios universais são incapazes de suscitar efetiva integração social.³¹³

Nesse ponto, dois teóricos políticos, Richard Bellamy, professor de Ciência Política da *School of Public Policy* e Dario Castiglione, professor da *University of Exeter*, entendem que somente uma combinação dessas duas posições poderia lidar com a natureza mista da arquitetura europeia, criando uma síntese atrativa, chamada comunitarismo cosmopolita.³¹⁴ É contra esse caminho intermediário que se insurge Justine Lacroix, professora da *Université Libre de Bruxelles*, dedicando boa parte do seu artigo a uma crítica aos mencionados autores. Diferentemente, demonstra a autora, o desafio comunitarista pode ser mais bem atendido através da elucidação do conceito de patriotismo constitucional. A autora apresenta dois paradigmas de identidade política que surgem no debate europeu: o paradigma universal do patriotismo constitucional e o paradigma comunitário do nacionalismo cívico.³¹⁵ Para os defensores do patriotismo constitucional, “a democracia não precisa de qualquer identificação com uma identidade cultural ou histórica. Ela deveria, diferentemente, aprimorar a coexistência e a cooperação entre as diversas identidades pré-políticas.”³¹⁶

Em suma, Lacroix compreende que a identidade pré-política - baseada no próprio fato de pertencermos a uma comunidade cultural, histórica e particular -

³¹³ LACROIX, Justine. “For a European Constitutional Patriotism”. In: *Political Studies*, vol 50, n. 5, *op. cit.*, p. 945.

³¹⁴ BELLAMY, Richard and CASTIGLIONE, Dario. “Between Cosmopolis and Community: Three Models of Rights and Democracy within the European Union”. In: ARCHUBUGI, Daniele; HELD, David and KOLHER, Martin (eds.). *Re-imagining Political Community*, *op. cit.*, p. 152.

³²⁷ LACROIX, Justine. “For a European Constitutional Patriotism”. In: *Political Studies*, vol 50, n. 5, *op. cit.*, p. 945.

³¹⁵ LACROIX, Justine. “For a European Constitutional Patriotism”. In: *Political Studies*, vol 50, n. 5, *op. cit.*, p. 945.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 946.

não constitui um substrato para estabelecer uma integração social. A cidadania democrática não está enraizada no nacionalismo: os laços sociais nos Estados democráticos devem ser legais, ao invés de históricos, culturais e geográficos. Todavia, em oposição direta à concepção habermasiana de patriotismo constitucional, os republicanos nacionalistas e os nacionalistas cívicos concebem a nação como “o horizonte definitivo da identidade política”³¹⁷, sendo que a dissociação entre integração política e integração cultural seria equivocada. Esses autores reconhecem a importância dos princípios universais nas democracias modernas, mas duvidam que possam inspirar efetiva coesão política.³¹⁸ Nesse aspecto, os nacionalistas cívicos lecionam que o *ethnos* só pode ser transformado em *demos* em nível nacional, de forma que “princípios universais, por si sós, não podem sustentar qualquer comunidade política particular.”³¹⁹ Se quisermos assegurar a estabilidade democrática, argumentam, “nós precisamos conectá-la a fortes sentimentos e emoções envolvidos na tradição nacional.”³²⁰

A nação, sustentam esses autores, “seria definida em termos de linguagem compartilhada, histórias, tradições ou algumas combinações que possibilitem a aquisição da participação por pessoas que carecem dessas características, mas que escolhem abraçá-las.”³²¹ O pressuposto para a democracia deliberativa constitui a existência de uma comunidade de indivíduos que compartilham tradições e histórias comuns, pois acordos e deliberações são mais prováveis entre pessoas que se identificam fortemente umas com as outras.

³¹⁷ *Ibidem*, p. 947.

³¹⁸ Críticos do patriotismo constitucional, como Margaret Canovan, têm a preocupação de que o espírito cosmopolita do conceito termine por desconsiderar lealdades particulares e identidades concretas dos sujeitos que os unem como compatriotas. A oposição à ideia de patriotismo constitucional deriva da preocupação de que ele desconsidere a diversidade de identidades particulares que lhe são anteriores. CANOVAN, Margaret. “Patriotism Is Not Enough”. *British Journal of Political Science*, vol. 30, n. 3. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 413-432.

