

3

Reconhecimento: entre argumentos liberais e comunitários

A abordagem do reconhecimento e da identidade na contemporaneidade envolve a coordenação dos influxos da perspectiva comunitária e da perspectiva liberal na relação do ser com o outro, assim como um contextualizar discursivo constante do significado de uma concepção de identidade, considerando para tanto que a construção de qualquer modelo de compreensão do reconhecimento demanda articulação expressa ou mesmo tácita de argumentos relacionados ao pensamento comunitário e ao pensamento liberal, sendo posto em espelhamento a uma determinada configuração de concepção de identidade. Não obstante, a construção da compreensão do reconhecimento há que levar em conta a configuração fática da própria demanda por reconhecimento, afetada em uma virada temática a partir da qual a tutela de identidades é reclamada por grupos, ou seja, por coletividades nucleadas em um centro gravitacional que proporciona agregação, expressando-se por movimentos sociais relacionados com minorias ou proposições minoritárias resistentes a uma conformação hegemônica. Neste sentido, Amy Guttmann expressa que:

"La exigencia de reconocimiento, fomentada por el ideal de la dignidad humana, apunta al menos en dos direcciones: tanto a la protección de los derechos básicos de los individuos cual seres humanos, como al reconocimiento de las necesidades particulares de los individuos cual miembros de grupos culturales específicos." (2003, p. 20)

O debate sobre a 'política do reconhecimento' foi estruturalmente inaugurado por Taylor, consoante destaca Benhabib (2006a, p.96), concentrando-se o mesmo sobre o fato de que os movimentos sociais atuais centram-se em reivindicações de identidades específicas relacionadas ao reconhecimento, a serem tuteladas no espaço público. Parte o autor canadense de que existe um liame entre reconhecimento e identidade, em uma construção desta fundada naquele, assumindo assim Taylor bases hegelianas em sua elaboração. Grupos sociais partilhando valores não coincidentes com bases hegemônicas ou não reconhecidos pelo outro

generalizado, ou especificamente, pelo Estado, demandam políticas de diferença, contrastantes com padrões homogeneizadores ou que ignorem situações de opressão expressa ou calada. Movimentos sociais neste sentido avolumam-se no final do século XX, seguindo-se a mesma tendência neste século, tal como o movimento feminino, o movimento pela cultura negra, os movimentos relacionados a culturas minoritárias e ameaçadas em sua integridade ou a revigoração do movimento indigenista. Como destaca Seyla Benhabib:

"Obviamente, la cultura siempre ha sido un indicador de la diferencia social. Lo que resulta novedoso es que los grupos que actualmente se constituyen en torno de dichos indicadores identitarios exigen el reconocimiento legal y la distribución de los recursos del Estado y de sus organismos para preservar y proteger sus especificidades culturales. La política identitaria involucra al Estado en guerras culturales." (2006a, p.22)

Segundo Taylor (2003a, p. 43), a temática em torno da necessidade e exigência de reconhecimento está encadeada a reclamos formulados por grupos minoritários ou subalternos de reconformação da realidade, ascendendo o reconhecimento à condição de vital necessidade humana (Taylor, 2003a, p. 45). O reconhecimento reflete incondicional abertura do ser para com o outro, em tratativas que equilibrem a igualdade e a diferença, perpassadas em situações não raras de conflito, que fazem por inserir o reconhecimento em um palco de conflitos e lutas sociais, no sentido apontado por Honneth, em que luta social apresenta-se como

"processo prático no qual experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir, como motivos diretores da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento." (2003a, p. 257)

O tratamento do reconhecimento situa-se desta forma no cerne da intersubjetividade humana contemporânea, perpassando desde relações puramente individuais para alcançar relações do indivíduo para com a comunidade que o envolve, relações entre comunidades diversas mas conviventes, e de todos estes para com o Estado. A expressão do reconhecimento como uma luta social, luta social pelo reconhecimento, desencadeará repercussões políticas e jurídicas, no tratamento da igualdade e da diferença, na relação do ser com o outro, o que afeta sobremaneira a dimensão do constitucionalismo e da constituição. O Direito Constitucional imerso está na luta pelo reconhecimento, em uma reorientação da Constituição a

fim de que esta seja compreendida não como maquinal redação normativa ou puramente como materialização do poder político prevalecente, mas sim como expressão do substrato humano em intersubjetividade, voltada para a garantia e realização do reconhecimento.

Superando a relação inicial de constituição do Estado, e o mito homogeneizador e excludente em sua intolerância de que cada povo deve contar com seu Estado próprio e sua própria constituição, a demanda por uma constituição que tenha em núcleo o reconhecimento do outro, inspira-se na tomada da constituição como produto e expressão democrática da diversidade, donde reconhecimento e democracia caminham em passos inseparáveis, sendo que "no âmbito das sociedades democráticas, já não é possível falar em processo de deliberação pública senão a partir da idéia de reconhecimento igualitário" (Cittadino, 2005, p. 161). Não há democracia sem reconhecimento, pois a participação no processo público de deliberação e expressão através do mesmo faz por imprescindível a tomada do outro sem preconceitos estabelecidos ou estereótipos de inferioridade ou menor consideração em razão de sua condição de diferença.

