

2 Identidade e reconhecimento

Em que medida reconhecimento e identidade interpenetram-se? Compreensões de reconhecimento e concepções de identidade envolvem o ser e o outro, tanto em uma tomada individual quanto coletiva, tendo instigado, ao longo da histórica, correntes filosóficas que repercutem em posicionamentos políticos e jurídicos por vezes contraditórios, mas comuns na preocupação última do ser humano como um ser em interatividade recíproca de influências em relação ao outro. Mas quem é o outro? Captar quem é o outro implica na própria captação de quem é o ser, o ser e o outro confrontam-se e conformam-se reciprocamente, em meio à similaridade do comum e à interrogação quanto à diferença. Os padrões de similaridade e expressão da diferença delineiam a matriz de identidade do ser em relação ao outro, e enquanto tal provocam em intersubjetividade a própria compreensão de identidade do indivíduo ou de coletividades humanas. Mas em que dinâmica processa-se esta intersubjetividade e a própria compreensão da expressão identitária? As respostas poderão variar segundo o pólo que se tome, do indivíduo à coletividade que o cerca, ou da coletividade ao indivíduo por ela envolvido. A direção que aqui se toma, e a intensidade com que se toma, irá desaguar em direções voltadas à perspectiva liberal ou à perspectiva comunitária da compreensão do reconhecimento e das concepções de identidade que lhe afetam. Mas o ser somente pode ver-se em relação ao outro por meio de seu contextualizar, de seu situar em compreensão, o ser somente pode captar o outro em interpretação deste para consigo.

Segundo Charles Taylor, a contextualização do ser para com o outro é a especial relevância da filosofia de Herder, o qual articula o entendimento de que somente se pode pensar em significados e sentidos em um contexto aglutinador, posicionamento que repercute ulteriormente no desenvolvimento da filosofia da linguagem, pois "ele enfatiza constantemente que temos de entender a razão e a linguagem humanas como parte integrante de nossa forma de vida" (Taylor, 2000, p. 106). Herder articula a autenticidade do ser em sua expressão identitária justa-

mente por compor a diversidade como algo singular perante o outro, e assim, destacável do ser como singularidade, interrogando-se "¿Qué pueblo hay en la Tierra que no tenga cultura propia?" (Herder, 2002, p. 41), e assim exaltando a cultura como expressão da identidade perante o outro. A influência de Herder, segundo Taylor, atinge um dos expoentes na temática do reconhecimento:

"O fato de Herder não ser o pensador mais rigoroso provavelmente facilita que o ignorem. Mas os pensadores profundamente inovadores não tem de ser rigorosos para originar idéias importantes. Aquilo que capturam em imagens marcantes pode inspirar outras mentes, mais exigentes em termos filosóficos, a fazer formulações mais exatas. Isto é exemplificado, creio eu, na relação de Herder com Hegel." (Taylor, 2000, p. 93)

O reconhecimento é, em sua condição de categoria filosófica, articulado de maneira influente e sustentada em Hegel, que interage reconhecimento e identidade, co-relacionando ambos, e ligando o ser ao outro a partir da interatividade recíproca de significados, envolvidos em uma cultura e enlaçados por imbricações mútuas. O ser humano direciona-se para sua auto-realização, a qual é inatingível sem reconhecimento derivado de relações de reciprocidade. Justamente este caráter de demanda constante acarreta anseios de individuação face o outro, transitando as demandas em um misto de reclamo e resistência, que recaem na luta pelo reconhecimento do ser face o outro. Para Hegel, os membros da sociedade encontrariam um ideal de auto-realização, em atividades coletivas e integradoras, na esfera máxima da eticidade, ou seja, no Estado, conforme destaca Honneth (2003b, p. 92). É no Estado que se realiza a vida coletiva, aqui se projeta a realização do compartilhamento, com elevar de atos refletidos entre os indivíduos simbioticamente envolvidos. Hegel institucionaliza e estatiza as bases do reconhecimento a partir de uma esfera oficial de eticidade, repleta de idealismo, sendo ambas as questões tomadas ao ataque de Honneth, que "procura sociologizar a teoria hegeliana original destituindo-a de sua ganga metafísica por posturas abertas à investigação empírica" (Mattos, 2006, p. 16).

Justamente na institucionalização e estatização das fundações do reconhecimento, desenvolvidas por Hegel, há a perda das bases expressivas da identidade lançadas por Herder, para o qual a matriz da identidade e do reconhecimento está no seio da intersubjetividade do povo, daqueles que partilham de uma vida cultural que lhes expressa a própria singularidade. Abordar esta feição não estatizada

do reconhecimento e da própria luta pelo reconhecimento derivará efeitos significativos na expressão do reconhecimento do próprio povo, defluindo igualmente repercussões da luta pelo reconhecimento no cenário jurídico-constitucional. Considerando o pilar herderiano da expressão da identidade, e em decorrência do reconhecimento, no âmago do *demós*, em afastamento a deturpações ocasionadas por conformações exógenas do reconhecimento, há ele que ser posto em entrecampo com as principais correntes teóricas no âmbito da filosofia política. Exsurge aqui a necessária tematização do reconhecimento segundo as perspectivas liberal e comunitária da relação do ser com o outro, assim como, tangencialmente, da perspectiva crítico-deliberativa,¹ o que viabiliza a reflexão da própria configuração do reconhecimento e da identidade na contemporaneidade, e em consectário, dos efeitos propagados na compreensão da expressão constitucional, que não sai ileso em suas bases de fundamentação.

Focando diretivas do reconhecimento em Charles Taylor, Axel Honneth e Seyla Benhabib, que inclusive laboram com as idéias de Herder, em diversa proporção e em sentidos por vezes contrastantes, o pilar herderiano de autenticidade e endogenia da identidade e do reconhecimento através da intersubjetividade que envolve o *demós* é aqui abraçado, de modo a alcançar-se uma perspectiva de contemporaneidade do mesmo para com uma dimensão pós-moderna de identidade que trilha o reconhecimento para uma inafastável questão jurídico-constitucional. As diretivas pertinentes às compreensões do que seja o reconhecimento estão entrelaçadas com concepções de identidade, externadas por Stuart Hall (2006), o que provoca uma imprescindível combinação de compreensão de reconhecimento com concepção de identidade, sem o que se corre o risco de um navegar trôpego na contemporaneidade. Longe de cerrar identidades e interações de reconhecimento em reflexão auto-interpretativa, o pilar herderiano proporciona justamente descolonizar a expressão do reconhecimento de deturpações exógenas à intersubjetividade entre indivíduos e coletividades, volvendo a Constituição para uma constituição atinada ao *demós*, ou seja, ao substrato humano em reconhecimento contínuo.

¹ Não obstante concentremos nossa análise nas perspectivas liberais e comunitárias, abordamos por meio de Seyla Benhabib a perspectiva crítico-deliberativa, considerando as co-relações desenvolvidas por ela entre seu pensamento e a matriz comunitária pregada por Herder.

2.1 Concepções de identidade e compreensões de reconhecimento

Identidade e reconhecimento são temáticas efervescentes no hodierno contexto das interações humanas, tornando-se objeto e fomento de problematizações que avançam para a reorganização de pilares referenciais da compreensão do ser humano para consigo mesmo e para com o outro, tanto em sua feição individual quanto coletiva. A perspectiva da identidade está inserida na dimensão de espelhamento do ser em sua condição situada em determinada coletividade. O que é ou deixa de ser identidade do ser varia conforme o contexto histórico-cultural no qual se recolhem elementos eleitos como relevantes e distintivos. A tratativa da identidade está imersa no ideário de pertinência e nas interações de alteridade, na eleição de pontos referenciais do “eu” para com a coletividade em que se situa, e da coletividade para com a diferença. A identidade remete a uma conflituosa relação entre o semelhante e o diferente, não obstante passe pela necessária eleição de um suporte comum de avaliação para constatação da diferença, o que implica um amálgama inquebrantável entre reconhecimento e identidade. Somente se pode vislumbrar diversidade entre dois cultos religiosos a partir do reconhecimento de ambos como cultos religiosos, somente se pode vislumbrar diversidade entre culturas a partir do reconhecimento de que são culturas: a negativa do reconhecimento é abertura para imposição hegemônica.

A identidade é patamar de sentido, é referencial de existência quanto a qualidades ou características que possibilitam ao ser pensar e sentir de determinada forma, não solipcista, mas oriundo de conformações da coletividade, constituindo-se a partir do outro, configurando-se pelo reconhecimento. A identidade está implicada pelo reconhecimento, pela diversidade do imensurável posto em auto-interpretação mútua dos seres e coletividades que interagem. A identidade é fenômeno social imanente às interações coletivas, onde se desenham valores, referências e padrões de compreensão, todos absorvidos e postos em revisão constante pelos agentes humanos em intersubjetividade reflexiva e freqüentemente conflituosa, conforme destaca Gisele Cittadino: "sabemos que as identidades vão se constituindo através da internalização e da adoção de papéis e regras sociais que são transmitidas pela via de costumes, valores e tradições concretas" (2005, p. 158).

As identidades são resultado da intersubjetividade humana, mas tal fato igualmente implica a sujeição tanto a possíveis deturpações de identidades quanto artificiais conformações de identidade orientadas por maquinações externas à coletividade humana em intersubjetividade, proporcionando verdadeiras fabricações de identidades imaginadas, na terminologia de Benedict Anderson (2006). Não obstante, não se pode pensar em uma perspectiva de identidade e reconhecimento que desconsidere a implicação inerente entre ambos existente: identidade e reconhecimento são temáticas sujeitas a imputações de sentido, estando por consequência referenciadas por concepções diversas e por vezes concorrentes. As diversas concepções de identidade e reconhecimento ascendem em relevância desde ao que Darcy Ribeiro (1995, p. 15-16) denomina como base empírica das classes sociais até uma tipologia das formas de exercício do poder e de militância política, implicando assim inevitável afluxo das relações de identidade e reconhecimento às ordenações jurídico-sociais. Em próximas operações, abordaremos as concepções de identidade a partir de Stuart Hall (2006), com o desiderato de expor os contornos do reconhecimento e da identidade sob as perspectivas liberal e comunitária. Stuart Hall proporciona uma análise da identidade a partir da diversidade e de contextos de crise referencial vivenciados no que denomina como pós-modernidade, viabilizando, como destaca Antônio Cavalcanti Maia (2004), a tematização em discussão e recodificação de identidades forjadas ou afetadas pelo processo de formação do Estado nacional, e em decorrência nos proporcionando ulterior abordagem da identidade e reconhecimento como núcleos constitucionais em emergência. Não obstante, destaca-se que o traçado das concepções é feito por Hall em um corte histórico-filosófico, tomado a partir do Iluminismo e Humanismo, referencial que tomaremos como ponto de apoio para a tratativa das perspectivas comunitárias e liberais, especificamente, no que se atém a teoria do reconhecimento presente em Taylor, Honneth e Benhabib, visando assim entrelaçar dimensões do constitucionalismo com projeções de concepções de identidade e reconhecimento.

O propósito empreendido por Stuart Hall (2006, p. 7) é tratar do que denomina "crise de identidade", que consiste em um processo de mudança dos quadros de referência dos indivíduos e coletividades em relação a si mesmos, desestabilizando padrões de compreensão e reconhecimento. A fim de situar a crise de identidade como desestabilização de padrões referenciais que definam ou particularizem coletividades e indivíduos, Hall estabelece três concepções de identidade,

relativas ao sujeito do Iluminismo, ao sujeito sociológico e ao sujeito pós-moderno.

A concepção de identidade centradas no sujeito do Iluminismo funda-se em bases individualistas, a identidade parte da pessoa em si, o ser humano como unidade racional, dotado de uma identidade intrínseca e inata, não emergindo de forma elementar de sua condição de ser inserto em coletividade, mas sim de sua condição de ser racional atómicamente considerado. Stuart Hall sustenta que tal pensamento assenta-se:

"numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo 'centro' consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou 'idêntico' a ele – ao longo da existência do indivíduo." (2006, p. 10-11)

A identidade do sujeito do Iluminismo está liberta das tradições ou estruturas sociais que não podem converter-se em grilhões à irrepresável razão humana, rompendo-se com fixação de destinos afetos à ordem divina ou estamental: a identidade do ser a ele pertence. Destaca Hall tratar-se do "nascimento do 'indivíduo soberano', entre o Humanismo Renascentista do século XVI e o Iluminismo do século XVIII" (2006, p. 25). O ser humano sob uma identidade do Iluminismo possui sua originalidade como inata à sua individualidade. A concepção presente fundamenta articulações que tomam o ser humano como desprendido de seu contexto, as considerações de identidade não se pautam em centros de pertinência, mas sim em concatenações racionais individualmente polarizadas e lançadas na coletividade que se reduzia em palco da expressão atômica da razão abstrata e desprendida. A concepção de identidade do sujeito do Iluminismo é marcante na perspectiva liberal, provocando uma infiltração da dimensão individual não contextualizada na órbita jurídico-social, e afastando desta a tematização do reconhecimento como questão afeta à coletividade situada de seres humanos, pois a identidade é original ao indivíduo, que não pode estar em amarras que lhe obstem o fluir de sua manifestação singular.

O desenho liberal, atrelado à concepção do sujeito Iluminista, faz por descender desta forma uma perspectiva de identidade centrada no indivíduo e não na coletividade em que este se insere, tal como tende a enfatizar o reconhecimento sob um prisma singular e atomístico, estranhando a coletividade em si como dota-

da de particularidades e características histórico-culturalmente constituídas e sua própria pertinência. O feixe argumentativo da concepção de identidade do sujeito do Iluminismo produzirá reflexos igualmente no despertar do constitucionalismo, transpassando a este uma bipolarização entre Estado, como construção garantia dos postulados de resguardo individual, e o próprio indivíduo, singular, atomística e desprendidamente tomado.

A concepção de identidade do sujeito do Iluminismo, entretanto, chocava-se em sua postulação de centralidade individual e suficiência interna de conformação com a dimensão estrutural que se agigantava sobre as relações sociais: o delineamento de uma sociedade de massas e a exaltação do Estado-nação em sua solidificação pela unidade e conformação da coletividade produziram, segundo Hall (2006, p. 29), um trepidar daquela concepção. O autor (Hall, 2006, p. 30) destaca dois eventos primordiais que contribuíram para a compreensão de diversa concepção de identidade: a biologia darwiniana e o surgimento de novas ciências sociais. "O sujeito humano foi 'biologizado' – a razão tinha uma base na Natureza e a mente um 'fundamento' no desenvolvimento físico do cérebro humano" (Hall, 2006, p. 30). Situar o ser humano enquanto ser vivo no mundo lançava ruídos renitentes à transcendental razão singular da unidade do ser em si mesmo. O ser humano como ser no mundo foi localizado como inserido em processos coletivos de vivência, desenvolvendo-se principalmente na sociologia a percepção de que o ser é conformado em relações sociais, desempenhando papéis e estando sujeito a afluxos de valores na sociedade que lhe envolve. A identidade não poderia ser concebida mais como uma imersão na unicidade do indivíduo desprendido, estava sujeita a situar-se, derivando aqui o que Hall (2006, p. 11) denomina como concepção de identidade do sujeito sociológico.