³¹⁹ LACROIX, Justine. “For a European Constitutional Patriotism”. In: *Political Studies*, vol 50, n. 5, *op. cit.*, p. 947.

³²⁰ *Ibidem*, p. 947.

³²¹ *Ibidem*, p. 947

Isso difere da concepção cívica de participação da comunidade política como baseada na lealdade a princípios constitucionais. Nesse prisma, é oportuno ilustrar o pensamento de Justine Lacroix:

(...)De acordo com os nacionalistas cívicos, os seres humanos são feitos de paixão e razão. Esse paradoxo é a base da democracia moderna: mesmo se esta pertencer a uma esfera racional, não há escolha: se quiser sobreviver, deve usar a linguagem da etnicidade, da história e da mitologia. (...) ³²²

Em síntese, para os nacionalistas cívicos, a democracia pura, vislumbrada na identidade pós-nacional, seria realmente muito frágil, porquanto estaria privada da linguagem da etnicidade, da história e das peculiaridades históricas. Em uma perspectiva crítica ao patriotismo constitucional, Margaret Canovan enfatiza que o projeto de evitar os efeitos negativos do nacionalismo, baseando a identidade em princípios universalistas, não se sustenta, porquanto uma cultura política baseada em princípios liberais requer uma socialização coercitiva dos cidadãos. A autora analisa que, em razão de um mundo cada vez mais multicultural, não podemos assumir que um consenso em torno de princípios democráticos seja automático. ³²³

Entretanto, como defensor da concepção de patriotismo constitucional, Omid Payrow Shabani, professor de Filosofia da *University of Guelph*, procura dialogar com a autora, sublinhando que a plausibilidade de tal alegação “não poderia nos afastar do fato de que o poder aglutinante da Constituição surge precisamente da necessidade de encontrar uma norma política associativa que seja abstraída das diferenças concretas das sociedades pluralistas”, de forma que “tal abstração torne possível a diversos grupos se reunirem como cidadãos, em virtude de estarem sujeitos ao mesmo direito, isto é, à Constituição.” ³²⁴ A real possibilidade de dissenso com respeito aos princípios democráticos requer uma condição política, na qual os membros dos diversos grupos culturais são integrados por meio da Constituição.

³²² *Ibidem*, p. 947.

³²³ CANOVAN, Margaret. “Patriotism Is Not Enough”. In: *British Journal of Political Science*, vol. 30, n. 3, 2000, p. 413-430

³²⁴ SHABANI, Omid Payrow. “Who’s Afraid of Constitutional Patriotism? The Binding Source of Citizenship in Constitutional States”. In: *Social Theory and Practice*, vol 28, n.3, *op. cit.*, p. 423.

Nessa linha de raciocínio, Omid Payrow Shabani propõe uma forma mais radical de patriotismo constitucional. Para isso, o autor destaca que a versão habermasiana de patriotismo constitucional deveria ser lida não meramente como uma substituição da identidade convencional por uma pós-convencional, mas como “um processo aberto de formação de identidade que permite um relato flexível da identidade consistente na diversidade e no pluralismo do mundo moderno.”³²⁵ Com efeito, defensores do patriotismo constitucional - como Justine Lacroix, Omid Payrow Shabani e Ciaran Cronin - têm argumentado que o conceito é capaz de acomodar diferenças e pluralidades, desde que os cidadãos estejam socializados em uma cultura política comum de valores democráticos liberais.