"Assim, nossa identidade depende de forma crucial das relações dialógicas com os demais e, portanto, do reconhecimento necessário ao ideal de autenticidade que ocorre em dois planos: i) na esfera íntima estamos conscientes (ou deveríamos estar) de como a nossa identidade pode ser bem ou mal formada no curso de nossas relações com os outros significantes (através do reconhecimento que os outros nos outorgam ou não); ii) na esfera social, uma política de reconhecimento igualitário não é apenas um pressuposto para uma democracia sã, mas também a sua ausência pode constituir-se numa forma de opressão e causar sérios danos aos grupos rejeitados." (Nigro, 2005, p. 266)

A discussão a respeito da influência do pensamento comunitário e liberal incide justamente na conformação da compreensão do reconhecimento que desaguará em escala mediata, ou mesmo imediata, no tratamento constitucional e na visão da constituição como núcleo de reconhecimento. A concepção de identidade intercalada com os entrecosques da perspectiva comunitária para com a liberal atinge a materialização de políticas voltadas para o reconhecimento da diferença assim como a materialização da combinação destas com políticas e postulados de igualdade, realizados em afirmações de igual respeito e tratamento (Cittadino, 2005, p. 161). As combinações argumentativas e mesmo o embate das próprias perspectivas comunitária e liberal enveredam articulações do reconhecimento em escalas e

dimensões diversas, acarretando, por conseguinte, diversa assimilação da questão no debate público e na própria seara jurídica. Em tal causa, situar compreensões de reconhecimento e concepções de identidade segundo as perspectivas destacadas é imprescindível para tomada dos pilares e guias que hão de conduzir as interações do substrato humano em discursividade, e principalmente como estes pilares e guias hão de ser constitucionalmente encarnados, viabilizando um compromisso com o pluralismo, com a diversidade posta em reconhecimento:

"Celle-ci se traduira par une reconnaissance constitutionnelle officielle d'un fait minoritaire. Précisément, ce ne sont plus – ou pas seulement – les minoritaires qui sont tolérés, mais bien les minorités en tant qu'expression identitaire, collective, du fait multinational, qui sont valorisées, même si les situations juridiques qui s'en déduisent sont elles-mêmes très diverses." (Pierré-Caps, 1998, p. 267)

Nesta dinâmica, a lição da diversidade concorrente presente na teoria herderiana assume especial relevância, pois nesta a diversidade da coletividade em sua expressão identitária não pode ser reduzida ou assimilada por cultura outra, pois se funda em uma expressão de valores e sentimentos partilhados atrelados ao viver histórico-cultural de dada coletividade. Em Herder, a identidade provém da manifestação da cultura popular, provém das interações do povo em suas situações mais cotidianas, desde o uso da língua, quanto a expressões populares, das relações derivadas da influência religiosa, das canções populares, dos mitos, da manifestação de viver da coletividade que lhe contorna com características e qualidades especiais em relação ao outro. A identidade não está assim na denominada "elite cultural", nos mais sábios ou nos mais poderosos do agrupamento humano, a identidade, e por derradeiro os efeitos do reconhecimento, estão no povo, no *demos*, como destaca Anne-Marie Thiesse:

"La véritable culture vient du Peuple et doit lui revenir: elle ne doit pas être l'apanage de quelques individus formés par leur éducation aux raffinements. Fils du Peuple, en butte sa vie durant aux vexations ou aux caprices des princes, Herder est aussi ministre du culte d'une religion "démocratique" dont l'enseignement et la liturgie, pour s'adresser à tous, passent par la langue vernaculaire." (2001, p. 37)

Conforme destaca Pierré Birnbaum (2004, p. 262-265), o pensamento de Taylor é expressamente influenciado pelas bases comunitárias herderianas, sendo o próprio Taylor (2003a, p. 51) claro em tal questão, ao afirmar que Herder é responsável pelo ideal de autenticidade de uma comunidade. Taylor desloca o parâ-

metro da igualdade da ausência de tratamento diferenciado para o crivo de dignidade sustentada no tratamento diferenciado implantado enquanto meta coletiva, resplandecendo a dignidade pela maneira como se trata aqueles que não partilham as definições públicas de bem. A comunidade e o próprio Estado podem (e mesmo devem) voltar-se em prol de determinada concepção de bem, para um parâmetro de bem viver, não comportando a realidade a pregação de neutralidade do Estado presente nos argumentos liberais. Partindo da questão canadense, das relações francófonas, capitaneadas por Quebec, com a cultura anglófona, o autor afirma a plausibilidade da defesa do modo de viver francófono, com incentivos e ações voltadas para preservação desta coletividade face o risco de fragmentação diante de derivações de cultura hegemônica.