O ideário da pertinência à coletividade presente está em tal concepção, que renega a identidade como atributo autônomo e auto-suficiente do indivíduo, dimensionando-a na relação com o outro posto em intersubjetividade, nas relações com pessoas "que mediavam para o sujeito os valores, sentidos e símbolos – a cultura – dos mundos que ele/ela habitava" (Hall, 2006, p. 11). A identidade do ser não pode vir considerada fora de um processo de socialização, assumindo-se como um encadeamento de relações bidirecionais entre o interior e o exterior do ser, no contato compreensivo do indivíduo com a sociedade que lhe envolve. Por esta razão Hall refere-se a tal concepção como um modelo sociológico interativo

(2006, p. 32), ascendente na primeira metade do século XX. Há um atrelamento aqui do ser à estrutura que lhe envolve, conformando-se identidades, por vezes artificialmente implantadas, às interações humanas passadas em dada coletividade, ou fruto da própria intersubjetividade. Este atrelamento do ser à estrutura que lhe envolve fornece uma pauta de sentidos compreensivos da realidade e do outro, situa o reconhecimento como uma temática intersubjetiva e não singular. Não é que se retorne a uma dimensão estamental de papéis impostos pela divindade ou pela tradição, situação fatalmente rompida pela concepção do sujeito do Iluminismo, o que se tem é uma dinamização interativa da coletividade para com o indivíduo, sendo que este se reconhece em identidade a partir de sua relação para com o outro. Na letra de Hall:

"A identidade, nessa concepção sociológica, preenche o espaço entre o 'interior' e o 'exterior' – entre o mundo pessoal e o mundo público. O fato de que projetamos a 'nós próprios' nessas identidades culturais, ao mesmo tempo que internalizamos seus significados e valores, tornando-os 'parte de nós', contribui para alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural. A identidade, então, costura (ou, para usar uma metáfora médica, 'sutura') o sujeito à estrutura. Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis." (Hall, 2006, p. 11-12)

A concepção em questão se afeta à perspectiva comunitarista, exaltadamente em sua tomada do ser humano como ser situado cultural e historicamente, como ser no mundo, auferindo sentido e identidade a partir da coletividade em que está inserto, em uma relação de reconhecimento para manifestação de suas peculiaridades e características que o tornam particular. A concepção denominada por Hall como sociológica lança a identidade em uma relação de pertinência para com o agrupamento humano, pavimenta compreensões do ser a partir da cultura em que se situa, sendo em decorrência insensato reduzir a diversidade sob pena de negar-se a mesma. A identidade não é titularizada singularmente por qualquer indivíduo, mas sim pela coletividade que lhe proporciona um manancial de cultura, valores, sentidos e percepções. Neste sentido destaca Juan Ramón Capella Hernández que o ser humano se socializa em uma determinada coletividade, histórica e culturalmente determinada, ao que:

"nos socializamos y nos individualizamos en una cultura histórica determinada. La cultura que incorporamos normaliza o hace problemáticas para los sujetos

prácticas y significaciones que son históricas y muy variables: desde la forma de sentarse – que difiere entre europeos y japoneses - hasta la noción de lo 'comestible' – (...)" (Hernández, 1999, p. 260)

Destaca ainda o Professor Catedrático da Universidade de Barcelona que a identidade do ser se insere de tal forma nos significados de relevância da coletividade que há uma naturalização da vida cotidiana por parte do humano situado, ao ponto que tradições religiosas ou musicais, relatos históricos e, acrescentemos nós, hinos e canções populares adquirem mesmo "capacidad para hacer resonar afectiva o emocionalmente a los individuos socializados" (Hernández, 1999, p. 261). A identidade está na comunidade que envolve o ser desde seu nascimento, conferindo-lhe expressão de pertinência ao grupo, identidade cujas raízes em seu nascedouro não podem ser decididas pelo ser imerso em seu reconhecimento a partir do outro, embora seja o humano apto a romper com o conjunto de valores e sentidos que lhe foram introjetados.

"Las 'raíces' pueden verse como filones o estratos generacionalmente sucesivos de tradiciones culturales fundamentales que especifican la socialización-individualización en ámbitos determinados. Las raíces tienen una dimensión comunitaria: nadie puede decidir acerca de sus raíces, aunque, eventualmente, se puede disponer de autonomía para romper con ellas, como también para prolongarlas y transmitir las." (Hernández, 1999, p. 265)

A concepção de identidade, adiantemo-nos desde já neste ponto, como um produto da integração social do ser, firmando a comunidade ambiente como a fonte das relações de identidade e igualmente o palco de reconhecimento, desencadeia conflituosidade com a própria base estrutural que forjou o assentamento do Estado-nação: as comunidades existentes na esfera do Estado rejeitaram ser ignoradas por um constitucionalismo focado na bipolaridade Estado-indivíduo, na qual a coletividade particularizada não coincidente com os padrões de unidade e homogeneidade estatuídos pelo poder político estatal passa a almejar assumir o Estado como alternativa de reconhecimento. O fenômeno desnatura a intersubjetividade produtora do reconhecimento para uma expectativa de reconhecimento restrita ao poder político oficial, ao mesmo tempo em que o Estado assume-se como artificial criador de identidades em prol da unidade de seu território. Coincidentemente, o Estado nacional arvora-se na concepção do sujeito do Iluminismo, despreendido do ambiente que o envolve, quebrando assim laços com as comunidades

culturais iniciais e assim estatuindo uma nova diretriz de identidade, arquitetada e externa à intersubjetividade do *demos*. A crise inerente que se dá entre o Estado nacional e a concepção de identidade situada em comunidades não coincidentes com o próprio Estado é fruto da própria inviabilidade do modelo constitucional inicial, pautado no indivíduo, para responder a demandas plúrimas multiculturais, como destaca Pierré-Caps (1995, p. 223-238), demandando nova compreensão do constitucionalismo coerente com resguardo a identidades e reconhecimento da diversidade em um modelo democrático de não-exclusão. O processo de formação do Estado-nacional é simultaneamente antagônico e maniqueísta para com a concepção de identidade do sujeito sociológico. Antagônico porque pressupõe a eliminação e rechaço de vinculações culturais e valorativas internas e endógenas a uma dada comunidade, deparando-se com estruturas sociais nas quais "les paysans n'avaient eu jusqu'alors d'autre horizon d'appartenance que leur village, en y ajoutant au mieux les villages ou le bourg voisins" (Hermet, 2003, p. 105). Maniqueísta porque pressupõe a utilização pelo próprio Estado nacional de estratégias e políticas que criem uma vinculação de indivíduos e coletividades aos ideais daquele, construindo assim identidades por via exógena, fundando identidades nacionais, destacando Guy Hermet que:

"Tous les États de la vieille Europe aussi bien que de son excroissance nord-américaine ont dû s'acharner chacun isolément, bien qu'avec des objectifs analogues, à persuader leurs ressortissants de ce que nul autre peuple ne jouissait d'un mérite, d'un bonheur et d'une gloire comparables aux leurs." (Hermet, 2003, p.104)

A conflituosidade em questão, travada entre a manifestação da identidade e reconhecimento internos à coletividade em intersubjetividade para com a construção de uma comunidade imaginada (Anderson, 2006) pretendida pelo Estado nacional, adentrará no âmago do constitucionalismo, levando-o a crises sucessivas que atingem a essência do núcleo constitucional, o que se projeta em pretensão de abordagem nos tópicos que se seguem. Não obstante, a concepção de identidade afetada às bases da comunidade como painéis de sentido e estrutura de apego compreensivo trepida em várias de suas vigas sustentadoras com o aprofundamento do que se denomina grau acentuado de complexidade social, no qual coletividades e indivíduos revelam-se como tendencialmente miscíveis uns aos outros,

proporcionando identidades conflituosas consigo mesmas, em perene reflexão e auto-interpretação. Stuart Hall infere destas circunstâncias que

"o sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas." (2006, p. 12).

Este sujeito, denominado como sujeito pós-moderno pelo autor (Hall, 2006, p. 12-13), apresenta-se com uma identidade móvel, em constante auto-interpretação, proporcionando identidades não herméticas. O sujeito não é despreendido ou possui uma identidade atomicamente configurada por seu ser singular, mas também não pode ser compreendido como envolto em hermetismo cultural ou valorativo; a intersubjetividade é lançada em um contínuo processo de auto-interpretação de si e do outro, adquirindo o reconhecimento a qualidade de trilho de condução das relações sociais e mesmo jurídicas.

Neste sentido, destaca Hall (2006, p. 13) que, embora a identidade seja definida historicamente, o sujeito assume diferentes identidades em diferentes momentos, e, acrescentemos nós, a própria coletividade transita sua identidade a partir de relações com o outro. Uma nova concepção de identidade se configura, a partir de um contexto histórico-cultural interpretativo não cerrado, do ser situado em uma coletividade, mas um ser e uma coletividade em interação com o outro, compreendidos aqui tanto o outro individualmente considerado como o outro em coletividade. Os versos de Ricardo Reis externados por Fernando Pessoa em ode voltada à instabilidade são emblemáticos da concepção de identidade que se desenha, não identidade vazia, pelo contrário, identidade preenchida mas não fechada em si mesma:

"Quem és não o serás, que o tempo e a sorte
Te mudarão em outro.
Para quê pois em seres te empenhares
O que não serás tu?
Teu é o que és, teu o que tens, de quem
É que é o que tiveres?" (2007, p. 141)

A concepção de identidade do sujeito pós-moderno rejeita seja a identidade singular e auto-suficiente do humano, seja a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente, como destaca Hall (2006, p. 13). Comunitários e li-

berais passam a caminhar em terreno instável, o que provoca câmbios necessários e reflexões sobre as próprias balizas assumidas, apresentando-se neste cenário a auto-interpretação contínua em dialogicidade presente em Charles Taylor, a eticidade formal do reconhecimento de Honneth, o intercâmbio de recíproca influência entre culturas de Benhabib. A perspectiva de reconhecimento situa-se não tanto em emblemas de identidade, mas sim de identificação, pois a identidade, como destaca Hall (2006, p. 39), afasta-se da solidez e adquire o caráter de contínuo processo, lançando igualmente ao próprio reconhecimento o caráter de processo não linear de afirmação do ser e sua coletividade para com o outro. A perspectiva de concatenação assumida pela diversidade, amplificada na contemporaneidade,² não obstante presente já estar nas idéias de Herder (2002), no século XVIII, quando destacava simultaneamente a inviável redução de culturas mas a constante interpenetração em concatenação das mesmas, assume aqui essencial importância. Os sentidos, culturas e valores reagem ao outro, destacando Hall que:

"à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente." (Hall, 2006, p. 13)

As concepções de identidade e por conseguinte de reconhecimento que se desenham proporcionam o redimensionamento das perspectivas comunitária e liberal, desaguando seqüencialmente nas interações do substrato humano para com o Estado e inevitavelmente nas percepções constitucionais que envolvem a pós-modernidade, entendida aqui como o período transcorrido a partir da segunda metade do século XX.

2.1.1 Perspectiva liberal e reconhecimento

O entrecruzamento entre a concepção de identidade do sujeito do Iluminismo e a perspectiva liberal implica reflexos determinantes sobre a orientação que

² Embasamo-nos para tanto na interpretação auferida das obras de Taylor e Honneth, quanto à denominada virada do reconhecimento, onde a temática da identidade e da diferença projetam-se vulcanicamente nas inter-relações humanas a partir da segunda metade do século XX.

envolve o constitucionalismo e a demanda por reconhecimento, e, por conseguinte, deságua nas interações intersubjetivas entre coletividades e indivíduos, e destes para com o Estado. Neste diapasão, situar a perspectiva liberal é alicerçar a compreensão da concepção identitária e a implicação constitucional do reconhecimento.

A idéia do indivíduo como núcleo inafastável da tomada argumentativa referencial concentra a base filosófico-política da perspectiva liberal. A identidade é percebida como exteriorização da liberdade do ser face a coletividade e face o próprio Estado, sendo a base plural da sociedade tida como o resguardo de diversas concepções de vida entre os indivíduos, ou seja, de diversas compreensões de bem.³ A coletividade em si não é titular ou centro da abordagem, pelo contrário, o indivíduo há que se manter livre em sua autonomia, racional que é para com a própria coletividade.

O reconhecimento e a identidade estão sintonizados na argumentação liberal a partir de um pluralismo que se atém à diversidade de concepções de vida entre os indivíduos. A perspectiva liberal trata da identidade e do reconhecimento sob o baluarte da autonomia individual, demandando do Estado uma conformação neutra em relação a bens, e concepções de bem viver. Consoante destaca Gisele Cittadino "a preocupação dos liberais em assegurar a autonomia privada decorre necessariamente de uma concepção de pluralismo que é fortemente individualista" (2004, p. 130). Não se toma o indivíduo a partir da comunidade ou coletividade em que está ele inserto, mas sim a comunidade é tomada a partir do indivíduo, havendo este de manter-se livre face interseções comunitárias voltadas para diretiva do bem viver, afinal tem-se que "convicções morais e políticas são pessoais e nenhum governo ou comunidade pode constranger ou procurar moldar as concepções individuais acerca do bem" (Cittadino, 2004, p. 154).

O mesmo prisma é tomado na leitura de Raquel Nigro, destacando esta que "o reconhecimento no modelo liberal volta-se para o indivíduo, para o sujeito moderno, burguês, autônomo, racional, empreendedor. Não se vislumbra no horizonte liberal o grupo ao qual pertence o indivíduo" (Nigro, 2005, p. 261).

³ O termo bem aqui é tomado no sentido de conglomerações valorativas destacadas que acarretam a aposição de desníveis de consideração em relação a diferentes atos, objetos ou referenciais, variando assim segundo o tempo, espaço, história, cultura e especificidades que recobrem e envolvem dada coletividade e os indivíduos que sofrem seus afluxos orientativos.

Os argumentos liberais sustentam que o indivíduo é cerceado pela coletividade e pelo Estado e suas leis, ao que deles somente necessita para exercer seu livre-arbítrio privado, sendo o responsável pelo seu destino individualmente tomado. Censura-se desta forma qualquer pretensão pelo Estado ou por coletividades que revelem invasão à esfera privada do indivíduo (Skinner, 2003, p. 222). A concepção de identidade atrelada ao parâmetro liberal acarreta uma desvinculação do ser para com a coletividade, assentando o reconhecimento como uma questão de autonomia individual e decisão individual quanto a formas de bem viver. A interação indivíduo-Estado e indivíduo-comunidade assume teor instrumental, orientado para a consecução da expressão individual e atomística livre de influxos que constringam a liberdade, demandando inclusive uma compreensão de autogoverno como endosso à garantia e tutela da não-intervenção na autonomia do ser. O pensamento liberal acarreta a instrumentalização da vida coletiva, com a prevalência da acepção da liberdade como liberdade negativa, ou seja, como autonomia não posta em intervenção pelo Estado e pela comunidade.