Nessa perspectiva, Lacroix inicia a sua defesa em favor do patriotismo constitucional, desafiando três das maiores críticas que têm sido levantadas contra ele. Em primeiro lugar, diz-se que o patriotismo constitucional não tem existência real fora da mente dos filósofos, porque as pessoas não podem se identificar simplesmente com princípios abstratos, sendo uma identidade inconsistente. Entretanto, a autora explicita que o patriotismo constitucional pode efetivamente suscitar liames identitários robustos, sendo capaz de alcançar os corações dos cidadãos. Confirma-se o que afirma Lacroix:

(...)Contudo, se fosse verdade que o patriotismo constitucional não existe, sendo tão frio e abstrato (isto é, que ele seria incapaz de atingir nossos corações), isso significaria que o amor à justiça política não existe, nem o amor pela liberdade. No entanto, podemos lembrar muitos exemplos de políticos – tais como Adenauer ou Willy Brandt - que deliberadamente decidiram que o compromisso com princípios universais deveria suplantar o senso de pertencer a uma comunidade nacional, e de muitas pessoas que arriscaram suas vidas na guerra, em nome de princípios compartilhados, e não com base em uma nacionalidade compartilhada, raça, língua etc. (...) ³²⁶

Diante do exposto, depreende-se que, para os nacionalistas cívicos, o patriotismo constitucional não tem significado prático fora de alguns poucos círculos intelectuais, sendo incapaz de atingir os cidadãos. Um exame mais

³²⁵ *Ibidem*, p. 423.

³²⁶ LACROIX, Justine. “For a European Constitutional Patriotism”. In: *Political Studies*, vol 50, n. 5, *op. cit.*, p. 949

preciso, analisa Lacroix, “revela que este argumento é tão elitista como mentiroso. É elitista, pois implica que pessoas comuns não são suficientemente educadas para se apegarem a princípios abstratos que estejam dissociados de suas tradições nacionais.”³²⁷ Nesse contexto, argumenta: “Se o patriotismo constitucional não tivesse qualquer significado prático além das fronteiras da nação, esse evento não teria significado político, mas somente uma dimensão privada ou psicológica.”³²⁸ Lacroix ressalta que o patriotismo constitucional “nunca negou a importância das identidades locais, nacionais, regionais.”³²⁹ Ora, como ponderamos, o patriotismo constitucional pressupõe apenas um apego à comunidade política, não com base em elementos pré-políticos, mas com fundamento na adesão aos princípios universais dos direitos humanos.

Outrossim, a segunda crítica destaca que “o patriotismo constitucional seria um ideal alienado, isolado das realidades históricas densas.”³³⁰ Compartilhamos com a autora que tal percepção desconsidera o fato de que o patriotismo constitucional nasceu e evoluiu fortemente conectado com a história, iniciando-se no Debate dos Historiadores, no qual se discutiu a reconstrução da identidade nacional alemã. Diante dessa estrutura conceitual, Habermas aduziu que o Estado-nacional democrático alemão somente poderia ser elaborado através de uma confrontação crítica com o passado. Nesse contexto, o patriotismo constitucional não implica uma negação do legado histórico particular que a República Alemã herdou, mas um distanciamento reflexivo em relação às tradições culturais. Tal perspectiva assume especial relevância na construção da identidade europeia, tendo em vista sua pretensão universalista. O seguinte trecho explicita o pensamento de Lacroix:

(...) Tal perspectiva é especialmente importante na União Europeia. A autopercepção europeia difere na maioria das nações, no sentido de que não emergiu de um conflito militar, mas das lições aprendidas das duas guerras. Não foi nem uma vitória militar, nem uma derrota heróica, mas os prejuízos da

³²⁷ *Ibidem*, p. 950.

³²⁸ *Ibidem*, p. 950.

³²⁹ *Ibidem*, p. 950.

³³⁰ *Ibidem*, p. 950.

guerra que fizeram nascer a ideia da integração europeia. Como Jean-Marc Ferry argumentou, o patriotismo constitucional difere do patriotismo legal, na medida em que se baseia no relacionamento crítico de uma pessoa com sua própria história. (...) ³³¹

Em face dessa dimensão crítica, podemos entender a singularidade da concepção habermasiana, ao pressupor uma concepção autocrítica em relação às atrocidades cometidas no passado. A terceira crítica, segundo Lacroix, declara que o projeto constitucional persegue uma estratégia de isolamento entre integração política e cultural, negligenciando que um dos objetivos do patriotismo constitucional seria promover uma cultura política compartilhada. Tais considerações foram explicitadas no seguinte trecho:

(...)Ao invés de negar a importância das peculiaridades nacionais, essa cultura política compartilhada deveria emergir do processo de deliberação aberta e de confrontação entre as várias culturas nacionais envolvidas na União Europeia. O projeto europeu requer um mútuo reconhecimento das várias subculturas políticas que o constituem, levando a uma abertura gradual das opiniões públicas nacionais umas às outras por meio de debates públicos. (...) ³³²

Disso se infere, ao nosso ver, que somente o potencial racionalizador do debate pode promover a inclusão das diversas culturas nacionais. Lacroix elucida que a Europa, como comunidade política, não pretende substituir os laços nacionais, pois os princípios teriam que ser reinterpretados a partir das peculiaridades nacionais distintivas. Na mesma linha de raciocínio de Lacroix, Shabani propugna: “ somente dentro da comunidade política dos patriotas, as diversas alegações das identidades particulares, que demandam certos direitos e reconhecimento de grupos, encontram significado.” ³³³ Entende o autor ser a aspiração do patriotismo constitucional de raiz kantiana. A ideia é construir instituições democráticas que protejam os direitos de todos os cidadãos, independentemente de etnia, raça, língua. O autor rejeita o posicionamento de

³³¹ *Ibidem*, p. 950.

³³² LACROIX, Justin. “For a European Constitutional Patriotism”. In: *Political Studies*, vol 50, n. 5, *op. cit.*, p. 951.

³³³ SHABANI, Omid Payrow. “Who’s Afraid of Constitutional Patriotism? The Binding Source of Citizenship in Constitutional States”. In: *Social Theory and Practice*, vol 28, n.3, *op. cit.*, p. 423-424.

Grimm, segundo o qual a existência de uma Constituição Europeia deveria pressupor um povo europeu homogêneo, utilizando-se do argumento habermasiano de acordo com o qual “a solidariedade que toma forma nos Estados constitucionais é abstrata, legalmente mediada entre estranhos, e não étnica.”³³⁴ Trata-se, portanto, de uma solidariedade capaz de aglutinar uma multiplicidade de vínculos identitários em torno da adesão a uma cultura política comum.

Sob esse aspecto, contrapõe-se a perspectivas críticas, no sentido de que a razão de as instituições da União Europeia serem notoriamente fracas decorreria do fato de a Europa não possuir uma história específica de Estado-nação. O autor contra-argumenta, afirmando que “a cultura política do país, cristalizada em torno da sua Constituição, é capaz de fornecer aos cidadãos uma dupla identidade: pertencer simultaneamente a um acordo constitucional e a uma concepção específica de vida digna.”³³⁵ Trata-se, portanto, de uma cultura política universalista, sensível à diferença.

Respondendo a críticas, Habermas enfatiza que os princípios constitucionais não devem ser compreendidos como abstrações morais, mas como princípios jurídicos que podem ser interpretados a partir das singularidades culturais específicas. Compreendemos que, com a transição para sociedades pós-convencionais, a formação da identidade coletiva não pode mais se basear na convergência de autocompreensões éticas, mas deve se focalizar nos procedimentos por meio dos quais indivíduos concebem-se como autores e destinatários dos seus direitos. Nesse sentido, Ciaran Cronin, professor de Filosofia em *University of Illinois*, em Chicago, sustenta que:

(...)Os indivíduos não deixam de se identificar com seus desejos e projetos, mas passam a vê-los em uma perspectiva abrangente que lhes permite refletir criticamente sobre suas uniões e compromissos, sem ter que negar suas próprias identidades. Analogicamente, a transição para sociedades pós-tradicionais não significa que os membros das sociedades modernas devam parar de sentir fortes ligações afetivas com sua história e sua cultura, ou compromisso com tradições nacionais distintas. Mas, quando o poder crítico transformador das normas imparciais de justiça se faz sentir, essas uniões e compromissos perdem seu

³³⁴ *Ibidem*, p. 425.