"uma sociedade pode ser organizada em torno de uma definição da vida virtuosa sem que isso seja visto como depreciação daqueles que não partilham pessoalmente dessa definição. Onde a natureza do bem requer sua busca em comum, essa é a razão para que ele seja uma questão de política pública. De acordo com essa concepção, uma sociedade liberal se constitui como tal por meio da maneira pela qual trata as minorias, incluindo aqueles que não partilham das definições públicas do bem e, sobretudo, pelos direitos que atribui a seus membros." (Taylor, 2000, p. 264)

Para Taylor, via de conseqüência, a sociedade não precisa manter-se neutra, nem tem como fazê-lo, pois está imersa em um contexto histórico-cultural, destacando-se não obstante pela garantia de diversidade daqueles que não compartilham com os valores e orientações assumidas pela comunidade em sua maioria. A sociedade de Quebec para Taylor é emblemática ao assumir metas coletivas e defesa de um modo de viver, em relação à comunidade como um todo, e não em perspectiva individual, quebrando o modelo de sociedade neutra pregado pela doutrina liberal: "para el gobierno de Québec, es axiomático que la supervivencia y el florecimiento de la cultura francesa en Québec constituye un bien" (Taylor, 2003a, p. 87). O pensamento comunitário em Taylor reflete a plausibilidade de a sociedade adotar medidas políticas de sobrevivência dos bens e concepções de bem viver que compartilha, voltando-se para criar membros futuros para a coletividade, ou seja, visando, no caso de Quebec,¹ "asegurar que las generaciones futu-

¹ Conforme salienta Taylor (2003 a, p. 80-81), a questão do Canadá funda-se no debate passado no país a respeito da Emenda Meech, a qual reconhecia ao Quebec o caráter de sociedade distinta em seu modo de viver, reservando um mínimo de utilização da língua francesa, mesmo em matéria empresarial, assim como vinculando a frequência de crianças francófonas às escolas respectivas.

ras continúen identificándose como francoparlantes" (Taylor, 2003a, p. 88). A construção tayloriana não renega direitos individuais e nem submete o indivíduo indistintamente à coletividade, pelo contrário, o autor posiciona-se por um novo modelo de liberalismo, havendo assim dois tipos de liberalismo.

O liberalismo tradicional, pretensamente neutro, comumente denominado liberalismo 1, é aquele sustentado por Rawls e Dworkin, focando essencialmente o indivíduo e o atomismo. O denominado liberalismo 2 é marcado pelo teor comunitário, sendo acolhido pela sociedade canadense, mas notadamente estendido a outras sociedades, com a adoção de normas e posturas voltadas à sobrevivência e resguardo de dada comunidade e seu modelo de bem viver, com partilhada adoção de metas coletivas. O liberalismo 2 rompe com o mito da neutralidade e volta-se para adoção da tutela da especificidade da comunidade, fomentando valores e comprometimento com o espaço público em que se manifesta o indivíduo. Segundo Taylor, o que caracteriza o modelo em questão é a abertura às minorias que não compartilham com o modelo de valores compartilhado posto em comprometimento pela comunidade, ou seja, aqueles que se afastam da acepção de bem presente nas metas coletivas, têm por preservados direitos e garantias fundamentais, pois a sociedade liberal é caracterizada pelo "modo en que trata a las minorías, incluyendo a aquellas que no comparten la definición pública de lo bueno y, ante todo, por los derechos que asigna a todos sus miembros" (Taylor, 2003a, p. 88). Não obstante, destaca Taylor que:

"Hay que distinguir las libertades fundamentales, las que nunca deben ser infringidas y por tanto deben encontrarse al abrigo de todo ataque, por una parte, de los privilegios y las inmunidades que a pesar de su importancia se pueden revocar o restringir por razones de política pública – aun cuando necesitaríamos una buena razón para hacerlo - , por la otra." (2003a, p. 89)

A perspectiva de Taylor firma como legítima e respaldada a adoção de metas coletivas, voltadas, como salienta Gisele Cittadino (2004, p. 133), para fomento de valores culturais particulares, animando-se e fundando-se por um consenso ético comunitário, ao que

"da defesa deste consenso ético decorre a crítica comunitária à prioridade conferida pelos liberais aos direitos individuais, pois nem o direito nem a justiça podem ser anteriores a determinadas concepções de bem socialmente constituídas" (Cittadino, 2004, p. 133)

Destarte, o intento de Taylor é "alargar os dispositivos jurídicos e políticos no que se refere às metas coletivas dos grupos distintos, como ocorre no exemplo canadense" (Araújo, 2004, p. 183). A adoção do posicionamento comunitário por Taylor é acompanhada de crítica a respeito da própria confrontação da perspectiva liberal em relação à comunitária, principalmente no que tange a direitos fundamentais, afirmando o autor canadense que há na discussão equívoco de questões. A discussão há que passar por dois aspectos: um ontológico e outro relacionado a questões de defesa (Taylor, 2000, p. 197). O aspecto ontológico refere-se à explicação da ordem das coisas, havendo aqui duas posições, a atomista e a holista. Enquanto o pensamento atomista concentra-se em bases individuais, concebendo o ser como desprendido de sua realidade histórico-cultural, o pensamento holista atém-se ao ser situado no tempo e no espaço. Já as questões de defesa referem-se à posição moral ou à política que se adota (Taylor, 2000, p.198), havendo posições que priorizam direitos individuais e liberdade face outras que priorizam a vida comunitária e o bem das coletividades.