"O problema dos liberais é perceberem o autogoverno como mero instrumento do regime de direito e de igualdade. Eles não tratam o autogoverno como a tradição republicana o trata, ou seja, como sendo essencial a uma vida digna, como sendo o bem político mais elevado. Isso porque não é necessário que a sociedade endossasse, ao menos, essa noção de boa vida." (Mattos, 2006, p. 124)

A tomada do reconhecimento sob um viés individual e contrário ao estabelecimento de uma incursão do Estado ou da comunidade de patrocínio de uma determinada concepção de vida boa provoca o estabelecimento dos vínculos sociais em bases racionais voluntárias, em uma motivação alheia ao estabelecimento de um projeto de vida comum. As justificações liberais para os cidadãos viverem juntos em uma comunidade estão afetas ao próprio individualismo liberal, em uma liberdade concebida negativamente, traçada pelo espaço individual não invadido pela presença de normas políticas. A concepção de identidade reflete em uma liberdade descontextualizada e atomista, na qual o outro é tomado no cenário político-social como instrumento da consagração do indivíduo autogovernado em sua autonomia. O reconhecimento não pode transbordar-se para a esfera coletiva, a titularidade da identidade é do indivíduo, não da comunidade, a liberdade é do indivíduo, e como livre que é, os influxos liberais de matriz kantiana tornam imprescindível o estabelecimento de uma igualdade plena em que a diferença não

pode contrariar o tratamento uniforme de que são dignos todos os humanos, independentemente de sua origem ou pertinência comunitária. O conceito de liberdade negativa é a consagração de uma identidade atomística e infensa a postulações não neutras por parte do Estado:

"O conceito de liberdade negativa, tal como é construído pelos liberais, pressupõe que as leis, as convenções, as instituições políticas nada mais são que meros instrumentos, visando a permitir o exercício da liberdade (provavelmente, esta poderia ser exercida no estado de natureza ou sob um regime monárquico, contanto que este fosse tolerante)." (Berten, 2003, p. 23)

O reconhecimento sob a perspectiva liberal eclode sob o que se denomina liberdade dos modernos, caracterizada pela dissolução da consideração da diferença, tida como risco à igualdade entre os humanos e à própria efetivação da liberdade. Destarte, firma Gisele Cittadino que "as 'liberdades dos modernos', prioritárias para os liberais, são, na verdade, liberdades negativas no sentido de que entraves não devem ser interpostos ao seu pleno exercício" (2004, p. 145). A perspectiva liberal sustenta-se a partir de uma identidade humana a-histórica e não contextualizada, em que o reconhecimento é inerente ao indivíduo, não se tolerando diferenciações que afetem a liberdade ou igualdade. As relações humanas são postadas em uma racional medição de cálculos, na qual o outro é apreciado a partir do próprio indivíduo que o considera. Há uma base egocêntrica na compreensão do outro e do próprio reconhecimento. Joaze Bernardino-Costa visualiza a relação reconhecimento e perspectiva liberal como conflitante, na medida em que a diversidade é reconhecida para ser ignorada em prol do firmamento da igualdade formalmente compreendida:

"O paradigma jurídico e político liberal do modelo liberal de cidadania aconselharia que o status racial deveria ser posto de lado em nome da garantia de iguais oportunidades de todos os cidadãos brasileiros para competir por empregos, posição social, educação e poder político independentemente do resultado. O que seria importante, segundo este paradigma, seria o esforço de cada pessoa, por si só, a despeito de traços particulares." (2000, p. 296)

Para Michael Walzer (2001, p. 93-96), a arte liberal consistiu exatamente em separar o indivíduo da comunidade que lhe envolve, precursionando que a vida de cada indivíduo é um projeto pessoal e próprio, em relação ao qual o outro não pode interferir ou obstar. Destaca-se aqui uma interpenetração entre a função

estabelecida para o Estado, como ente garantidor da individualidade, em relação a coletividades outras, que são ofuscadas a fim de não manifestarem-se em óbice à realização do indivíduo como ser humano racional e auto-suficiente em seu projeto de vida. A identidade e o reconhecimento transitam ao redor da idéia de autodeterminação, a qual avança no núcleo da perspectiva liberal:

"La idea de que la vida de cada uno es un proyecto personal probablemente encuentra ahí su origen. Como idea ha de oponerse a la noción de que la vida de cada uno supone la perpetuación de una herencia individual: por un lado, la autodeterminación como resultado del esfuerzo y del logro personal; por otro, la predeterminación por el nacimiento y la sangre." (Walzer, 2001, p.96)

A perspectiva liberal acolhe uma compreensão do outro para além da diversidade, pois o tratamento em homogeneidade, inclusive por parte do Estado, é base para a dignidade do humano como racional. Identidade e reconhecimento não são titularizáveis por coletividades, não se há que compreender o ser humano como ser contextualizado histórico-culturalmente. A perspectiva liberal, atrelada à formação do Estado nacional, afia-se no que Pierré-Caps (1995, p. 225) denominou por conflito entre o uno e o múltiplo, desconsiderando diversidades culturais e pretensões de bem viver em prol do firmamento de uma igualdade inflexível à consideração de todos os humanos sob um uno pilar de valor, universalmente irradiado. Mas a própria universalidade é posta em crítica, como destaca Pierré-Caps, referindo-se à tese de Patrick Wachsmann, sob a acusação de etnocentrismo, onde o uno nada mais seria do que parcela do múltiplo almejando estender-se sobre o todo, ao que se afigura “uma concepção do universal elaborada pelo individualismo ocidental numa contemplação narcísica de si” (Pierré-Caps, 1995, p. 228).

O humano deve investir-se sob o véu da ignorância, a fim de evadir-se de si mesmo na interação para com o outro, proporcionando um consenso quanto ao elementar interagir entre pessoas e coletividades diversas. Neste sentido apresenta-se a teoria de Rawls (2002), tomando os seres humanos a partir de uma posição original, permeada por conteúdo a-histórico e descontextualizado de toda implicação cultural. A estrutura democrática não se conduz em uma afirmação histórico-cultural da evolução humana, mas sim é resultado da intuição da razão que proporciona aos seres plena convivência e justiça para além da diversidade imanente à condição plural das sociedades.

A perspectiva liberal acolhe o pluralismo sob uma percepção individual e avessa a uma teleologia do bem viver. Os pilares da moral e justiça estão justamente na neutralidade, pois somente em bases neutras poderá o ser humano realizar-se em sua autonomia para com o outro. A identidade e o reconhecimento não são postos em discursividade, inclusive pelo caráter monológico presente em Rawls (2002), pois a neutralidade é imprescindível à liberdade e igualdade. A neutralidade conforma-se como garantia de imparcialidade, condição de liberdade e patamar de igualdade entre os humanos, que poderão optar e rever sua concepção de bem sem qualquer reflexo em sua condição de cidadão, de participante da coletividade política, destaca Rawls (2000, p. 226). A consideração do bem como estranho ao liberalismo, transporta as questões afetas à justiça para esfera puramente moral, estranha a valorações histórico-culturais de vida e percepção de mundo, fazendo Rawls por preceder ao próprio bem a noção intuitiva de justiça: "o conceito de justiça é independente do conceito do bem e anterior a ele, no sentido de que seus princípios limitam as concepções autorizadas do bem" (Rawls, 2000, p. 239). Conseqüência de tanto é que identidade e reconhecimento não podem ser compreendidos para além do indivíduo, pois postulados morais estão ligados à concepção de justiça, não influenciada por modos de vida e construções de bem viver contextualizadas no tempo e espaço.

Igualmente em Dworkin a neutralidade dos padrões de justiça para atingimento do princípio da integridade está presente, orientando o todo a partir do indivíduo, e tomando este em alicerces não histórico-culturais, embora sujeitos a dimensionalização em uma dada comunidade de princípios. Não obstante, a própria comunidade de princípios possui referenciais neutros. A neutralidade em relação a concepções de bem proporciona neutralidade em relação à questão identitária assim como a redução da temática do reconhecimento para o espaço essencialmente individual. A dimensão moral que envolve a tomada de critérios de aferição cinge-se em oposição a programas que revelem a adoção de determinada concepção de bem, retendo uma irrepreensível autonomia do indivíduo face o todo coletivo que o envolve. A consideração dos indivíduos em igual respeito é o fundamento moral que deve permear as relações em sociedade, passando tanto o reconhecimento quanto a identidade sob esta condicionante compreensiva. Mantém-se a tratativa a partir do indivíduo, almejando-se a neutralidade com a sustentação de decisões públicas tomadas pelo Estado ou pela comunidade em princípios mo-

rais, conforme destaca Gisele Cittadino (2004, p. 153), afinal, externa-se na teoria de Dworkin que "convicções morais e políticas são pessoais e nenhum governo ou comunidade pode constranger ou procurar moldar as concepções individuais acerca do bem" (Cittadino, 2004, p. 154). A neutralidade é a garantia de que todos serão tratados em igualdade, e via de consequência tutela a própria igualdade. Dworkin assevera que:

"A concepção liberal de igualdade limita precisamente os limites dentro dos quais os argumentos de política ideais podem ser usados para justificar qualquer restrição à liberdade. Tais argumentos não podem ser usados se a idéia em questão for controversa dentro da comunidade. As restrições não podem ser defendidas, por exemplo, a partir da idéia de que contribuem para a existência de uma comunidade culturalmente sofisticada, independentemente de se a comunidade deseja ou não essa sofisticação, pois esse argumento viola o cânone da concepção liberal de igualdade, que proíbe um governo de basear-se na alegação de que certas formas de vida são intrinsecamente mais valiosas que outras." (Dworkin, 2002, p. 422)

A conformação de formas de bem viver, do bem, ou conjunto de valores e instituições postas em apreço e distinção na consideração de determinada coletividade situada histórico-culturalmente é extirpada de qualquer conteúdo moral, pois este trata do que é correto, e não do que é bom, possuindo carga deontológica, com o que não se coadunam postulados de bem viver. As identidades comunitárias, estando afetadas por particulares visões de vida boa, não podem ser tratadas como uma questão de correção moral, ao que somente o resguardo de identidades e reconhecimento do ser humano destituído de atributos relacionados ao bem viver pode ser sujeitado à apreciação da correção moral, e assim posto em universalidade. A concepção de identidade do sujeito do Iluminismo, e via de consequência a própria aferição de reconhecimento, despem-se da apreciação do humano como ser situado em uma comunidade ou coletividade para tomá-lo como ser moral e sujeito a influxos e reflexos de postulados de justiça que lhe transcendem.

A perspectiva liberal choca-se frontalmente com a tomada da identidade e do reconhecimento em uma escala social e pós-moderna no que rechaça o múltiplo em razão do uno, ao que procederemos ao estabelecimento de simpatias e antipatias existentes para com a mesma em relação aos marcos referenciais de Taylor, Honneth e Benhabib, após a explicitação das bases da perspectiva comunitária, interrogando-nos, tal como faz Pierré-Caps (1995, p. 232), em que medida se pode equilibrar o uno e o múltiplo?

2.1.2 Perspectiva comunitária e reconhecimento

A contraposição a perspectiva do ser humano tomado de maneira desprendida e alheia ao seu contexto histórico-cultural associativo, expressada no liberalismo e presente na concepção de identidade do sujeito da Ilustração, é efetivada na perspectiva comunitária, que toma o ser humano como ser situado no mundo, como realidade sujeita a influxos histórico-culturais que permeiam a coletividade em que está inserido. O indivíduo é repensado na perspectiva comunitária, tendo em conta que "los conceptos de sociedad y de individuo son mutuamente interdependientes" (Hernández, 1999, p. 257), ao que as bases comunitárias estão envolvidas com o próprio processo de socialização humana. É neste sentido que o pensamento comunitário acusa o liberal de desocupar-se de considerações antropológicas e sociais do ser humano, assim como desviar-se de considerações relativas à psicologia social. O ser humano é precedido por uma coletividade que já organiza, a partir de uma confluência histórico-cultural de fatos e eventos considerados por relevantes, uma composição de valores, instituições, postulações de ser e conduzir-se que são transmitidas durante o processo de socialização. Rejeitando o ser humano auto-suficiente e desprendido, o pensamento comunitário toma-o como situado em uma coletividade histórico-cultural determinada. A identidade e o reconhecimento não estão afetos a uma condição desprendida de ser humano, mas sim estão insertos em bases sociais determinadas, atreladas ao que Hernández se refere como raízes culturais comunitárias:

"Las raíces culturales comunitarias componen un conjunto de sentido que la psique individual sostiene prestándole la adhesión que se otorga no ya a un saber (que cabe mantener en la indiferencia afectiva) sino a una creencia. Han configurado la identidad propia." (Hernández, 1999, p. 268)

Os comunitaristas delineiam-se como partidários da tradição aristotélica, contrapondo-se ao sujeito universal e não situado historicamente, enfatizando a diversidade de culturas e identidades sociais presentes na sociedade contemporânea, criticando os liberais por não abordarem o ser humano no processo de intersubjetividade e tomada de socialização. O desenvolvimento histórico-cultural das coletividades humanas proporciona o destaque em consideração de alguns bens, de determinadas formas de bem viver sobre outras. As características de vida da

coletividade produzem um destaque de considerações de valor, a partir de que determinadas ações, condutas ou objetos assumem relevância para a coletividade, expressando-se como algo partilhado pela comunidade e introjetado como valioso ou não-valioso aos seus membros. As imputações de consideração valorativa variam histórico-culturalmente, onde percepções de valor e desvalor se sucedem. Emblematicamente, destaca-se estudo de José Rivair Macedo (2006), a respeito da história das guerras. O autor descreve a acepção da guerra para comunidades bárbaras (ou hoje denominadas como bárbaras por influxos da cultura romana herdada pelo ocidente), que longe de ser um mal em si, era tido como algo digno e valioso, sinal de distinção para os guerreiros germanos da Europa central em época traçada no século I.⁴ A imputação de valor diverso provoca a diversidade de inspirações de bem viver, estabelecendo sentido, ou falta de sentido, para ações e condutas quando verificadas por coletividade que compartilha uma pauta de valores diversa. Os sentidos são estabelecidos pela comunidade em que está inserto o ser, e não por este de forma autônoma e deliberada. A imputação de valor ou desvalor é histórica e cultural, estando, na perspectiva comunitária, sob implicações do vivenciado em dada coletividade. A escravização dos índios brasileiros foi levada a versos por Anchieta, glorificando como atos de heroísmo as dizimações perpetradas pelo então Governador Mem de Sá, referindo-se Darcy Ribeiro (2005, p. 49-50) a poema que contava dois mil versos tais como o que se segue:

"Quem poderá contar os gestos heróicos do Chefe
à frente dos soldados, na imensa mata:
Cento e sessenta as aldeias incendiadas,
Mil casas arruinadas pela chama devoradora,
Assolados os campos, com suas riquezas,
Passado tudo ao fio da espada." (Anchieta, 1958, p. 129 apud Ribeiro, 2005, p. 50)

As relações do indivíduo com determinada comunidade proporcionam a identificação de uma pauta de valores e sentidos próprios, definidores de bens próprios, de um bem-viver diverso do presente em outra coletividade, que estabelece

⁴ "Nas palavras de Tácito, quando a paz reinava na região em que nasceram, os jovens guerreiros iam procurar outros locais que estivessem em guerra para atuar em campo de batalha. Para manter os guerreiros que estavam sob sua proteção, e a quem deviam alimentar, os chefes precisavam guerrear continuamente e praticar o saque. Os guerreiros esperavam sempre receber cavalos de guerra e serem presenteados com festins abundantes. Enfim, 'preferem provocar os combates e expor-se aos ferimentos do que trabalhar a terra e aguardar as colheitas. Além disso, lhes parecia pouco digno adquirir com o suor o que poderiam obter com o sangue.'" (Macedo, 2006, p. 86)

diversas diretrizes em sua concepção de boa vida. As relações de identidade e reconhecimento constroem-se a partir das bases comunitárias que envolvem o processo de socialização do próprio ser, que não é despreendido ou individualmente tomado; a consideração do indivíduo faz-se a partir da comunidade e de sua pauta de sentido compartilhado. Para o pensamento comunitário, a história individual está inserida na história da coletividade, ao que o humano é situado no tempo e espaço, desta forma estando inserido em um contexto, como destaca Michael Walzer: "el individuo no crea las instituciones en las que participa ni tampoco determina por entero sus limitaciones o las obligaciones que asume. El individuo vive en el seno de un mundo que no ha dado" (2001, p. 107). A vida comunitária é o palco da construção da identidade do ser, o espaço de interações em que se passa a temática do reconhecimento. A identidade e o reconhecimento passam-se no pensamento comunitário sob o viés da concepção social de identidade, em que esta não está firmada interiormente no ser e em sua razão rebuscada em autonomia, mas sim no concreto viver da coletividade.