³³⁵ *Ibidem*, p. 425.

caráter inquestionável e os limites da comunidade política tornam-se permeáveis a novas tradições, e abertos a novas interpretações de identidades compartilhadas. (...) ³³⁶

Assim, o nível pós-convencional de moralidade pressuposto pelo patriotismo constitucional implica uma dimensão mais profunda que pode suscitar um certo distanciamento reflexivo em relação a nossas concepções de bem. É premente frisar que tanto Shabani como Cronin respondem às críticas do patriotismo constitucional por meio de argumentos formulados do ponto de vista da democracia deliberativa, que advoga um entendimento deliberativo de política compartilhada, capaz de suscitar um sentido de patriotismo constitucional. Postula Cronin que a democracia deliberativa “pode funcionar como o meio através do qual membros dos diferentes subgrupos venham a se identificar com um projeto constitucional compartilhado e sua cultura, contanto que esse projeto seja compatível com igual reconhecimento de suas identidades e culturas distintas.” ³³⁷

Ou seja, sustentamos, com base em Habermas, que uma identidade coletiva fundamentada na adesão a um projeto constitucional compartilhado pode integrar os membros dos diversos subgrupos culturais, sem anular as singularidades culturais específicas, dentro de uma cultura política comum sensível à diferença. Sob essa ótica, propugnamos que, em face do exercício crítico da razão, as próprias concepções de bem passam a ser discutidas racionalmente, motivo por que compreendemos que a lealdade aos princípios constitucionais pode gerar uma forma de identidade coletiva que promove uma coesão política, independentemente de uma concepção etnocultural de cidadania.

Nesse cenário, a construção do Direito, produzida através de procedimentos discursivos de formação política da vontade, como fonte pós-metafísica de legitimidade, por si só, é capaz de gerar solidariedade entre indivíduos de diversos *backgrounds*, como forma de integração social. De acordo com Habermas, por meio dos processos de deliberação discursiva, os cidadãos dos Estados democráticos reconhecem a si próprios, simultaneamente,

³³⁶ *Ibidem*, p. 9.

³³⁷ *Ibidem*, p. 11

como autores e destinatários dos princípios constitucionais, inspirando um sentido de união entre indivíduos de diversos *backgrounds*. Nesse quadro teórico, a idéia-chave da concepção de democracia deliberativa se baseia no fato de as autonomias pública e privada serem tratadas cooriginariamente. O seguinte trecho explicita o pensamento do filósofo alemão:

(...)Os cidadãos só podem fazer um uso adequado de sua autonomia pública quando são independentes o bastante, em razão de uma autonomia privada que esteja equanimemente assegurada; mas também o fato de que só poderão chegar a uma regulamentação capaz de gerar consenso, se fizerem o uso adequado de sua autonomia política enquanto cidadãos. (...) ³³⁸

Habermas procura articular sua visão de ética do discurso às lutas por reconhecimento por parte de grupos históricos marginalizados nas democracias liberais, de forma que uma teoria liberal pode ser sensível às diferenças culturais. A centralidade da impregnação ética do Estado Constitucional, na nossa compreensão, permite uma sensibilidade inclusiva em relação aos liames identitários, porquanto tanto questões morais como questões éticas são suscetíveis de diálogo. Consequentemente, todo Estado é eticamente impregnado e interpreta princípios constitucionais à luz de singularidades culturais específicas. Nesse ponto, o elemento necessário para a prática da democracia deliberativa é, de acordo com Shabani, uma cultura política compartilhada de participação e comunicação dentro do arcabouço da lei. Sustentamos que a integração política dos cidadãos assegura a lealdade à cultura política comum, que está enraizada na interpretação dos princípios constitucionais a partir da perspectiva da experiência histórica das nações. Como salienta Shabani, o patriotismo constitucional pressupõe a promoção de um procedimento de deliberação pública, por meio do qual cidadãos livres e iguais vêm a reconhecer uns aos outros como autores e destinatários de um projeto constitucional comum. É pertinente o seguinte comentário de Shabani:

(...)Dentro da Constituição, as leis abstratas não são planejadas para homogeneizar as diferenças. Diferentemente, são formuladas para facilitar a coexistência das diferenças dentro da comunidade política ao promover a