A principal crítica de Taylor é sobre a tomada atomista da sociedade, assumindo claramente uma posição holística, ao destacar que a concepção de bem presente em uma comunidade é elementar na fixação de parâmetros de justiça e compreensões do ser, e tendenciando-se para uma posição voltada para tutela de metas coletivas no que tange a questões de defesa, mas de forma alguma renegando o indivíduo em uma posição extrema em favor da coletividade, pois, conforme destaca em relação a estas posições, "a maioria das pessoas sadias, quando não se vêem presas a alguma ideologia resistente, acham-se muito mais próximas do meio" (Taylor, 2000, p.198). Aqui está o norte da defesa e crítica de Taylor a respeito do multiculturalismo, compreendido pelo autor como a multiplicidade de comunidades culturais em inter-relações dialógicas (Taylor, 2003a), pois o reconhecimento da diversidade e a adoção de metas coletivas envoltas a um consenso ético não pode redundar em posturas homogeneizantes, havendo aqui dissonância entre a política da diferença em Taylor e o multiculturalismo particularista, consoante crítica do autor canadense: "eis outro problema que afeta boa parte da política do multiculturalismo: a exigência peremptória de juízos de valor favoráveis é paradoxalmente – e talvez tragicamente – homogeneizante" (Taylor, 2000, p. 273). Taylor não crê em um multiculturalismo firmado no estancamento de culturas ou

calcado em bases homogeneizantes, aproximando-se aqui justamente da posição herderiana, neste sentido apresentando-se o pensamento comunitário na doutrina do autor canadense, espeque da própria dimensão do reconhecimento em dada comunidade e das relações desta com minorias que não compartilham fundamentos éticos de expressão identitária alçados a metas coletivas.

A temática do reconhecimento e do pensamento comunitário em Charles Taylor remete a questionamentos relativos à inserção de metas coletivas firmadas em um consenso ético como base constitucional. A compreensão de constituição alheia ao reconhecimento guia-se pelo atomismo, pela consideração despreendida do indivíduo em relação ao Estado, enquanto o aspecto holístico faz por imprescindível afastar o individualismo da concepção constitucional, em prol de uma constituição afetada ao *demos* histórico-cultural. Mas o enlace entre reconhecimento e o âmbito jurídico da comunidade não é restritivo em relação à amplitude do reconhecimento, que se manifesta para além da esfera jurídica.

Aqui se apresenta com todo vigor a virada do reconhecimento em Axel Honneth, que não se filia nem ao comunitarismo ou ao pensamento liberal, embora apresente pontos de junção com ambos (Honneth, 2003a, p. 154). A teoria do reconhecimento na conformação de Honneth assume caráter normativo, situando-se, segundo o próprio autor, como um ponto mediano entre as concepções kantianas e as denominadas concepções comunitaristas (Honneth, 2003a, p. 271). Em relação ao vínculo com a primeira, identifica-se o estabelecimento de condições de possibilidade e a postulação de normas universais, embora Honneth evite incorporá-las com proposições abstratas, entendendo as mesmas através do que denomina como eticidade formal.

Já em relação às concepções comunitárias, identifica-se uma nítida diretriz de auto-realização humana pautada no reconhecimento, que seria a base motriz em que "os diversos padrões de reconhecimento representam condições intersubjetivas que temos de pensar necessariamente quando queremos descrever as estruturas universais de uma vida bem-sucedida" (Honneth, 2003a, p. 273).

Honneth destaca a existência de estruturas universais de vida bem-sucedida, fixadas pela contextualização e conformação de padrões de reconhecimento, o que viria por consistir em que o reconhecimento em si está sujeito aos padrões histórico-culturais vivenciados por uma comunidade. O autor (Honneth, 2003a, p. 211) relaciona estruturas ou padrões de reconhecimento, erigidos em base universal

para aferição do mesmo, categorizados em formas de reconhecimento atinentes a relações primárias (amor, amizade), relações jurídicas (direitos) e relações desenvolvidas em uma comunidade de valores (solidariedade), sendo que a auto-relação prática em cada uma destas formas de reconhecimento proporciona ao ser, respectivamente, autoconfiança, auto-respeito e auto-estima.

"De uma parte, os três distintos padrões de reconhecimento, que de agora em diante devem ser considerados as outras tantas condições de uma auto-realização bem-sucedida, são, segundo a sua definição, abstratos ou formais o suficiente para não despertar a suspeita de incorporarem determinados ideais de vida; de outra parte, a exposição dessas três condições é, sob o ponto de vista do conteúdo, rica o suficiente para enunciar mais a respeito das estruturas universais de uma vida bem-sucedida do que está contido na mera referência à autodeterminação individual." (Honneth, 2003a, p. 274)

Honneth entende que sua teoria mantém as bases em uma contextualização situada histórica e culturalmente, tendo em vista que o significado do que seja uma configuração subjetiva de vida bem-sucedida torna-se uma grandeza historicamente variável, afigurando-se segundo as dimensões do padrão de reconhecimento. Em Honneth há explicitação que os padrões de reconhecimento não podem ser tratados com estranheza pelo cenário jurídico, pois justamente pelo firmamento jurídico projeta-se reconhecimento a favor do indivíduo ou mesmo de uma coletividade, assegurando-lhe respeito cognitivo em relação ao outro, onde privação de direitos e exclusão causam ameaça à integridade do ser em sua realização de auto-respeito. O conceito de ordem de reconhecimento está relacionado no fundamento da integração social direcionando a uma gramática da justiça e da injustiça sociais, que são tomadas segundo a especificidade de uma época. Destarte, as idéias sócio-morais estão delimitadas em todas as sociedades por princípios que regem a legitimidade de reivindicações de reconhecimento social e a própria estrutura de sua ordenação.