"A vida comunitária aparece como horizonte de possibilidades para os indivíduos elaborarem as suas identidades, pois é nela que os indivíduos encontram as bases culturais que sustentam as suas indagações sobre o que é bom fazer em relação à singularidade de sua vida." (Araújo, 2004, p. 141)

A igualdade e a liberdade redefinem-se, não em um patamar individualista e atômico, mas sim são tomadas em razão da participação do ser humano na coletividade que o envolve. A liberdade não se assemelha à abstenção presente no pensamento dos modernos, aproximando-se da denominada liberdade dos antigos, que compreende "liberdades positivas que asseguram a capacidade coletiva de tomar decisões políticas e de controlá-las" (Cittadino, 2004, p. 145). A igualdade por sua vez é tomada não em termos abstratos individuais, mas sim segundo as compreensões de bens, concorrentes entre si, remetendo a questão para a diversidade entre coletividades, merecedoras de respeito recíproco na expressão de sua pauta de sentidos. A dignidade e autenticidade não estão presentes sob a ótica individual, mas sim da comunidade: a igualdade supera o indivíduo e passa a ser visualizada no pensamento comunitário como tolerância recíproca exigível em face da diversidade do outro coletivamente considerado. O outro a ser reconheci-

do é situado histórica e culturalmente no tempo e no espaço, extrapolando e rechaçando a tomada do ser fora de seu núcleo referencial de sentido.

Se a coletividade posta em comunidade que partilha uma gama de sentidos e valores é o pano compreensivo da realidade, as ações da comunidade e do Estado, enquanto poder político inserido nesta, não podem ser tomadas como neutras, pois se originam em uma coletividade já embrenhada de pautas de significado. A neutralidade não é viável, pois está sempre inserida em um pano convencionado de sentido, sofrendo irradiações de valores e pretensões de significado. O desenvolvimento de Taylor quanto a este plano convencionado de sentido perfaz-se através da atribuição de importância à linguagem em uma comunidade de sentidos, e apoiando-se nos pilares da virada lingüística, caracteriza o agente humano como finito e engajado, imerso em infindáveis articulações de sentido, costuradas a partir da própria intersubjetividade. "As compreensões deveras distintas do bem que vemos em diferentes culturas são o correlativo das diferentes linguagens que se desenvolveram nessas culturas" (Taylor, 1997, p. 125). Partilhar um mundo expresso na comunicação situa e contextualiza o ser, tornando assim rechaçável a figura do *self* desprendido, que se atém a uma perspectiva atomista e individualista, que toma o ser humano como deslocado da coletividade em que vive, e portanto ignora o ser humano em sua identidade para com o bem. Este infindável contexto que proporciona sentido, coerência e permite o intercâmbio intersubjetivo é compreendido por Charles Taylor a partir do termo pano de fundo (Taylor, 2000, p. 83). O pano de fundo envolve mesmo uma compreensão implícita ou pré-compreensão, atraindo a intelegibilidade da experiência para o contexto que a circunscreve. O pano de fundo torna-se um centro produtor de sentido e coerência ao mesmo tempo em que se configura como um centro de sua própria reprodução e revisão. O pano de fundo está situado no espaço social de interação, donde em permanente mutabilidade, envolvendo e contextualizando a ação humana. Destaca Taylor: "Uma das características que distingue uma visão da ação humana como engajada da concepção do agir desprendido é o fato de a primeira reservar um lugar a esse tipo de pano de fundo" (2000, p. 83). O conceito de pano de fundo é esquematizado por Taylor já tomando por elementar a potencialidade de articulação, embora seja esta sempre fragmentada:

"É nesse sentido que desejo usar o termo 'pano de fundo'. Trata-se daquilo que não só não percebo, como não percebo o que se passa neste momento do outro lado da lua, porque ele torna inteligível aquilo que incontestavelmente percebo, como, ao mesmo tempo, não o percebo explícita e focalmente, porque esse status já é ocupado por aquilo que ele está tornando inteligível. Outra maneira de enunciar a primeira condição, a de que não percebo o pano de fundo, é dizer que este constitui aquilo que sou capaz de articular, ou seja, aquilo de que posso tirar a condição de facilitador contextual implícito e não-dito – em outras palavras, aquilo que posso tornar articulado. Nessa atividade de articulação, aproveito minha familiaridade com o pano de fundo." (Taylor, 2000, p. 81)

Neste teor, o pensamento comunitário rejeita a perspectiva do Estado neutro, compreendendo a própria posição liberal de firmamento da neutralidade do Estado como uma tomada de posição sub-reptícia, às ocultas, com a pregação de determinada forma de ser e pertencer. O ser humano conduz-se segundo a prevalência do bem em seu plano de fundo, a partir de que constrói suas avaliações de sua vivência. As interações de avaliação são distribuídas por Taylor em avaliações fortes e avaliações fracas (Araújo, 2004, p. 85-90). A avaliação humana do modo de agir aponta para a própria identidade humana na ação, conforme destaca Paulo Roberto M. Araújo que "a avaliação dos desejos significa a possibilidade de o agente perceber que o que está em jogo é a construção e a manutenção da sua própria identidade humana no ato de agir" (2004, p. 84), não desprendida de bases de significação existentes no próprio ambiente que lhe envolve (Taylor, 2003a, 51-53).

Não há igualdade ou diferença senão igualdade e diferença a partir de uma base de avaliação.⁵ As avaliações fracas correspondem a considerações instrumentais de realização do desejo, são manifestações de opções permeadas pelo utilitarismo e ascendem em um exponencial quantitativo de verificação de ganho. Nas avaliações fracas, *weak evaluations*, a consideração quantitativa de ganho supera e ofusca a consideração de valor da ação. Charles Taylor considera que a cultura individualista, ou a compreensão atomista do ser, dota as associações e comunidades nas quais participa o indivíduo de uma significação puramente instrumental (Taylor, 2005b, p. 51). Os liames que perpassam as relações individuais e projetam a imagem da comunidade perdem o sentido, não tendo significado maior do

⁵ "If men and women are equal, it is not because they are different, but because overriding the difference are some properties, common or complementary, which are of value. They are beings capable of reason, or love, or memory, or dialogical recognition. To come together on a mutual recognition of difference – that is, of the equal value of different identities – requires that we share more than a belief in of value on which the identities concerned check out as equal. There must be some substantive agreement on value, or else the formal principle of equality will be empty and sham." (Taylor, 2003, p. 51-52)

que simplesmente proporcionar ao ser humano, individualmente considerado, meios para atingir seus objetivos. Já a avaliação forte não se sustenta em um juízo de ganhos e perdas. A avaliação forte ostenta uma capacitação qualitativa de compreensão da ação, que adquire proeminência em razão de estar cimentada em uma base de considerações orientadas para o bem, alheias à contingência e ao cálculo utilitarista. As avaliações fortes amparam-se no núcleo de uma orientação moral em relação ao bem, e se postam como diretriz pelo sujeito contextualizado, implicando desta forma o delineamento da própria identidade do ser humano. Para Taylor, agir de forma responsável é agir segundo a avaliação forte, que corresponde à expressão da própria identidade humana, consoante destaca Paulo Roberto M. Araújo:

"A avaliação forte, caracterizada como modo reflexivo dos desejos, no sentido de verificar a relação destes com o valor, procura esclarecer qualitativamente o que vêm a ser os próprios desejos como expressões valorativas da identidade do sujeito humano." (2004, p. 88)

Conforme destaca Paulo Roberto M. de Araújo, a escolha fundada na avaliação forte possui um centro gravitacional próprio, "escolha não é resultado de um impulso, mas da expressão identitária do agente, pois ele qualifica o que adverbialmente é bom para a sua existência plena" (Araújo, 2004, p. 90). Em Taylor a avaliação forte e em decorrência a identidade estão igualmente configuradas a partir de uma concepção de bem. Segundo o autor canadense "temos um sentido de quem somos por meio de nosso sentido da posição que ocupamos em relação ao bem." (Taylor, 1997, p. 142), sendo que nossas compreensões de bens estão vinculadas às visões de *self* (Taylor, 1997, p. 142), com uma orientação moral em liame à identidade. Desta forma, a utilização do conceito de bem na obra de Taylor é assim identificada pelo mesmo: "'Bem' é usado aqui num sentido bastante geral, designando qualquer coisa considerada valiosa, digna, admirável, de qualquer tipo ou categoria." (1997, p. 127).

"O bem é o termo que congrega todas as relações conceituais que estão no bojo das preocupações teóricas de Taylor vinculadas ao problema da ação moral. Articulando significativamente as suas ações, o agente humano procura, segundo Taylor, realizar o que lhe é mais digno. Taylor entende a ação moral como sendo o desejo articulado lingüisticamente do agente em busca da realização do bem (good), como dimensão existencial que dá dignidade à sua identidade humana." (Araújo, 2004, p. 133)

A crítica de Taylor em relação à inspiração universalizante em prejuízo aos postulados de realização pessoal é que haveria um comprometimento da própria identidade do ser humano, que, como já destacado, é auferida a partir de uma relação deste para com o bem em prognósticos de avaliação forte, sendo o pensamento universalizante uma redução da incomensurabilidade dos bens, da diversidade de bens existente, inobstante o autor canadense destaque que os bens estão em constante articulação. Taylor não engessa a relação do sujeito para com o bem, firmando-se contra um estancamento inaceitável face o caráter de contínua articulação que é condição inerente de aproximação do próprio bem: "a noção central aqui é que a articulação pode nos aproximar mais do bem como fonte moral, pode conferir-lhe poder" (Taylor, 1997, p. 126). A articulação do ser em relação ao bem propicia a atribuição de substância e significado à vida (Taylor, 1997, p. 133), ao que o *self* vive um contínuo processo de articulação significativa:

"Estando aberto para realizar as articulações que venham a contribuir com as respostas às suas aspirações e desejos de realização, o agente humano está sempre envolvido no processo de autoconhecimento da sua identidade." (Araújo, 2004, p. 132)

A assunção dos postulados do pensamento liberal na estruturação do Estado corresponde exatamente a uma tomada de posição subjacente, apregoando determinada forma de viver e restringindo vínculos dos indivíduos para com suas comunidades locais, em prol de uma unidade almejada pela própria projeção de Estado nacional. A neutralidade do Estado, alicerçada em um tratamento em igualdade de todos, escorou em realidade o desfazimento de vínculos comunitários originários de comunidades locais e atamento destas aos desígnios do Estado nacional. A neutralidade revela-se como mito, na perspectiva comunitária, pois o próprio Estado de matriz liberal foi coeso na determinação do modo de viver do substrato humano submetido às incursões de seu poder político coercitivo. A neutralidade dos argumentos liberais foi assim sustentação do Estado nacional na unificação e homogeneização da população, eliminando particularidades e diferenças, intervindo nas comunidades locais com a implantação de simbologias inerentes ao poder político que se instalava. Destaca Marco Antônio Barbosa:

"Através da Revolução de 1789, triunfou o espírito centralista dos Jacobinos sobre as tendências federalistas dos Girondinos. As províncias, como unidades territoriais, apoiavam-se cada qual sobre suas antigas homogeneidades culturais que foram substituídas por uma divisão abstrata em departamentos eficazes para acabar com todas referências aos particularismos locais, facilitando a penetração da autoridade estatal. A III^a República completa esse processo transformando os habitantes em cidadãos graças à instituição da escola laica, gratuita e obrigatória e do serviço militar obrigatório, sucumbindo, assim, o que subsistia da autonomia provincial e rural." (Barbosa, 2001, p. 96-97)

A pregação de neutralidade é instrumental de homogeneização, esquivando do tratamento da diversidade cultural a fim de manter-se uma unidade do todo popular individualmente considerado, tendo sido francamente adotado pelos liberais no processo de formação do Estado, como assegura Guy Hermet:

"Et il importe tout autant d'observer que si les agents propagateurs initiaux de ces cultures furent, selon les cas et les périodes, aussi bien des libéraux permissifs que des républicains directifs ou autoritaires, leurs programmes d'éducation tout comme leurs pédagogies et finalement les résultats de leur action ne furent guère différents." (Hermet, 2004, p.109)

O argumento de neutralidade exaltado no pensamento liberal é visualizado pelo pensamento comunitário como subterfúgio para violações da diversidade, para a negativa de resguardo a culturas e modos de vida particulares, absorvidos por uma pretensão hegemônica que se apresenta como neutra. Não há assim neutralidade possível, pois toda argumentação situa-se em um pano de fundo de sentidos compartilhados, e justamente a aparente neutralidade liberal foi instrumento de negação da diversidade de identidades e manipulação das perspectivas de reconhecimento. A instrumentalização da neutralidade liberal pelo Estado nacional foi ferramenta na quebra das relações de reconhecimento e identidade presentes em comunidades objeto de absorção. Percebe-se que a consolidação das bases do Estado nacional forjou-se em anteparos liberais de desestabilização de identidades locais, a fim de reorganizar o espaço físico e o substrato popular em conformidade com a nova base de exercício do poder político que se ornamentava como soberana a qualquer outra. Neste sentido destaca Ripalda Crespo:

"Hacia 1848 el Estado-Nación se está constituyendo como arquitecto del mercado interior contra localismos y multinaciones (Austria-Hungría, el Imperio Otomano, Iberoamérica, la tensión federal en Estados Unidos), lo que conlleva la homogeneización racionalista de espacios políticos y sociales en nombre de la nación. Su justificación es obvia: la aplicación a los pueblos de la libertad, igualdad

y fraternidad que proclamó para los individuos la Revolución francesa." (Crespo, 1999, p. 95)

A perspectiva comunitária, prendendo-se à identidade como produto das comunidades histórico-culturais, toma o reconhecimento pela diversidade de culturas e bens, pela variedade de regências na realização do ser humano, ao que compreendem o pluralismo como a presença de múltiplas identidades sociais, dotadas de especificidade cultural e talhadas ao longo do processo histórico vivenciado, consoante destaca Cittadino (2004, p. 85-90). A multiplicidade como base comunitária encontra suas raízes articuladas em Herder, não obstante o termo comunitarismo seja cunhado a partir de 1980, como reação ao liberalismo precursorado por Rawls.⁶ Conforme sustentaremos a frente, Herder é o filósofo que inicia as bases articuladas (antes dispersas, embora sob inspirações aristotélicas comuns) para estabelecimento do reconhecimento e identidade não sujeitas ao padrão estatal, lançando trilha paralela ao reconhecimento ético-estatal de Hegel, assim como não se atém a padrões herméticos de relações culturais, distanciando-se aqui do fechamento particularista de comunidades. A tomada do comunitarismo a partir de Herder possibilitará, adiantemo-nos, matriz compreensiva do constitucionalismo indisposta aos postulados redutores da diversidade que acompanharam a formação e a compreensão de constituição inaugurada pelo pensamento liberal sob a diretriz da consolidação unitária do Estado. O reconhecimento sob a perspectiva comunitária ganha em teor concretizante, com a referência ao ser em sua identidade na coletividade histórico-cultural, trazendo em questão a multiplicidade de culturas e bens regentes de compreensões de boa vida diversas, demandando o entendimento da diversidade sob postulados de tolerância, como destaca Walzer (2003). Entretanto, como salienta Cittadino (2004, p. 87), o comunitarismo encontra-se enlaçado com a questão do particularismo, ou seja, com a apreciação de comunidades ou coletividades como agrupamentos herméticos entre si e peculiares em sua configuração, exigindo-se a partir daí a resignação relativista de inviável imposição de um padrão moral de correção face modos de vida diversos. Neste sentido,

⁶ "O termo 'comunitarismo' tornou-se aceito durante a década de 1980 pelos autores que criticaram Rawls dessa forma" (Joas, 2001, p. 97), esclarece Hans Joas ao se referir às críticas lançadas à tese liberal de Rawls quanto ao indivíduo que se apresenta ao debate independente de valores e objetivos.