³³⁸ HABERMAS, Jürgen. “Sobre a Coesão Interna entre Estado de Direito e Democracia”. In: *A Inclusão do Outro Estudos de Teoria Política*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 293

autonomia individual. Assim, direitos abstratos são preenchidos de acordo com as particularidades da associação política concreta. (...) ³³⁹

Em síntese, cada cultura nacional desenvolve uma interpretação particular a respeito dos princípios constitucionais. Nessa linha de raciocínio, Ciaran Cronin questiona: “como pode uma identidade coletiva se tornar fonte de identificação e lealdade para seus cidadãos sem minar sua autonomia individual?” O autor postula que tal expectativa patriótica fundamentada nos sacrifícios pelo bem da coletividade encontra realização efetiva, se decorre de “uma organização política cujo propósito primário é assegurar os direitos individuais dos seus cidadãos. A tensão latente entre direitos individuais e deveres para com a coletividade só pode ser superada se a última for compreendida como advinda da prática através da qual os cidadãos realizam seus direitos em comum.” ³⁴⁰ Nessa perspectiva, tal concepção decorre da ideia de democracia deliberativa, por meio da qual os indivíduos tornam-se autores e destinatários de seus direitos. Veja-se o que afirma Cronin:

(...)A concepção procedimental da democracia, como realização simultânea das autonomias pública e privada, é formada por um modelo comunicativo de validade normativa que confere à deliberação pública um papel central na legitimação do sistema legal-político. A validade das normas legais e, portanto, sua capacidade de obter aprovação aos olhos dos seus destinatários, consiste na sua universalização com respeito às necessidades e interesses de todos os afetados...(…)

(...)... a legitimação do processo legislativo é determinada pela pressuposição de que seu resultado é válido, na medida em que acomoda plenamente os interesses de todos os afetados e, portanto, pelo grau em que esteja aberto a influenciar debates públicos onde todos os grupos interessados idealmente tenham iguais oportunidades de formar uma opinião pública. (...) ³⁴¹

Com efeito, sustentamos que, para Habermas, o movimento em direção ao poder aglutinante da Constituição, que surge em face da expressão do multiculturalismo, é expressão da cultura política inclusiva e deve ser separado do nível da integração cultural por meio de um procedimento discursivo

³³⁹ SHABANI, Omir Payrow. “Who’s Afraid of Constitutional Patriotism? The Binding Source of Citizenship in Constitutional States”. In: *Social Theory and Practice*, vol 28, n.3, *op. cit.*, p. 439-440.

³⁴⁰ CRONIN, Ciaran. “Democracy and collective identity: In Defence of Constitutional Patriotism”. In: *European Journal of Philosophy*, vol. 11, n. 1, *op. cit.*, p. 10.

³⁴¹ *Ibidem*, p. 11.

preenchido por atores políticos de acordo com sua história concreta. O resultado, ao nosso ver, é um patriotismo cívico no qual os valores políticos emergem dos entendimentos comunicativos dos cidadãos de uma cultura política compartilhada, em oposição à identidade etnocultural.

Todavia, sublinha Cronin, “enquanto a teoria do patriotismo constitucional rejeita a pressuposição de que a identificação política deve ser baseada na crença de uma identidade cultural pré-política compartilhada”, ela presume que “o projeto constitucional democrático deve ser enraizado nas tradições e valores das comunidades políticas particulares, se pretende assegurar a lealdade dos membros dessas comunidades.”³⁴² Contudo, surge o seguinte questionamento: uma identidade que é fundada na adesão a projeto constitucional democrático, pode inspirar formas de lealdade com poder integrativo comparável ao daquela baseada na crença na nacionalidade compartilhada? Cronin conclui que “uma vez que os cidadãos veem a si próprios como engajados em uma prática compartilhada de autogoverno, esta prática pode se tornar fonte de identificação mútua e de solidariedade, mesmo quando os cidadãos estão divididos por classe, cultura e religião.”³⁴³