Deflui da conformação teórica de Honneth relevância capital da seara jurídica para a realização do reconhecimento e afirmação da expressão identitária, pois é nesta que se garante o princípio da igualdade, mas ao mesmo tempo se coordena os âmbitos entre o que se afirma como princípio do amor, relativo às relações primárias, e princípio do êxito, relacionado à estima social. A constituição como pilar da seara jurídica é a expressão da conformação histórico-cultural do substrato humano que a erige em núcleo da afirmação do auto-respeito, diretriz da pró-

pria delimitação do que é jungido à estima social tão somente, e assim regido pelo êxito, do que se garante em termos de direitos, e portanto de inaceitável privação. A perspectiva do reconhecimento como matriz formal de aferição dos padrões de identidade humana não violada, não privada de direitos ou excluída, não degradada ou ofendida em honra ou dignidade social imprime incontornável compreensão da própria sede constitucional como núcleo da materialização histórico-cultural da dimensão do reconhecimento, da dimensão assumida em dada sociedade dos valores e metas coletivamente estabelecidas, a partir dos padrões formais de garantia à auto-confiança do indivíduo, auto-respeito e auto-estima.

Enquanto Taylor admite que mesmo em se tratando de assunção de um consenso ético com adoção de metas coletivas endereçadas a valores compartilhados há que se resguardar minorias que não confluem com tais fixações, garantindo-lhes direitos fundamentais, sem, no entanto, expressar critério para identificação de quais seriam estes direitos preservados face metas coletivas de uma sociedade não neutra, Honneth propõe o reconhecimento em sua tripla dimensão como critério de aferição formal da auto-realização expressada histórico-culturalmente. A conformação do reconhecimento implica a composição de valores e ornamentações intersubjetivas que inspirarão a base constitucional, atraindo uma visão de constituição não pelo Estado ou pelo indivíduo, mas constituição da conformação do *demos* em sua luta pelo reconhecimento. Salieta Pierré-Caps esta introjeção constitucional de valores e concepções de intersubjetividade:

"Autrement dit, l'inscription constitutionnelle des valeurs procède d'une démarche culturelle, qui les fait apparaître comme l'expression normative d'une éthique socialement acceptée à un moment donné de l'histoire d'une communauté politique. Le référendum constituant achèvera de conforter ce consensus social autour d'un système de valeurs, dont le fondement apparaît alors tout à la fois historique et rationnel." (2005, p. 288)

Entretanto, sucede que a própria diversidade humana em sua intersubjetividade gera uma imbricação recíproca entre os agentes e comunidades em interação, inviabilizando a visualização de comunidades ou valores compartilhados em uma comunidade estanques aos de outra, pois há uma hibridização constante na contemporaneidade, aguçando-se com uma crescente identidade múltipla dos seres humanos e das coletividades que lhes envolvem. O reconhecimento e a própria expressão da identidade estão em perene entrechoque de diversidades, o qual não

pode ser deixado de lado na consideração dos padrões de reconhecimento, na assunção de metas coletivas em consensos éticos ou mesmo na expressão constitucional do quadro de reconhecimento esboçado em uma sociedade. A identidade como uma mutação constante, o reconhecimento em fluidez e maleabilidade, em uma sociedade pós-moderna em que a diversidade interage em uma proporção geométrica crescente, apresentam-se como contribuição significativa do pensamento de Seyla Benhabib, justificando assim sua abordagem na consideração da identidade do sujeito pós-moderno.

Benhabib condena qualquer pensamento que se atenha a um isolacionismo de culturas ou fechamento de interações, ao contrário, posiciona-se francamente a favor de "un modelo democrático deliberativo que permita la máxima controversia cultural dentro de la esfera pública, en las instituciones y asociaciones de la sociedad civil y a través de ellas" (2006a, p. 09). A autora se posta ao lado de bases universais sob inspiração kantiana, contrapondo-se desta forma a Herder, Taylor e mesmo Honneth, pois não aceita assunção de medidas preservacionistas de dada comunidade ou grupo cultural, pois a hibridação e mutação das culturas é algo inato ao próprio caráter cultural, afirmando ausência de caráter holístico às comunidades e coletividades, pois são elas imanentemente fragmentadas:

"En sí mismas, ni las culturas ni las sociedades son holísticas, sino que son sistemas de acción y significación polivocales, descentrados y fracturados, que abarcan varios niveles. En el nivel político, el derecho a la auto-expresión cultural debe estar basado en los derechos de ciudadanía universalmente reconocidos, en lugar de considerarse una alternativa de los mismos." (Benhabib, 2006a , p.61)

Seyla Benhabib parte de uma tomada discursiva da identidade e do reconhecimento pressupondo uma inerente fragmentação da cultura e considerando a paridade participativa na discussão das opções culturais, carregando a questão para a ética do discurso, e em seguida alardeando como central e irradiadora em seu pensamento "la capacidad de los actores políticos comunes para renegociar sus propios relatos de identidad y de diferencia a través de los encuentros multiculturales en la sociedad civil democrática" (Benhabib, 2006a, p.177).