"a concepção de pluralismo na visão comunitária de Walzer – o reconhecimento da diversidade de mundos plurais conformadores das identidades sociais – está vinculada a uma metodologia particularista incompatível com a idéia de imparcialidade, necessária para a definição de um ponto de vista moral compartilhado por todos." (Cittadino, 2004, p. 89-90)

A incompatibilidade com a idéia de imparcialidade resulta no comunitarismo encabeçado por Walzer a compreensão da justiça como um conceito afeto a determinada comunidade, relacionado à relação humana com os bens agrilhoados a dado agrupamento humano. Assim, o ideário de justiça não é prévio à comunidade ou abstraído dos contextos vivenciados pela mesma, pelo contrário, a justiça está relacionada com determinados significados sociais (Walzer, 2003, p. 429). Não se pode estabelecer a substância de postulados de justiça, pois tem-se que "determinada sociedade é justa se sua vida substantiva é vivida de determinada maneira – isto é, de maneira fiel às interpretações em comum dos membros" (Walzer, 2003, p. 420). Sob a ótica comunitária, a concepção de justiça está vinculada ao "estabelecimento de um consenso ético, fundado em valores compartilhados" (Cittadino, 2004, p. 6). A diversidade de culturas e a animosidade para com pretensões de imparcialidade provocam atritos entre as pretensões de correção situadas em programas morais, apregoados pelos liberais como universalizáveis, em face de conteúdos de bem viver virtuosos para com a auto-realização humana, tutelados por comunitários. O entrelaço está refletido no alinhamento dos postulados liberais para com a concepção de identidade do sujeito do Iluminismo e no alinhamento dos postulados comunitários com a concepção do sujeito sociológico ou social.

Não obstante, a concepção identitária do sujeito pós-moderno exige o transpasse da aparente conflituosidade entre moral e bem, não sendo dissonantes mas antes interligados, situando a dimensão comunitária em bases democráticas e não em feixes paralelos de manifestação das coletividades culturais, evitando assim direcionar as matizes comunitárias para o relativismo ortodoxo ou ao particularismo hermético em relação ao outro. O redimensionar o sujeito situado em uma concepção de identidade do sujeito pós-moderno, na qual não se pode pensar em purismos ou imiscibilidade sócio-cultural, reflete em uma tomada não redutora do comunitarismo, ou mesmo expansiva dos alicerces em que o mesmo se desenhou. O comunitarismo atrelado ao modelo de identidade social exposto por Hall pode recair no particularismo ou inflexibilidade nas interações indivíduo-comunidade e

mesmo comunidades entre si. A tomada das contribuições comunitárias a partir da identidade pós-moderna do sujeito, em sua contemporânea expressão do reconhecimento, viabiliza a não redução dos esques argumentativos comunitários, questão já posta em preocupação por Hans Joas:

"Comunitarismo não deveria ser mal compreendido como uma tentativa nostálgica de reconstruir uma noção primordial e abrangente de consenso moral ou como um retorno às comunidades tradicionais. É, pelo contrário, uma tentativa de reformular o ideal democrático em uma sociedade moderna, altamente diferenciada, mas não necessariamente fragmentada. Tal empreitada não está conectada a um mito de declínio moral." (2001, p. 109)

A abordagem do comunitarismo e da pretensão de resgate dos alicerces do mesmo sob a égide da concepção de identidade do sujeito pós-moderno será pretendida pela interligação da temática aos referenciais argumentativos sustentados por Taylor, Honneth e Benhabib, almejando-se a partir daí a elaboração de uma ponte apta a despertar o reconhecimento como núcleo temático constitucional, afastando o constitucionalismo de seus esques polarizados tão somente entre Estado e indivíduo, em prol da tomada do substrato humano como pilar jurídico-social.

2.2 Formação endógena e formação exógena do reconhecimento

Considerando a relação entre o ser e o outro, no plexo de interações intersubjetivas que conformam a identidade a partir do reconhecimento, há que se delinear o contexto em que se passa a formação da identidade e as relações de reconhecimento, ou seja, de que maneira se procedem as relações intersubjetivas que redundam no reconhecimento, ou ausência de reconhecimento, do ser para com o outro. O reconhecimento abrange tanto a esfera privada quanto as relações passadas no espaço público, mas sempre labora com o contato em dialogicidade da diferença, em que o uno e o múltiplo contrastam-se e se auto-interpretam. Não obstante, as relações intersubjetivas de interação da diferença entre o uno e o múltiplo sofrem e sofreram ao longo da história deturpações e desfigurações que obstruem e obstruíram os canais dialógicos entre o ser e o outro. A luta pelo reconhecimento transita assim em dois patamares diversos: o primeiro na busca de romper com as

obstruções que impedem um interagir dialógico entre o uno e o múltiplo, promovendo uma conflituosidade reflexiva entre as diversidades, e portanto lançando possibilidade para o segundo patamar da luta pelo reconhecimento, que consiste justamente na auto-interpretação de si e do outro, em auto-confiança, auto-respeito e auto-estima, consoante se verá em Honneth (2003a).

Quando a intersubjetividade vê-se obstruída, sendo introjetados a partir de fontes externas à interação dialógica entre o ser e o outro valores, significados ou compreensões, acarreta-se uma perda da auto-reflexividade entre o uno e o múltiplo, a diversidade perde-se na compreensão discursiva substancial entre os participantes da interação para ver-se ameaçada por compreensões artificiais criadas em direção a uma identidade não forjada a partir dos agentes em interatividade, mas sim por uma fonte externa aos mesmos. Confrontam-se neste instante a formação endógena e a formação exógena do reconhecimento, sendo a última deturpação da primeira, caracterizada por uma colonização artificial das compreensões do ser para consigo mesmo e deste para com o outro. A formação endógena do reconhecimento é a intersubjetividade do uno e do múltiplo em auto-interpretação mútua, calcada na dinâmica vivenciada pelo *demos*, em sua interação auto-conformativa, a partir de sua expressão cultural mais genuína. A identidade fundada em bases endógenas é conformada pela interação em dialogicidade do *demos*, do próprio povo, em sua determinação indeterminada, em sua perene expressão enquanto comunidade não-hermética. A formação endógena do reconhecimento e da identidade está presente na base da teoria herderiana, em que a conformação do *demos* se revela por sua expressividade no mundo, em sua forma de manifestar-se por meio da cultura, da linguagem, da expressão popular.

A formação exógena da identidade choca-se com a expressividade do *demos*, pois aqui tanto identidade quanto reconhecimento são artificialmente postos em uma comunidade imaginada e concretizada não por padrões intrínsecos de intersubjetividade, mas sim por introjeções maquinadas e lançadas sobre o ser, conformando-lhe compreensões e sentidos pretendidos por uma fonte estranha à genuína matriz em que se passam as relações comunitárias, por uma fonte hegemônica, seja política,⁷ seja econômica, seja mesmo de origem religiosa ou cultural. A

⁷ Considerando nosso intento de vincular a perspectiva liberal ao Estado nacional e posteriormente a uma necessária tematização da expressão do *demos* na constituição e no Estado, nos concentramos na colonização político-estatal do reconhecimento.

formação exógena da identidade labora com mecanismos de bloqueio das relações intersubjetivas comunitárias do *demos*, estagnando-as em uma limitação interativa de ordem espacial ou temporal, ou sujeitando-as a conformações hegemônicas deturpadoras de uma auto-interpretação autêntica, liberta de imposições expressas ou veladas que ameacem a própria expressividade da comunidade. Enquanto o reconhecimento e a identidade fundadas em fontes endógenas à intersubjetividade afeiçoam-se ao debate público, as fontes exógenas se sustentam em imposições programadas de identidade, em uma homogeneidade imposta pelo poder político (ou mesmo por outra órbita de imposição, tal como a econômica ou cultural hegemônica).

O processo de formação do Estado nacional caracteriza-se como marcantemente exógeno na formação de identidades, provocando artificiais construções identitárias alheias, ou forçosamente alheias à intersubjetividade comunitária, e assim dando azo a violências e repressões a minorias não reconhecidas, não admitidas, rumo a um intento de homogeneização que não mais traduzia do que o anseio de unidade que recobria uma sujeição do *demos* ao próprio Estado, sendo o substrato popular elemento do ente estatal. Em face da constituição nada haveria, senão Estado e indivíduo, donde as relações comunitárias restam-se sufocadas de modo a criar-se identidades artificiais, identidades nacionais formadas em uma pretensa homogeneidade que em verdade não é mais do que produto da criação de uma fonte externa de identidade. Não obstante, a lesividade ao reconhecimento, por meio de uma invasão exógena das interações dialógicas passadas entre o uno e o múltiplo, não significa um fencimento irreversível da produção endógena do reconhecimento, pois o afastamento das conformações artificiais exógenas proporciona uma nova tematização do ser para com o outro, abrindo vezes a novas configurações interpretativas da diversidade, e por conseguinte proporcionando uma reorientação das bases da intersubjetividade e da própria dimensão comunitária. Justamente esta tematização está no cerne de um modelo constitucional fundado no reconhecimento, pois este tematiza a intersubjetividade das bases comunitárias em dialogicidade, consubstanciando a constituição em núcleo de reconhecimento.

Em que medida o Estado nacional foi projeção de identidades artificiais, oriundas de um processo exógeno da dinâmica identidade e reconhecimento? Que ligações estabelecem-se entre o processo de formação do Estado nacional, a pers-

pectiva liberal e o constitucionalismo tradicional? Quais as bases herderianas para compreensão do reconhecimento propiciador da formação endógena da identidade, focada no *demos*?

2.2.1

Estado nacional e construção de comunidades imaginadas

O processo de formação do Estado nacional permeia-se de uma contínua maquinação do reconhecimento e conformação de identidades, transformando um corpo social heterogêneo e diversificado em um corpo de nacionais, lançando instituições e projeções de homogeneização em prol de uma unidade do substrato popular que coincida com o próprio Estado. Como destaca Wayne Norman (2004, p. 126), o processo que envolveu a solidificação do Estado nacional foi enlaçado à construção de uma identidade nacional, que desatrelasse as comunidades de seus laços locais, a fim de vincular indivíduos e as próprias comunidades à imagem de algo superior, de uma instituição que a todos agregasse em uma unidade inquebrantável. Segundo Tilly (1996), por volta de 990 d.c. não existia em nenhum lugar da Europa algo que se assemelhasse a uma nação centralizada com exercício direto da dominação, havendo abrupta quantidade de Estados, cerca de duzentos, sendo as fronteiras fluídas, em razão das constantes guerras na região. Consoante destacamos em trabalho outro (Gomes, 2006, p. 67-93), apoiados em Charles Tilly (1996), o processo de formação do Estado nacional foi caracterizado por uma luta de estruturas organizacionais distintas, como os impérios e as cidades-estado, logrando o Estado nacional sua prevalência pela contínua concentração e centralização dos meios coercitivos, envolvendo aqui uma centralização crescente da estrutura administrativa e unificação da base em que se exercia como poder soberano.

O Estado nacional deparava-se com uma população heterogênea, embora presentes algumas marcas de características comuns legadas em reminiscência da dominação do Império Romano. Diversidade de línguas, costumes, religião, dentre outras se revelavam como entraves à plena centralização do governo. Em meio a uma diversidade profunda entre os então membros da população presentes no território dominado pelo Estado nacional, fazia-se por necessário adotar padrões

de homogeneização, a partir do que se poderia afirmar uma unidade nacional, envolvendo a população e o Estado em um todo comum, em que o exército não fosse minado por uma fragmentação interna, em que o governo central encontrasse eco de suas determinações em toda a extensão do território dominado logrando maior efetividade administrativa. O processo de homogeneização, de formação de unidade, foi assim um processo forçado pela própria coercitividade do Estado, impellido principalmente pela passagem do governo indireto para o direto, essencialmente a partir do século XVII, afastando-se os intermediários (até então dotados de sensível autonomia derivada do sistema feudal) do exercício da coercitividade. A homogeneização não ocorreu por simpatia entre as pessoas que estavam submetidas ao poder estatal, mas sim por uma imposição coercitiva de padronização. A unidade do povo garantiria solidez ao Estado, criando uma identidade antes não reconhecida, uma identidade construída. O processo de geração de unidade foi refreado por vezes pela resistência de comunidades locais, atreladas a tradições e a uma cultura específica, sendo constantemente a resistência combatida pela violência, pela negação da diversidade em prol da unidade do Estado nacional.⁸

"Na medida em que a população do estado era segmentada e heterogênea, a probabilidade de uma rebelião em grande escala diminuiu, mas aumentou a dificuldade de impor medidas administrativas uniformes. Numa população homogênea e ligada, uma inovação administrativa criada e testada numa região tinha uma chance razoável de funcionar em outra, e os funcionários podiam facilmente transferir o seu conhecimento de uma localidade para a outra. No período de mudança do tributo para o imposto, do governo indireto para o direto, da subordinação para a assimilação, os estados geralmente se esforçaram por homogeneizar as suas populações e eliminar a sua segmentação mediante a imposição de línguas, religiões, moedas e sistemas legais comuns, bem como por intermédio da construção de sistemas ligados de comércio, transporte e comunicações. No entanto, quando ameaçaram as próprias identidades nas quais as populações subordinadas baseavam as suas relações sociais diárias, esses esforços de padronização provocaram uma resistência em massa." (Tilly, 1996, p. 162-163)

A própria guerra foi fator de geração de unidade, fator de homogeneização da população do Estado nacional. A criação e fomento da perspectiva do Estado enquanto defensor da população ante o inimigo exterior que lhe ameaçava, a conclamação de pessoas junto à população para formação do exército estatal na defe-

⁸ Em Estados como a França e a Espanha, periodicamente, o processo de homogeneização constringia minorias, como minorias religiosas, à conversão à unidade estatal ou então emigrar do próprio Estado, já que não faziam parte da conclamada unidade.

sa do Estado nacional e do seu povo, impulsionou uma relação de adversidade entre os Estados nacionais em litígio, ao que a guerra superou a titularidade do Estado, sendo alardeada enquanto um litígio de povos. O Estado nacional não adquire a sua identidade somente em si, mas a identidade é configurada perante o outro, em confronto com o outro, em um lastro de rivalidade acentuado pela própria guerra. A guerra, até então guerra dos assenhoreados com o poder do Estado, torna-se questão afeta a própria população, uma guerra do povo ou entre povos, em que cada um se considerava pertencente ao Estado ameaçado, e por vezes considerando o Estado como pertencente a si: lutar pelo Estado era lutar por si. A população entrelaça-se em uma perspectiva de destino comum, a vitória sobre o adversário é a própria consagração da coletividade. A guerra passa a produzir a sensação de unidade, o sentimento nacional. Interessante passagem explicitada por Huberman:

"Muita gente pensa hoje que as crianças nascem com o instinto do patriotismo nacional. Evidentemente isso não é verdade. O patriotismo nacional vem em grande parte de se ler e ouvir falar constantemente nos grandes feitos dos heróis nacionais. As crianças do século X não encontravam em seus livros didáticos desenhos de navios de seu país afundando os de um país inimigo. Por uma razão muito simples: não havia países tais como os conhecemos hoje." (1984, p. 70)

Os heróis do Estado nacional na defesa do modo de vida, das tradições, da cultura de seu povo. A propagação de uma unidade a ser defendida, já defendida no passado de guerras, a desenhar o potencial de vitória nas guerras que se seguem, encadeia a formação das denominadas nações históricas, na terminologia de Stéphane Pierré-Caps (1995), constituindo o denominado Mito da Grande Nação. Mito que repercute no próprio povo, em uma elevação de consciência quanto às glórias de seus antepassados dos quais seriam herdeiros. Na formação da homogeneidade, a construção do Estado nacional perpassa por oficialização de instituições e símbolos, que introjetam uma identidade não derivada das próprias interações do *demos*, mas sim da imposição de determinada forma de existência. A quebra dos elos entre comunidades internas ao Estado a fim de que os indivíduos estivessem comprometidos com uma identidade nacional apregoada pelo Estado nacional é acompanhada de uma fomentada indisposição dos indivíduos entre si a partir de sua origem estatal:

"Neste aspecto, a vida homogeneizou-se dentro dos estados e heterogeneizou-se entre os estados. Os símbolos nacionais se cristalizaram, as línguas nacionais se padronizaram, os mercados nacionais de trabalho se organizaram. A própria guerra tornou-se uma experiência homogeneizadora, à medida que os soldados e marinheiros representavam toda a nação e a população civil sofria privações comuns e assumia responsabilidades comuns. Entre outras conseqüências, as características demográficas passaram a assemelhar-se dentro do mesmo estado e a diferenciar cada vez mais entre os estados (Watkins 1989)." (Tilly, 1996, p. 181)

O processo de formação do Estado passa por verdadeiro confisco da cultura local pelo poder-central em conformação, o qual imprime órbitas de reconhecimento em incultação. Houve a necessidade de imprimir-se o sentimento de pertencimento à população situada na expressão geográfica em que se exercia o poder do Estado-nacional em formação. A conformação do sujeito para com o ambiente em que estava inserido, a visão do indivíduo para com o grupo em que se situava, precisava ser modificada. Não correspondia ao intento de unidade o indivíduo ver-se como pertencente à limitada localidade em que vivia; implantar no mesmo um sentimento de pertinência para com o Estado-nação exigia a limpeza de liames paralelos. A incultação do sentimento de pertinência passava pela reeducação e assimilação de postulados de exaltação do indivíduo para com o próprio Estado, ao que aquele somente neste se realizaria. Inicia-se um trabalho de criação de consciências nacionais. Mas a base a construir desenhava-se como complexa, necessitando forjar-se no grosso da população de massa uma tomada de consciência política. A situação de vida das pessoas, limitada em determinada esfera de espaço, contrastava com a necessidade do Estado de imanentizar uma perspectiva de ampla homogeneidade e unidade cujas dimensões ultrapassavam a esfera de vida do indivíduo. Apoiado em uma ideologia de universalidade da igualdade humana, as diversidades deveriam sucumbir face a igualdade pela razão. Um paradoxo se constrói: a unidade era exaltada enquanto fruto da soberania popular, mas a população era concomitantemente submetida a um crescente aparelho estatal de poder concentrado e que se arvorava enquanto centro monopolizador da força. A interiorização da consciência nacional e o arrefecimento do paradoxo da diversidade face igualdade estão atrelados à incultação de símbolos e entendimentos de existência e visão de coletividade, fomentados por uma política estatal que projetava símbolos e identidades através de instituições oficiais como o exército, a bandeira e o hino nacionais, as festas oficiais, e outros atos, como destaca Norman

(2004, p. 126-127). A estrutura educacional⁹ voltava-se para a criação de vínculos para com o Estado, vínculos que deveriam ser mais fortes do que os vivenciados pelo indivíduo para com sua vila ou espaço habitado, inclusive com a difusão de uma língua¹⁰ comum ao Estado, como afirma Guy Hermet:

"D'où l'entreprise d'éducation civique qui a consisté à sublimer leur loyauté obligatoire vis-à-vis de l'État reconfiguré, de telle sorte qu'elle devienne plus forte que leurs attaches ancestrales à un village, une condition sociale, des coutumes ou des langues locales, et qu'elle l'emporte surtout sur la chaleur collective mêlée de crainte surnaturelle que leur offrait une religion dont l'ascendant terrestre concurrençait encore à ce moment celui d'une autorité politique dont les visées venaient à être d'autant plus hégémoniques qu'elle prétendait incarner le peuple." (2004, p. 106)

A consolidação do Estado nacional procede-se com uma exógena criação de identidades entre a comunidade então designada como nacional, mas que na verdade era estatal. O Estado nacional, abraçando a ideologia iluminista da igualdade de todos e a perspectiva constitucional que apenas visualizava o indivíduo, distanciado de sua comunidade de origem, e o próprio Estado, despendia esforços na assimilação de grupos ou comunidades humanas cujos valores e características não se coadunassem com a identidade nacional apregoada pelo Estado. A formação do Estado nacional é um processo de negativa de reconhecimento enlaçado a políticas públicas oficiais de criação de comunidades imaginadas, armadas sob um pilar externo de identidade, uma identidade não fruto da intersubjetividade humana, mas sim da introjeção de um programa orientado para limitar o substrato hu-

⁹ "Plus subtile parce que plus ambitieuse que la formation religieuse, elle ne se propose que de manière détournée de graver des maximes ou des réflexes moraux précis dans le cerveau des enfants issus de milieux populaires jusqu'alors peu scolarisés. Ce à quoi elle vise bien davantage consiste à leur imposer un cadre mental complet et inédit pour eux. Cadre qui se trouve orienté d'une part vers l'acquisition d'un bagage de connaissances rendu homogène pour tous afin de favoriser l'intercommunication au plan du pays dans son ensemble, et qui se propose d'autre part de garantir la relation de loyauté et de confiance que les futurs citoyens doivent entretenir avec l'État." (Hermet, 2004, p. 115)

¹⁰ Neste período, desenvolve-se a imposição mental da reformulação do regime, com inculcação de uma homogeneidade criada e lapidada pelo poder político. Afirma Hermet (2004, p. 115-116) que em 1788, de 25 milhões de habitantes franceses (ou melhor, que habitavam o que hoje é a França) contava-se cerca de 8 milhões falando francês. Destaca inclusive que o afastamento da homogeneidade lingüístico-educacional atingia pessoas de elevado padrão social, expressando que em 1726 a academia de Marseille deixou de realizar sessões públicas por falta de ouvintes acostumados à língua do Estado. Neste sentido é que Guichonnet (Hermet, 2004, p. 116) refere-se a que a Revolução deve falar o francês. Em 1791 Rolland prescreve-se aos padres a utilização do francês. Em 1793 o francês torna-se a única língua obrigatória no ensino primário. Em 1794 todas as expressões oficiais públicas devem ser redigidas em francês.

mano, o povo, o *demos*, a simples elemento do Estado. Neste sentido, destaca Francisco Letamendía Belzunde que

"La construcción por el Estado-Nación de la Sociedad y la Comunidad nacionales generan asimismo, como he sugerido anteriormente, procesos lesivos para sujetos y grupos específicos, étnicos, lingüísticos o religiosos, que cuando no son consentidos por ellos se transforman en violencia política." (1999, p. 219)

As lesões de homogeneização são dirigidas tanto em face do indivíduo considerado em si quanto da coletividade periférica, com atentados ao conjunto simbólico delimitador da identidade do grupo, que, por vezes, a fim de assumirem resistência ao próprio padrão de assimilação estatal, desenham sua resistência sob o espelho do Estado, ao que o reconhecimento almejado pelos violados os direciona a antever a possibilidade de lograr-se tal pela transfiguração da comunidade em um Estado. O reconhecimento é convertido em sua pretensão em direção a esfera da conversão em Estado, como se apresenta na construção de Belzunde.¹¹ O Estado nacional projeta comunidades imaginadas, construindo as mesmas por meio de mecanismos exógenos de reconhecimento, alheios à intersubjetividade dialógica, fundados em instituições de introjeção identitária, manipulações de imagens do outro, e conformação do *demos* a partir do Estado, e não deste como expressão daquele. Deflui assim que o processo de agressão a identidades específicas em prol da construção da identidade nacional almejada pelo Estado-nação, cujo processo de formação implicou na absorção voluntária ou coercitiva daquelas identidades por esta (Barbosa, 2001, p. 58), afeta a dinâmica identidade-reconhecimento, donde a correspondência da identidade ao almejado processo de homogeneização do Estado-nação provocou uma anulação da coletividade enquanto dotada de identidade. Houve, desta forma, na estruturação do Estado-nação, uma cristalização entre indivíduo e Estado como "os destinatários por ex-

¹¹ "Pero esta doble construcción discrimina desde sus inicios a grupos étnicos, lingüísticos o religiosos particulares, diferentes del grupo dominante en el centro, los cuales ven impedido su acceso en igualdad de condiciones a los bienes culturales, políticos y, en ocasiones, económicos, que distribuye el Estado. Estos grupos pueden permanecer pasivos. O bien reaccionar, en defensa al principio de su lengua, religión y cultura; más tarde, reclamando algún tipo de institucionalización política del territorio habitado. En el curso del proceso subsiguiente, los movimientos etno-nacionales, a través de la mimesis antagónica del centro, contra-imitan la doble labor del Estado-Nación al que oponen: la de la construcción de una Sociedad nacional propia – coherencia de su espacio económico, instituciones que salvaguarden su capital lingüístico-cultural y que le den acceso a algún tipo de control político territorial -; y la de la creación de una Comunidad nacional mediante la elaboración de una identidad colectiva propia. Ello convierte a estos nacionalismos periféricos en nacionalismos-espejo." (Belzunde, 1999, p. 216-217)

celência de direitos com o conseqüente desrespeito e exclusão das identidades coletivas específicas, anteriores ao Estado-nação" (Barbosa, 2001, p. 59). É neste sentido que Benedict Anderson, tratando da origem da consciência nacional, firma a formação de um padrão de homogeneidade como alavanca de um sentimento identitário:

"The lexicographic revolution in Europe, however, created, and gradually spread, the conviction that languages (in Europe at least) were, so to speak, the personal property of quite specific groups, imagined as communities, were entitled to their autonomous place in a fraternity of equals." (2006, p. 84)

O modelo de absorção do reconhecimento pelo Estado, da oficialização dos processos de intersubjetividade identitária, afetos à formação endógena da identidade, espalha-se para além da então matriz europeia, difundindo-se pelo mundo, juntamente com os processos de colonização¹² e expansão do padrão cultural e dos modelos de ser existentes na conjuntura europeia. Pode-se crer aqui em uma exportação do modelo estatizado de reconhecimento e expressão identitária, em que o padrão exógeno da identidade adornava-se em introjeção à coletividade. O modelo de oficialização da base identitária na imagem estatal apregoada para a coletividade, vista de maneira atômica de modo a fragilizar os laços internos a comunidades abrangidas pela dimensão territorial do poder político estatal, está atrelado de maneira indissolúvel à perspectiva liberal e ao constitucionalismo moderno. É neste sentido que Michel Seymour vincula o liberalismo ao Estado nacional, pois para analisar a manifestação coletiva da diversidade

"il faut tout d'abord prendre acte de l'existence d'un rapport historique très profond entre libéralisme et le modèle traditionnel de l'État-nation ethniquement ou culturellement homogène" (2002, p. 132)

Para tanto, o autor canadense apóia-se em argumentos principais que se seguem, a fim de demonstrar o liame entre o modelo estatal nacional de reconhecimento e o liberalismo (Seymour, 2002, p. 132-134): os liberais negligenciam co-

¹² Destaca Anderson que "in the 'national-building' policies of the new states one sees both a genuine, popular nationalist enthusiasm and systematic, even Machiavellian, instilling of nationalist ideology through the mass media, the educational system, administrative regulations, and so forth. In turn, this blend of popular and official nationalism has been the product of anomalies created by European imperialism: the well-known arbitrariness of frontiers, and

locar em questão o modelo político tradicional de Estado-nação; autores como Stuart Mill vinculam o Estado homogêneo ao exercício pleno da democracia; há uma co-relação entre o crescimento das teses liberais e a solidificação do Estado-nação; há uma dependência de aplicação dos princípios liberais de resguardo da pessoa humana e as formas do Estado-nação, sendo que o próprio Estado-nação criou os fenômenos nacionalistas excludentes; as crises de reconhecimento contemporâneas, relativas a grupos histórico-culturais, estão atreladas à perspectiva dos mesmos de somente visualizarem a externalização de sua diferença através do modelo do Estado nacional. Igualmente Pierré-Caps procede a tal análise, salientando a relação das bases liberais para com o Estado nacional, onde prevaleceria "la conception 'atomiste-centraliste', d'après laquelle les individus sont isolés face à un État centralisé et à son administration" (2004a, p. 375). A partir disto, negar a minoria, negar reconhecimento àqueles que não se mostrassem em sintonia com a homogeneidade estatal, é manter-se em soberania onipotente face o todo, em uma unidade total que evite qualquer fragmentação do poder ou mesmo do território do Estado, sendo que "é nisso que o modelo do Estado-nação se faz conservador das situações adquiridas, recusando-se a por em causa o dogma da integridade territorial, penhor da perenidade da nação estatal" (Pierré-Caps, 1995, p. 159), e a partir daí havendo "resistência ao reconhecimento de uma população dotada de uma consciência de si afirmada face ao grupo nacional dominante no Estado" (Pierré-Caps, 1995, p. 159).

A tensão propagandeada entre o resguardo de direitos e liberdades individuais, juridicamente albergadas principalmente sob o manto da igualdade, e a política da diferença, com a tematização de grupos intra-estatais como titulares de direitos e assim garantidos em sua expressão de diversidade, é na verdade uma consequência, de tomar-se o liberalismo a partir dos postulados do Estado nacional. O reconhecimento para além dos padrões e postulados identitários arraigados nas bases exógenas geminadas no Estado nacional, configura-se assim como caminho para a superação da tensão entre os postulados liberais e a política da diferença. A crise de identidade na pós-modernidade é sintoma desta quebra dos laços de reconhecimento pelo Estado, a intersubjetividade crescente, que inclusive é reflexo do fenômeno entendido por globalização, revela-se em uma manifestação de reco-

bilingual intelligentsias poised precariously over diverse monoglot populations." (2006, p. 113-114)

nhecimento situada na interatividade do *demos*, e não na expressão do Estado, passando sim este a ser expressão do *demos* em seu reconhecimento.