Diante do exposto, propugnamos que a cultura política enraizada na adesão a princípios constitucionais possui um potencial constitutivo da identidade dos cidadãos que integram um Estado constitucional, desde que eles participem de processos discursivos que irão estabelecer as normas cujos destinatários são também os seus autores. Outrossim, algumas das declarações de Habermas dão a impressão de que a transição para sociedades pós-convencionais implica uma quebra radical com as singularidades culturais nacionais, em uma perspectiva universalista. Nas palavras de Cronin, “realmente, o termo pós-nacional sugere que as democracias constitucionais devem perder todas as suas

³⁴² De acordo com Cronin, as tradições e valores em questão não são vistos com um conteúdo fixo, contudo, mas abertos a transformações por meio do discurso democrático: - “...tais tradições e valores possuem vitalidade e significado para seus membros ao serem continuamente reinterpretados, tanto em resposta a desafios políticos específicos, tais como integração de minorias e imigrantes, quanto a desenvolvimentos culturais não diretamente relacionados à política, tais como os das artes.” CRONIN, Ciaran. “Democracy and collective identity: In Defence of Constitutional Patriotism”. In: *European Journal of Philosophy*, vol. 11, n. 1, *op. cit.*, p. 12.

³⁴³ *Ibidem*, p. 13-14.

peculiaridades culturais nacionais, se pretendem acomodar plenamente o pluralismo cultural e religioso e dar as costas a seu passado chauvinista.”³⁴⁴

Nesse contexto, Cronin sugere que a cultura política constitucional seja vista como “pós-nacionalista”, ao invés de “pós-nacional”, no sentido de que rejeitaria interpretações fundamentalistas de identidade nacional, enquanto preservaria uma sensibilidade inclusiva em relação a características nacionais distintas.³⁴⁵

De fato, compreendemos que o modelo procedimentalista de *Verfassungspatriotismus* constitui um instrumental teórico relevante para combater essencializações identitárias, promovendo a integração das identidades em uma cultura constitucional inclusiva. Inobstante, a principal questão, para os nossos propósitos, consiste no seguinte questionamento: em que medida sua integração à cultura política brasileira, em sua versão puramente procedimental, pode inspirar adesão emotiva dos cidadãos ao ideário constitucional? E se minorias estigmatizadas forem oprimidas por majorias parlamentares, frustrando o potencial democrático do processo político? É relevante resgatar arenas substanciais a fim de corrigir os desvios do procedimento? Uma leitura substantiva da Constituição pode inspirar novos horizontes simbólicos de identificação afetiva dos cidadãos com princípios constitucionais? A questão é complexa e somente será objeto de análise na PARTE II por meio de uma releitura da concepção habermasiana de patriotismo constitucional adaptada a países periféricos de modernidade tardia.

No momento, é mister explicitar que o filósofo não deseja abolir o aspecto nacional do patriotismo constitucional. Sustenta que o apego popular à ideia de patriotismo constitucional não pode anular o conteúdo nacional e particular, porquanto também implica um sentido de lealdade dos cidadãos às suas formas particulares, nas quais os princípios universais são interpretados e aplicados a partir de contextos concretos. Assevera, ainda, que o universalismo dos princípios legais se manifesta em um consenso procedimental incorporado por meio de um tipo de patriotismo constitucional, inserido no contexto de uma cultura política historicamente específica.

³⁴⁴ *Ibidem*, p. 15.

³⁴⁵ *Ibidem*, p. 16.

Disso se infere, ao nosso ver, que a interpretação e aplicação dos direitos difere de nação para nação, à luz de suas próprias histórias e tradições, de forma a suscitar uma conexão entre o justo e o bem. Nesse sentido, como lecionamos, Taylor e Honneth, seguindo a tradição hegeliana, estabelecem a prioridade do bem sobre o justo, contrapondo-se a perspectivas universalistas que tendem a desconsiderar questões éticas sobre o bem. Por conseguinte, quando Habermas reconhece a impregnação ética do Estado Constitucional - como um fato inerente ao processo democrático - adota uma estratégia fundamental que flexibiliza sua distinção rígida entre questões éticas e morais, articulando de forma sofisticada a esfera do justo e a do bem. Estabelecidas tais premissas fundamentais, inaugura-se o capítulo 4, que investiga a discussão a respeito da prioridade do justo sobre o bem na filosofia política do reconhecimento.