Embora Benhabib centre-se no indivíduo e sua liberdade para revisão de pautas culturais e mesmo de seus valores, não se pode negar que o ser conforma-se enquanto ser por sua aculturação em uma sociedade em que determinados valores e metas estão impregnados no relacionamento intersubjetivo, e isto assume a

própria autora, quando, tratando das normas universais que hão de reger a inter-implicação entre comunidades e quadros identitários individuais, expressa que "los participantes no sólo deben comprender las normas en cuestión: deben también compartir una comprensión situacional de las pretendidas aplicaciones de estas normas" (Benhabib, 2006a, p.39). Em obra outra, Benhabib salienta que não desconhece o caráter situado do ser, voltando-se contra intelecções a respeito do ser desprendido, e desta maneira dobra-se à condição do ser como ser em uma coletividade histórico-cultural determinada, embora híbrida e fragmentada:

"el 'yo' llega a ser 'yo' sólo en medio de un 'nosotros', en una comunidad de habla y acción. La individuación no precede a la asociación; más bien, las asociaciones en que habitamos son las que definen qué clase de individuos seremos" (2006b, p. 87).

O mérito inegável do tratamento de Benhabib quanto ao reconhecimento e à identidade é justamente a abordagem da implicação recíproca de identidades e do próprio reconhecimento, mobilizando a compreensão do outro como alguém que participa do próprio ser mas que não pode ser encarcerado em uma pauta de vidas ou a uma cadeia de normatizações endereçadas a metas coletivas, a um consenso ético fechado, já que o ser pode optar por romper com tais prognósticos de bem viver e guiar-se em outra direção de auto-realização. Propõe assim uma gama de condições normativas que garantam estruturas pluralistas (Benhabib, 2006a, p. 51), condensadas em garantias à reciprocidade igualitária na participação do debate público, fixação de pertinência voluntária (auto-adstrição), a partir da qual o indivíduo tomaria a seu cargo optar por determinada integração ou não em uma comunidade, e liberdade de saída, que se volta a garantir a inexistência de grilhões que impeçam o indivíduo de romper com seus laços em relação a uma comunidade. Afirma Benhabib que: "el derecho a la autoadscripción voluntaria, así como el de salida y asociación derivan de esta visión del individuo como un ser capaz de interpretarse a sí mismo" (2006a, p. 217).

A relevância da ética do discurso adotada por Benhabib, e sua ferrenha defesa do modelo democrático deliberativo, embora dotados de características imputadas à perspectiva liberal por parte de Taylor (2000), está justamente na necessidade de uma abordagem da identidade e do reconhecimento na esfera jurídica que não se traduza no estancamento do ser ou de uma coletividade a determinado padrão de existência para com o outro. A tematização do reconhecimento e da iden-

tidade não pode prescindir do conflito saudável na luta pelo reconhecimento, pois este é alavanca da própria manutenção da intersubjetividade interpretativa, pondo-se em sintonia com a expressão identitária pós-moderna.

Igualmente neste sentido, a tematização do Estado e das relações de pertinência imputadas por este é contribuição destacável de Benhabib na reconformação da constituição como expressão democrática do *demos*, e não da organização oficial do poder político, projetando uma expressão identitária endógena à coletividade em intersubjetividade, e rechaçando influências arbitrárias que se voltem a impregnar falsas diferenças ou falsas imputações em relação ao outro, o que geralmente produz identidades deturpadas ou violadas. A construção constitucional do reconhecimento há que se permear de interações democráticas que se pautem em bases sociais de discursividade, e não em padrões estilizados e avessos à participação dos envolvidos na expressão identitária:

"Definir la identidad del pueblo democrático es un proceso de autocreación constitucional permanente. Si bien nunca podrá eliminar la paradoja de que quienes son excluidos no estarán entre quienes deciden las normas de exclusión e inclusión, podemos hacer que estas distinciones sean fluidas y negociables a través de procesos de iteraciones democráticas continuas y múltiples." (Benhabib, 2005, p. 129)

Destarte, o compromisso constitucional com o reconhecimento não pode ser evitado por estereótipos conceituais do passado que restringem a compreensão da constituição e da própria relação do povo com o Estado, tratando aquele como elemento deste. As reflexões de Benhabib serão por nós levadas a corte temático a fim de reunir-se às bases da luta por reconhecimento expressada em Honneth a expressão da autonomia individual, e igualmente de refletir quanto à construção de um consenso ético pelo *demos* envolvido em sua expressão constitucional. Em primeira etapa, procederemos a precisar as concepções de reconhecimento e identidade presentes nos marcos referenciais assumidos.

3.1 Charles Taylor: o bem e o *self* em articulação

A construção teórica de Charles Taylor perfaz-se sob os esboços metodológicos da antropologia filosófica e da ontologia hermenêutica. A antropologia

filosófica em Charles Taylor é endereçada a perquirir as características apresentadas e decorrentes da interação do ser humano com o ambiente que lhe cerca, podendo ser posta em análise, consoante destaca Patrícia Mattos (2006, p. 43), a partir da concepção de agência humana, da compreensão do ser humano enquanto animal auto-interpretativo e da relação entre linguagem e comportamento humano. A ontologia hermenêutica tayloriana está atrelada à contextualização histórica e cultural do ser humano como ser envolvido em determinada teia de compreensões e visões de existência que redundam em bem socialmente conformado. Na consideração do *self*, ou seja, do “eu” humano em feição intrínseca (Taylor, 1997, p. 15), as questões ontológicas estão afetas aos fatores evocados a fim de explicar a vida social, aos termos aceitos pela coletividade como últimos na ordem da explicação (Taylor, 2000, p. 197), afivelando-se à consideração do bem e às avaliações do sujeito com base em valorações relevantes. A agência humana em Taylor perpassa pelos fundamentos de conhecimento e ação decorrentes da condição humana situada no tempo e espaço, histórico-culturalmente, permitindo-se ao ser julgar em avaliações sua inter-relação para com o outro e de si mesmo para com o ambiente que lhe cerca.