"C'est en effet dans le cadre d'une construction nationale, c'est-à-dire d'un nation-building typique de l'État-nation traditionnel, que la reconnaissance des droits collectifs semble entrer en tension, voire en contradiction, avec le libéralisme. Si l'on prend au sérieux le modèle de la multination, il faut alors s'affranchir de l'individualisme moral." (Seymour, 2002, p. 138)

As projeções da comunidade em intersubjetividade, na promoção endógena do reconhecimento não hermético na expressão da identidade, mas em constante concatenação, conforme presente em Herder, inviabiliza uma tomada individualista de direitos coletivos ou de manifestações culturais, e em nossa sustentação, da própria tematização constitucional apartada do confronto identidade-reconhecimento. A expressão democrática da concatenação da diversidade proporciona uma reconsideração do desenho democrático, não a partir de uma manifestação individual e atômica de vontade, mas sim da expressão do *demos* em intersubjetividade, em compartilhada manifestação de reconhecimento, e na tematização deste reconhecimento na seara jurídica.

"Or, les peuples n'ont pas besoin d'être perçus comme des entités purement objectives pour être irréductibles à une simple collection de volontés individuelles. Les peuples peuvent être des entités irréductibles à des ensembles de citoyens parce que la volonté du peuple ne se laisse pas réduire à la simple somme des volontés individuelles. Car si les membres se définissent eux-mêmes comme appartenant au même peuple, et si cette représentation identitaire est constitutive de l'identité de ce peuple, la volonté populaire peut alors ne pas exister indépendamment de l'interprétation des membres tout en étant distincte d'une simple collection de volontés individuelles." (Seymour, 2002, p. 146)

Evitando os riscos de um relativismo hermético, ou de um particularismo tirânico da maioria sobre a minoria local, em que por vezes incorrem certas tendências comunitárias, a questão que acomete uma compreensão do reconhecimento pelo *demos* e não pelo Estado, considerando tanto a coletividade quanto o indivíduo como sujeitos de direitos e garantias, consoante apregoa Michel Seymour, é "de savoir comment les réclamations collectives conçues comme le résultat d'un processus démocratique interprété selon la règle de la majorité peuvent s'accorder avec le respect des minorités et des individus" (2002, p. 147). A fim de assegurar a contribuição das diversas culturas na luta pelo reconhecimento, é necessário

amparar o princípio da proteção da diversidade cultural, não enquanto ponto final cuja origem está no indivíduo, mas sim tendo em conta que a diversidade cultural é o ponto inicial para a formação final do indivíduo, pois o reconhecimento precede ao conhecimento. Sob o ponto de vista da identidade do sujeito pós-moderno, proteger a diversidade cultural contra influxos homogeneizantes é tutelar o próprio caráter multifacetário do ser contemporâneo, pois fração mínima que seja de sua identidade em movimento foi ou é irradiada pela porção de diferença ou pelo especial modo de bem viver eventualmente posto em ameaça. Resguardar-se a diferença para além do Estado nacional, assumindo este como expressão do *demos* e não o *demos* como elemento seu, é assegurar difusão identitária que afluí no sujeito pós-moderno. Neste sentido destaca Seymour, se referindo à diversidade no quadro multinacional:

"L'individualisme moral est une doctrine qui, tout comme le modèle de l'État-nation, a été historiquement liée au libéralisme, mais c'est une doctrine qui doit être abandonnée si l'on est disposé à reconnaître que le libéralisme est aussi possible dans le cadre de la multination." (2002, p. 151)

Repensar o reconhecimento e a identidade em termos constitucionais recai assim em repensar a própria dimensão do constitucionalismo, surgido em meio à solidificação do Estado nacional, em meio a postulados homogeneizantes e individualistas, tratando a luta pelo reconhecimento como uma questão constitucional.

2.2.2

Herder e a expressão endógena do reconhecimento

A análise do comunitarismo não pode abdicar o enfoque à obra de Johann Gottfried Herder. A obra de Herder está presente nas bases da teoria do reconhecimento, tendo principalmente influenciado autores como I. Berlin, Charles Taylor ou Kymlicka, assim como influenciou Benhabib, a partir do confronto desta aos argumentos daquele. Thiesse destaca que "nombre d'intellectuels du XIXe siècle, parmi ceux qui traitent de la culture populaire, citent, plus ou moins approximativement, et sans le savoir, du Herder" (2001, p. 43). Francisco J. Contreras Peláez (2004, p. 68-69) realça a relação entre Herder e o pensamento comunitário, principalmente as bases lançadas por este na contextualização do ser hu-

mano na cultura que o envolve, no círculo das tradições humanas que definem a compreensão do mundo como algo atrelado ao histórico de vida do ser, partindo o filósofo alemão de bases aristotélicas, com incursões derivadas de raízes leibnizianas. Destaca-se a argumentação de Peláez:

"Pero Herder radicaliza quizás el postulado de la socialidad del hombre hasta un punto inédito, enfatizando la indigencia del individuo en cuanto tal y, correlativamente, su intensa religación respecto al acervo cultural grupal, respecto al Geist des Volkes, y convirtiéndose así en un claro precursor de los actuales filósofos 'comunitaristas': Macintyre, Sandel, Taylor, etc. Ha sido, como indica acertadamente I. Berlin, el primer gran teórico de la 'pertenencia': para él, ser hombre significa básicamente comulgar con significados culturales comunitarios." (2004, p. 69-70)

Pierre Birnbaum (2004, p. 262) destaca que há uma inter-relação entre Herder e a doutrina comunitarista, principalmente em razão de afigurar-se Isaiah Berlin em porta-voz da filosofia de Herder e da repercussão dos ensinamentos daquele em seus discípulos: Charles Taylor e Walzer (Birnbaum, 2004, p. 268). Mas em que medida Herder está ligado à teoria do reconhecimento e implica, como desenvolveremos neste trabalho, uma consideração histórico-cultural do *demos* como o núcleo da formação endógena do reconhecimento?

Johann Gottfried Herder, nascido em 1744, foi aluno de Kant, em Königsberg, tendo mantido inclusive confrontações teóricas, chocando-se os pensamentos sobretudo em relação ao cosmopolismo e à filosofia da história.¹³ Seguindo a órbita aristotélica, Herder vincula a compreensão do ser humano como insitamente um ser posto em sociedade. Entretanto, o que se destaca em Herder é que o ser humano é formado em uma comunidade cultural, como se observa na seguinte passagem, onde destaca o filósofo a família como a esfera primeira de comunidade vivenciada: "en la casa paterna surgió la primera comunidad, unida por vínculos de la sangre, la confianza y el amor" (Herder, 2002, p. 115). O ser humano encontra-se contextualizado em sua formação: "el hombre ha nacido para

¹³ Interessante passagem é narrada por Virginia López-Domínguez, a respeito das Memórias da esposa de Herder, María Carolina: "Una vez concertada la edición, Herder se puso manos a la obra y, a medida que iba terminando manuscritos, enviaba los originales al editor, que vivía en Königsberg, y a su amigo Hamann. Según sospecha de su mujer, es muy probable que Kant conociese la obra antes de que saliera a la luz, ya sea por referencias o porque leyese directamente los manuscritos, y que a la vista de las discrepancias se apresurara a publicar la Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita, aparecida poco antes del libro de Herder, con el fin de refutarlo de antemano. Así, el gesto de Kant fue interpretado como un antídoto o una medida de prevención contra Ideas." (2002, p. 27)

la sociedad, se lo dice la simpatía de sus padres, se lo dicen los años de su larga infancia" (Herder, 2002, p. 117). A contextualização cultural do ser é passada em Herder a partir de um esboço do que viria a ser tomado pelo comunitarismo como a incomensurabilidade de valores ou perspectivas, rechaçando posturas arbitrárias na avaliação das diversidades.

"Así, por ejemplo, no puede pensarse algo superior a una pirámide egipcia o a algunas de las obras de arte griegas y romanas. Son problemas que, en su género, el entendimiento humano ha resuelto puramente y para los cuales no puede darse un discurso poético arbitrario que dude sobre la solución dada o proponga una mejor, pues el concepto puro de lo que debían ser ha sido agotado en la forma más sencilla, rica y bella. Cualquier modificación sería un error que, si fuera repetido y mil veces multiplicado, obligaría siempre a volver a aquella meta que es una cima en su género y un punto único." (Herder, 2002, p. 175)

A valoração e a própria criação estão sujeitas a um contexto histórico-cultural, no qual o significado cultural adquire sentido. Conforme destaca Peláez (2004, p. 68), o "indivíduo" histórico herderiano não são pessoas, mas sim coletividades, pois dentro da coletividade o ser humano adquire seu significado existencial.¹⁴ O sujeito histórico é assim a própria comunidade, entendida como "el grupo humano aglutinado por ciertas señas de identidad culturales" (Peláez, 2004, p. 66). A preocupação de Herder com a originalidade da coletividade como sujeito histórico, dotada de uma cultura própria, está igualmente situada e posta em plena compreensão com o momento que circunstancia a vida do filósofo. Prussiano, Herder depara-se com a proliferação da cultura francesa pela Europa, em patamares de hegemonia, implicando sua absorção como estereótipo de grandeza e nobreza. Neste sentido, Anne-Marie Thiesse descreve uma luta no século XVIII contra a ofensiva cultural francesa, que assumia caráter hegemônico na Europa; a língua francesa afigura-se como representação de excelência cultural, como preciosidade a ser repetida nas cortes, ao que a autora afirma que no século XVIII a língua francesa não era tão somente a língua da elite existente na França, mas a língua falada na maioria das cortes européias (Thiesse, 2001, p. 29). Pautado inicialmente no estudo da cultura inglesa, Herder busca desenvolver ênfases de valorização das culturas locais, dos seus aspectos e símbolos agregadores, peculiares a

¹⁴ Segundo Peláez (2004, p. 65), a idéias herderianas de que cada cultura representa uma perspectiva insubstituível sobre o mundo irá repercutir de forma incandescente no pensamento de Dilthey.

determinada região e inspiradores de uma conformação própria do povo. Destaca Thiesse:

"Herder laisse une oeuvre de très grande ampleur, nourrie d'une culture encyclopédique et animée par une constante préoccupation patriotique: comment faire accéder la nation allemande, politiquement éparpillée, à la conscience d'elle-même et lui donner une haute culture?" (2001, p. 35-36)

Para Herder o desenvolvimento cultural e o alento da liberdade caminham juntos, esforçando-se por destacar aspectos literários, musicais e afetos às tradições de toda ordem como elos inerentes às pessoas em vida na comunidade: a busca da autenticidade da coletividade é repelir a invasão cultural hegemônica em prol da real produção cultural do povo. Igualmente Pierré-Caps realça a intenção de resistência face imposições hegemônicas, presente no pensamento de Herder: "o panfleto de Herder, ao apoiar-se na política de Lutero, não tem outro objetivo que justificar a reação identitária de uma cultura ameaçada pela hegemonia francesa" (Pierré-Caps, 1995, p. 88). A autenticidade encontra uma de suas principais expressões na língua do povo, que deve ser reflexo da vida em comunidade. A resistência à hegemonia cosmopolita é destaque no pensamento de Herder, consoante sintetiza Thiesse:

"Il faut, dit-il, s'opposer à la tendance des écrivains allemands qui produisent de serviles imitations de la culture française. Ce qui fait la valeur d'une culture, ce n'est pas sa plus ou moins grande proximité à un modèle dominant, c'est au contraire son originalité, son authenticité." (2001, p. 36)

A filosofia herderiana volta-se contra a hegemonia de parâmetros universais de valoração ou imputação, lançando ataques contra os postulados da Ilustração, ao que, conforme destaca Peláez (2004, p. 73), Herder desfere ataques contra os europeus do século XVIII, que absolutizam seus próprios valores, a partir dos quais julgam os demais povos. Situado no romantismo alemão, como destaca Alain Finkielkraut (1987, p. 16), Herder exponencia o que Finkielkraut destaca por "transmutation de la culture en ma culture" (1987, p. 16), em que "minha cultura" passa a significar "l'esprit du peuple auquel j'appartiens et qui imprègne à la fois ma pensée la plus haute et les gestes les plus simples de mon existence quotidienne" (Finkielkraut, 1987, p. 16). Para Herder, é um erro descontextualizar as obras humanas, extirpá-las para uma análise distante da fonte de sua produção,

passando a julgá-las por critérios pretensamente superiores, como bem, verdade, ou beleza, falsamente universais e abstraídos de condicionantes internas em sua fixação. Segundo Finkielkraut, Herder contextualiza os próprios critérios de aferição, situa a própria dimensão avaliativa e pretensamente universal:

"Il renvoie le Bien, le Vrai et le Beau à leur origine locale, déloge les catégories éternelles du ciel où elles se prélassaient pour les ramener sur le petit morceau de terre où elles ont pris naissance. Il n'y a pas d'absolu, proclame Herder, il n'y a que des valeurs régionales et des principes advenus." (Finkielkraut, 1987, p. 17)

Em Herder, não se pode comparar o que não é comparável, não se pode tomar a história como uma seqüência linear de ocorrências pelas quais a última seria evolução da anterior. Herder lança em julgamento os valores e proposições cosmopolitas, postando-se como franco-atirador em face de idéias iluministas, segundo Finkielkraut (1987, p. 20). A contextualização histórico-cultural, o influxo da incomensurabilidade da diversidade, a compreensão de plurais identidades nacionais dotadas de específico delineamento cultural, a configuração de valores e perspectivas a partir de um processo histórico vivenciado à margem de cosmopolitismos artificiais, lança a teoria de Herder como nascente do pensamento comunitário, como base da compreensão da autenticidade tomada pela coletividade. A questão que advém é como compreender as bases comunitárias presentes em Herder, em que a identidade é expressão endógena, oriunda da própria intersubjetividade humana, e não teleguiada por núcleos do poder estatal ou mesmo por um elitismo cultural hegemônico, pois a partir de tal ter-se-á o relevo em que correm as águas argumentativas dos comunitários, assim como que tipo de manifestação comunitária se constrói em uma argumentação.

Os princípios comunitários presentes em Herder estão afetados à intersubjetividade da coletividade, a uma formação endógena do reconhecimento à comunidade, não se atendo ao Estado como fonte. Os vínculos da comunidade, oriundos de sua mais espontânea expressão, como as canções populares, são o foco do liame da coletividade visualizados na teoria herderiana, ou seja, tem-se aqui o *demos* em sua expressão vivenciada sem a infiltração estatal, tem-se a cultura popular caracterizando a coletividade em sua identidade. Ao contrário das bases presentes em Hegel, a identidade e o reconhecimento vistos sob a ótica de Herder não são orientados pelo ou ao Estado. Esta característica é destacada por Anne-Marie

Thiesse, quando esta analisa o pensamento herderiano, que se pauta em uma pluralidade de culturas não sujeitas a qualquer postura hierarquizante:

"La lutte contre l'hégémonie d'une culture sclérosante passe donc par la collecte des chants populaires des nations, de toutes les nations: Herder accorde la même valeur aux chants populaires lappons, écossais, scandinaves qu'aux chants allemands." (Thiesse, 2001, p. 39-40)

A literatura popular, as canções geradas no contínuo vivenciar da coletividade, anônimas e ao mesmo tendo identificadoras de lembranças e sentimentos de reconhecimento recíproco, a língua, as expressões de fala, as lendas populares,¹⁵ estão presentes em todos os povos, e igualmente, para Herder, são passíveis da mesma respeitabilidade, não admitindo imposições externas de uma cultura hegemônica. Neste sentido, destaca Thiesse o mesmo valor dado por Herder às canções populares de diversas origens. A postura de Herder volta-se para a tolerância, renegando o despotismo e o imperialismo, e explicitamente se referindo à artificialidade da construção de Estados nacionais a partir da guerra (Thiesse, 2001, p. 41). Não obstante a concepção da diversidade e incomensurabilidade recíproca de culturas presente no pensamento herderiano,¹⁶ Peláez destaca a impossibilidade de caracterizar tal acepção como partidária do relativismo. Peláez (2004, p. 79-80), apoiando-se em Berlin, identifica no relativismo as características da ininteligibilidade de culturas, compreendendo o determinismo, a não-cognição recíproca e a incompreensibilidade ou o caráter não-traduzível entre significados culturais. Para Herder (2002) as culturas não estão aprisionadas em um determinismo, nem mesmo são estanques, os seres humanos, mesmo dotados de diversas identidades, interagem entre si, em uma intersubjetividade que provoca novas conformações e novos desenhos de identidade: ou seja, o reconhecer o outro imprime uma modifi-

¹⁵ A língua, exaltada por Herder como elemento da identidade, fornece elementos de contextualização para o delineamento do pano de fundo da compreensão de expressões na comunidade: "E as idéias instruídas do senhor me fornecem paz. Principalmente a confirmação, que me deu, de que o Tal não existe; pois é não? O Arrenegado, o Cão, o Cramulhão, o Indivíduo, o Galhardo, o Pé-de-Pato, o Sujo, o Homem, o Tisnado, o Coxo, o Temba, o Azarape, o Coisa-Ruim, o Mafar-ro, o Pé-Preto, o Canho, o Duba-Dubá, o Rapaz, o Tristonho, o Não-sei-que-diga, O-que-nunca-se-ri, o Sem-Gracejos...Pois, não existe! E, se não existe, como é que se pode se contratar pacto com ele?" (Rosa, 2001, p. 55)

¹⁶ Deve-se destacar posição de Benhabib para quem "In the discourse of German Romantics such as Johann Gottlieb Herder, Kultur represents the shared values, meanings, linguistic signs, and symbols of a people, itself considered a unified and homogeneous entity (cf. Parens 1994)" (2002, p. 02).

cação igualmente presente naquele que reconhece. Não há estagnação cultural, não há estancamento do *demos*, nem o *demos* é definível, é a parte e o todo, é inumerável, como destaca Rancière (1996) com enfoque na doutrina aristotélica.

O enfoque identitário promovido por Herder não é excludente ou homogeneizante, as raízes comunitárias lançadas por ele visam justamente reconhecer diversidades e identidades a fim de que não haja absorções hegemônicas, mas um interagir. Herder se refere a uma concatenação de culturas (2002, p. 175), ou, na expressão original de sua língua, a "*eine Kette der Kultur*". Considerando que o termo "*Kette*" possui significado de corrente, cadeia, ou concatenação, na tradução de Virginia López-Domínguez, as culturas produzem interferências recíprocas, o que afasta o caráter de ininteligibilidade: a diversidade não pode admitir um sistema de "medição recíproca", mas tal não implica ausência de flexibilidade conectiva entre identidades.

"En una constante diversidad se renuevan las generaciones y, a pesar de todas las letras que le enseñó la tradición, el hijo escribe a su manera. Con gran empeño Aristóteles distinguió su doctrina de la de Platón, y Epicuro la suya de la de Zenón, hasta que la posteridad, más serena, pudo aprovechar imparcialmente ambos extremos. Igual que la máquina de nuestro cuerpo, la obra de los tiempos avanza a través de un antagonismo necesario hacia el bien del género humano conservando su salud." (Herder, 2002, p. 183)

A diversidade é exaltada como benéfica em Herder, pois somente por meio da diversidade, e aqui se entenda diversas identidades coletivas, produz-se uma simetria em conjunto, em que todos os agrupamentos humanos agregariam reciprocamente ao outro, não comprometendo sua autenticidade, mas recontextualizando o outro a partir da intersubjetividade, sem julgamentos por imputações arbitrárias, pois "sería un razonamiento en extremo engañoso si al encontrar en una nación una única perfección se pretendiese concluir acerca de todas las demás" (Herder, 2002, p. 175). Como destaca Charles Taylor (2000, p. 244), Herder articula uma concepção de autenticidade, tratada não em bases individuais, mas sim histórico-culturais a determinada coletividade humana, destacando a relevância da conexão verbal no influir sobre o outro, como assevera Honneth (2003a, p. 129). Raquel Nigro (2005, p. 265) observa que para Herder a tarefa do indivíduo é a articulação de sua própria originalidade, ser fiel à sua cultura.

O traço comunitarista em Herder é expresso, mas com uma presente admisão da interação entre culturas e diversidades, não postas em estancamento. A expressão humana efetiva-se de forma endógena, ou seja, a partir da própria comunidade, é esta expressão em identidade que fundamenta e fomenta a integração da coletividade, integração galgada em valores e plataformas comuns de existência. A percepção de Herder quanto aos fatores de coesão da coletividade humana faz por remeter não a bases universais desprendidas, o ser humano é contextualizado, e igualmente sua integração ao grupo faz-se a partir da própria inserção em uma identidade formada no agrupamento humano e posta em reconhecimento para com o outro, em um pano de fundo valorativo comum, deslegitimando a opressão homogeneizante do Estado ou mesmo de cultura outra, pretensamente hegemônica. A integração produz-se ao redor de uma pauta coletiva comum e peculiar que assume a função de vetor de impulso, proporcionando o engajamento dos indivíduos como seres situados concretamente em uma base histórico-cultural. O engajamento em Herder não pode ser fruto de um purismo racional, em uma arbitrária motivação desprendida e auto-suficiente. A integração pressupõe o firmamento de uma base de significados e referência, base que somente se estabelece pelo contato humano, fonte da concatenação de diversidades, ou seja, a integração pauta-se em uma base identidade-reconhecimento. Destaca Peláez:

"la cultura juega el papel de 'verdadera patria del hombre': sólo en el acervo cultural de su comunidad encontrará el sujeto los significados y referencias que le permitirán forjar una cosmovisión, afirmar su identidad, 'saber a qué atenerse'" (2004, p. 69).

A compreensão comunitária de Herder, que não exclui de forma alguma a interação e posta-se de forma contrária ao estancamento de identidades, irá implicar uma diversa perspectiva constitucional, uma perspectiva constitucional que não se atenha à constituição como fruto da razão, que não limite a constituição a um núcleo de direitos voltados ao indivíduo e à organização do Estado. A autodeterminação interna da identidade e da interação reconhecimento do outro são pilares tomados por Pierré-Caps (1995, p. 87-97) na construção da perspectiva constitucional demótica, na qual o ser humano é compreendido por sua pertinência a uma específica comunidade cultural, não-estaque e não-engessada, mas confluyente em visões de mundo e perspectivas de valoração. A originalidade de determi-

nada coletividade está assente na contraposição feita por Herder do humano situado face o humano abstrato, como destaca Pierré-Caps: "face ao homem abstracto e universalizado do racionalismo francês, ele ia erguer o homem 'situado', particularizado por uma cultura sem igual" (1995, p. 87).

Se as bases de integração da comunidade estão presentes em seu seio, a identidade e o reconhecimento avançam para além do poder político oficial que se articula com a própria massa da comunidade, que se articula entre comunidades diversas, do poder estatal que visa sobrepairar-se como supremo, incitando uma perspectiva constitucional que não se atenha ao Estado e ao indivíduo, mas sim que se permeie como pedra fundamental para a concatenação da diversidade, espeque constitucional que se arvore a partir do *demos*, e não do Estado, que o *demos* passa a tomar como expressão sua.

Considerando a contraposição da formação endógena do reconhecimento em face da formação exógena, esta emblematicamente representada pelo processo de formação do Estado nacional, que concatena comunidades imaginadas, a questão que é emergente é: como comparar o Estado nacional em si, entendido seja como um fato, seja como uma expressão sócio-política com o pensamento de um autor (Herder)? O intento aqui arquitetado não é em verdade comparar-se Estado nacional ao pensamento de Herder, mas sim lançar as bases para comparar duas estruturas organizacionais da expressão sócio-política: o Estado nacional, precisamente em sua apresentação como Estado-nação, face o Estado multinacional ou pós-nacional, cujas características serão tratadas ulteriormente neste trabalho. A crítica de Herder à formação exógena do reconhecimento, emblematicamente corporificada no Estado-nação, lança as sementes para um repensar da estrutura organizacional que possibilite uma coordenação sócio-política apta a concatenar e desenvolver o reconhecimento endógeno. A sustentação herderiana de que o âmago das relações intersubjetivas flui pelo próprio *demos*, em sua composição comunitária, projeta na obra de Karl Renner¹⁷ um novo arquétipo de organização política, em que as bases do Estado não estejam na unidade ou homogeneização, mas sim em uma diversidade concatenada, em uma inclusão coordenada que permita a cada coletividade singular expressar-se em um compartilhado viver-em-conjunto. A partir da abordagem de Renner, Pierré-Caps (1994) concatena e articula pilares

¹⁷ Dedicaremos atenção às construções jurídico-políticas de Karl Renner, a partir de Pierré-Caps (1994, 2001, 2004) no capítulo terceiro.

para um novo dimensionar da organização político-social, que se opõe ao Estado-nação, enlaçada a um modelo constitucional orientado ao *demos*, orientado ao substrato humano em interatividade e dialogicidade reflexiva.¹⁸ Neste teor, as bases comunitárias fundadas em Herder, orientadas ao reconhecimento endógeno, viabilizarão a configuração de um modelo organizacional que se contraponha ao Estado-nação. Tem-se aqui os fundamentos para o entrechoque que se almeja tratar em última e real escala: em que medida faz-se possível um modelo constitucional orientado para o reconhecimento endógeno? Assim, antes de tudo, a concatenação de Herder é subsídio para a articulação a ser desenvolvida por Renner e Pierré-Caps na configuração de um modelo organizacional de Estado, imerso em uma peculiar fundação constitucional, que virá por opor-se ao Estado nacional e o modelo constitucional que lhe envolve.

Vetor outro a ser considerado é que, não obstante a irradiante defesa de Herder da autenticidade em diversidade dos povos, da igual relevância entre culturas e mundos de compreensão e sentido, há um horizonte que faz por vislumbrar-se o que Herder chama de evolução, e não de progresso linear, da existência humana. Mas por que evolução articulada e não progresso linear? A consideração de progresso como uma seqüência linear remete a um terceiro observador alheio ao contexto histórico-cultural em que estão os eventos inseridos, observador que julga o todo vivenciado pela humanidade como simplório estágio preparatório para vindouro benefício humano futuro. Destaca Peláez que "Herder no admite que la razón de ser de las generaciones y culturas pasadas se agote en la preparación de una hipotética bienaventuranza final" (2004, p. 58). Em sua filosofia da história da humanidade, Herder considera que todas as etapas e passagens humanas são valiosas, mas concatenadas rumo a um norte referencial que no autor prussiano permanece nebuloso, desconhecido: existe um propósito que guia o evoluir da humanidade, que guia as passagens da existência humana, provocando a acolhida de determinadas perspectivas e o abandono de outras, "Herder se aferra a la idea de un gran propósito histórico-universal" (Peláez, 2004, p. 55). Considerando as in-

¹⁸ Concentramos nossa atenção quanto ao tema no capítulo terceiro, não obstante, explicita-se desde já a vinculação entre a construção herderiana e a projeção sobre Karl Renner e Pierré-Caps: "On voit donc bien ici ce que Renner doit à la conception allemande de la nation, plus précisément à la notion de Volk (peuple) selon Herder: pour ce dernier, en effet, chaque communauté culturelle, chaque peuple exprime à sa manière un aspect de l'humanité." (Pierré-Caps, 1994, p. 434)

fluências cristãs na filosofia herderiana, o autor lança à percepção divina o sentido da avaliação da evolução humana, ou seja, todas as culturas e povos são irreduzíveis uns aos outros, possuindo igual valor em sua existência, pois a diversidade é fonte da evolução, mas a evolução não pode ser mensurada por padrões de compreensão parciais e reduzidos face o todo, o norte direcional histórico-universal está além da limitação contextualizada do ser humano concreto. Neste sentido afirma Peláez, quanto ao pensamento de Herder: "desgraciadamente, el texto histórico-universal está escrito en la caligrafía invisible de la dinvidad, y los hombres sólo pueden atisbar o intuir pasajes aislados" (2004, p. 55).

A presença do idealismo alemão na perspectiva de Herder assim se revela: ao mesmo tempo em que destaca a diversidade das autenticidades em paridade, lança sob armadura metafísica a proposição de um fim guia, desconhecido ao humano situado em sua dimensão cultural concreta, mas aferível sob prisma transcendental. Sintetiza Francisco J. Contreras Peláez:

"Vemos, pues, que el factor religioso es decisivo en Herder, pues proporciona la clave de la 'democratización' o igualación de las épocas y culturas: ya no hay 'edades de oro' ni edades oscuras, pueblos atrasados; cada avatar, cada recodo del camino es en cierto modo sagrado. Un peculiar sentido místico permite a Herder transfigurar en eternidad cada pequeño pliegue de la Historia." (2004, p. 61)

Sem a reflexão do passado inviável a percepção do presente, ao que Herder salienta a falibilidade da apreciação humana, inclusive precursionando na passagem que se segue a então vindoura apreciação reflexiva do tratamento destinado aos negros em sua época:

"Ya no toleramos sangrientos juegos de gladiadores ni crueles riñas entre animales; el género humano ha pasado por todos estos salvajes ejercicios de juventud y finalmente ha aprendido a reconocer que el placer delirante que con tanto esfuerzo proporcionaban no valía la pena. De la misma manera, ya no necesitamos la opresión que aplastaba a los pobres esclavos de Roma o a los ilotas espartanos, porque nuestra Constitución sabe conseguir más fácilmente mediante seres libres lo que aquellas antiguas lograban con mayor coste y peligro mediante animales humanos. Más aún, ha de venir un tiempo en que recordemos nuestra inhumana trata de negros con tanto pesar como a los antiguos esclavos romanos o a los ilotas espartanos, si no por filantropía, al menos por cálculo. En resumen, tenemos que agradecer a la divinidad, que junto a nuestra falible y débil naturaleza nos dio la razón como un eterno rayo de luz tomado de su sol, cuya esencia consiste en disipar la oscuridad y mostrar la figura de las cosas tal como es." (Herder, 2002, p. 163)

Tem-se assim que as bases comunitárias de integração firmadas na filosofia herderiana pautam-se pela diversidade irreduzível dos povos e culturas, mas não renunciam a uma bússola norteadora da congregação da evolução humana em prol da avaliação de ações e atos, não sob uma plataforma de julgamento em superioridade, mas de reflexão dos alicerces comunitários, embora Herder ainda se mantenha atrelado a bases transcendentais, inspiradas no idealismo alemão, as quais serão postas em crítica por Honneth para a articulação de uma eticidade formal. Não obstante, a articulação desenvolvida por Herder há que adequar-se ao próprio cenário contextualizado de uma sociedade complexa pós-convencional, na qual concepções de bem, valores e a própria cultura hão que ser justificados não em base interna ou em um fim último metafísico, mas sim perante o outro, deixando quaisquer pretensões herméticas de lado; igualmente, há que se visualizar a proposição de Herder em uma contextualização destrancendentalizada das relações humanas, almejando a busca do norte referencial da integração humana e das relações subjacentes a esta integração. Para tanto, há que se buscar o enlaçamento da identidade e da existência histórico-cultural situada do humano em uma plataforma de reconhecimento, tematizado no núcleo normativo em que este se expressa.