A relação do sujeito para com o bem se constrói a partir do próprio pano de fundo configurado em uma comunidade pelas relações intersubjetivas: mesmo inarticulado, o pano de fundo permite a formulação de razões e explicações, os vínculos não são apenas de fato, mas possuem um sentido (pretensão de explicitação articulada na enunciação). O vivenciar o pano de fundo acarreta uma reciprocidade entre os agentes engajados, interagidos comumente em ações dialógicas; há uma corporificação na compreensão, influenciando na auto-reflexão do *self*.² A compreensão situada no pano de fundo não se efetiva em uma dimensão individual insular, está enlaçada em práticas e ações intersubjetivas, em uma síntese coletiva produtora e receptora, em constante mutabilidade. A consideração do pano de fundo envolvendo a própria compreensão e sua condição de espaço intersubjeti-

² Destaca Taylor a impossibilidade de uma total articulação do pano de fundo: "Mas quando aceitamos esse ponto, solapa-se toda a posição epistemológica. O fundacionismo evidentemente desaparece, uma vez que nossas representações das coisas – os tipos de objetos que selecionamos como entidades inteiras e subsistentes – fundamentam-se na maneira como lidamos com essas coisas. As relações com essas coisas são em larga medida inarticuladas, e o projeto de articulá-las por inteiro é essencialmente incoerente, simplesmente porque todo projeto de articulação se apoiaria ele também num pano de fundo ou horizonte de engajamento não-explicito com o mundo." (Taylor, 2000, p. 24)

vamente compartilhado afasta uma apreciação monológica do engajamento do agente, remetendo a uma apreciação dialógica de ações, a qual informa, conforma e reforma sua própria identidade, em uma pertinência coletiva, contrária ao atomismo. O compartilhamento intersubjetivo na formação de significância e sentido é implicado no necessário caráter dialógico das relações humanas, e em decorrência na formação e delineamento dialógico da identidade, comportando aí inclusive a posição do sujeito face o bem. Para Taylor:

"uma ação é dialógica, no sentido que uso aqui, quando realizada por um agente integrado, não individual. Isso significa que, para as pessoas nela envolvidas, sua identidade como um tipo de ação depende essencialmente de sua partilha. Essas ações são constituídas como tais por uma compreensão partilhada entre aqueles que formam o agente comum." (Taylor, 2000, p. 188)

A figura do outro ocupa um lugar de destaque na perspectiva assumida por Taylor, ao que considerar a mesma enquanto co-agente engajado remete a um pano de fundo imanentemente intersubjetivo:

"Je ne peux pas découvrir isolément mon identité: je la négocie dans un dialogue, en partie extérieur, en partie intérieur, avec l'autre. C'est pourquoi le développement de l'idéal de l'identité dépend essentiellement de mes relations dialogiques avec les autres." (Taylor, 2005b, p. 56)

A tematização do bem, da própria identidade e das interações de reconhecimento, a partir de prismas dialógicos e intersubjetivos de significação e resignificação, proporcionam em Taylor (1997) a reorientação do padrão de assimilação da entidade humana, compreendendo o autor canadense o ser humano como um animal auto-interpretativo, "*a self-interpreting animal*", abraçando a idéia de que cada ser humano é original e diferente, manifestando-se e externando-se em cognição e expressão, articulada a determinado contexto que cerca sua vida (Taylor, 1997, p. 481). Como aduz Araújo (2004, p. 116), criticando o ser humano enquanto animal puramente racional, Taylor afirma um expressivismo na compreensão do humano por suas referências significativas, determinante em modos de apreciação e viver, ou seja, na relação não neutra para com o bem. Neste sentido afirma Patrícia Mattos que

"o pano de fundo da tese do animal que se auto-interpreta é a denúncia do enfoque que não leva em conta o papel constitutivo da interpretação que temos de nós mesmos e da nossa experiência para a definição daquilo que somos" (2006, p. 47)

As pedras angulares para a análise do reconhecimento encontram-se em realização no espaço público de interlocução, sendo o reconhecimento uma forma de expressão do ser humano, atrelada ao bem e contextualizada em determinado pano de fundo atributivo de sentido, em constante auto-interpretação, e em decorrência conclamando práticas político-sociais destituídas de neutralidade.

3.1.1 A política do reconhecimento tayloriana

A formulação da política do reconhecimento em Taylor sustenta-se em uma leitura voltada para a reconstrução hermenêutica pautada em uma seleção histórica sob perspectiva diacrônica, destacando que para Carolina de Campos Melo (2005, p. 120) a teoria tayloriana recorre a uma teoria sociológica sistemática. Taylor capta o reconhecimento a partir das bases da filosofia hegeliana, ao que a constituição da identidade do ser conforma-se segundo a figura do outro, entretanto, enquanto em Hegel a vida dos indivíduos é tomada em uma racionalidade homogênea, sob a conjuntura do idealismo que lhe subjaz, Taylor trabalha as práticas culturais como fonte da identidade e peculiaridades do ser (Araújo, 2004, p. 141), advindo aqui a influência da doutrina herderiana. A identidade e sua potencial diversidade é construída em Taylor sob expressa influência de Herder, sendo que as idéias deste influenciam as formulações de Taylor (2003a) na configuração de um modo de existência próprio do ser ou de uma determinada comunidade, que se atém em fidelidade ao mesmo (Birnbaum, 2004, p. 263-264). Taylor capta a percepção de formação endógena do reconhecimento e da identidade presentes em Herder, destacando que a concepção de bem

"se transmite a través de toda una serie de medios: relatos, leyendas, retratos de figuras ejemplares y sus acciones y pasiones, así como obras artísticas, música, danza, rituales, formas de culto, etc." (Taylor, 2005a, p. 296)

Destarte, o meio em que o agente vive é fonte de nutrição de sua identidade e da própria articulação de bens, destacando Paulo Roberto M. de Araújo a respei-

to do tema que "a preocupação de Taylor é demonstrar que o indivíduo está desde sempre situado em uma vivência comunitária que fornece os elementos significativos para a construção do seu self" (2004, p. 141). Para Taylor, a identidade constrói-se através do reconhecimento, sendo que a identidade "designa algo como uma compreensão de quem somos, de nossas características definitórias fundamentais como seres humanos" (Taylor, 2000, p. 241). Quanto à concepção de reconhecimento em Taylor, destaca Paulo Roberto M. de Araújo:

"O que responde de fato a essa interrogação é uma compreensão daquilo que tem importância crucial para nós. Saber quem sou é uma espécie de saber em que posição eu me coloco. Minha identidade é definida pelos compromissos e identificações que proporcionam a estrutura ou o horizonte em cujo âmbito posso tentar determinar caso a caso o que é bom, ou valioso, ou o que deveria fazer, ou aquilo que endosso, ou a que me oponho." (2004, p. 97)

A identidade não é forjada pelo ser humano enquanto ser enclausurado em si mesmo, mas sim pelo interagir em coletividade e enquanto ser situado na coletividade, inserido em um "pano de fundo contra o qual nossos gostos, desejos, opiniões e aspirações fazem sentido" (Taylor, 2000, p. 247). Desta forma, para Taylor (2003a, p. 43), o reconhecimento, ou a ausência de reconhecimento, ou mesmo o reconhecimento errôneo, provocam efeitos lesivos na identidade humana. A identidade molda-se assim pelo reconhecimento ou pela falta dele (Taylor, 2003a, p. 43), constituindo-se a falta de reconhecimento ou o reconhecimento deturpado uma opressão direcionada a um indivíduo ou grupo de indivíduos.

"un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo. El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento puede causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido." (Taylor, 2003a, p. 43-44)

A ausência de reconhecimento ou o reconhecimento distorcido podem provocar imagens distorcidas, conduzindo em grupos humanos sentimentos de baixa auto-estima, sendo que o devido reconhecimento não é uma cortesia, é sim uma necessidade humana vital (Taylor, 2000, p. 242). A violação perpetrada através do reconhecimento atinge a identidade, e por consectário transfigura-se em cerceamento à auto-realização do ser para com o bem co-relacionado à sua identidade. O

processo de violação pela deturpação do reconhecimento envolve constantemente exercício de dominação e subjugação, inserindo na auto-imagem de determinados grupos características negativas ou depreciativas, lançando-os em um sub-nível de dignidade, em uma condição de auto-flagelamento psicológico e social. Taylor (2003a) menciona a questão do negro, da mulher, e mesmo dos povos colonizados, os quais a partir de uma contínua imposição cultural dominante foram reputados como inferiores em sua própria existência, tuteláveis em razão de sua insuficiência enquanto ser humano, em um processo contínuo que por vezes ultrapassa séculos, produzindo uma auto-imagem em tais grupos de sua inferioridade face o outro, atingindo uma necessidade humana vital, como destaca Carolina de Campos Melo:

"Tal dano, representado pela constante, e por vezes imperceptível, internalização da inferioridade é transferido de geração para geração. Assim, considerada a auto-depreciação um instrumento poderoso de opressão, o reconhecimento, enquanto elemento essencial à constituição da identidade, ultrapassa as barreiras da cortesia ou da deferência; trata-se de uma questão de necessidade humana vital." (Melo, 2005, p. 120)

A distorção do ser humano em sua condição existencial em determinado contexto pode ser provocada por fatores institucionais ou mesmo por práticas sociais reiteradas que renegam à ausência de respeito determinada coletividade em relação à outra, que se assoberba enquanto superior. A ausência de reconhecimento ou o reconhecimento errôneo provocam a mutilação do potencial expressivo do ser, impedindo seu regular engajamento na coletividade como ser auto-interpretativo. "Siempre definimos nuestra identidad en diálogo con las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros, y a veces en lucha con ellas" (Taylor, 2003a, p. 53), ao que a distorção na intersubjetividade dialógica é resultante em violência que fragmenta a própria identidade.³ O reconhecimento distorcido ou ausente instrumentaliza-se a partir de práticas de discriminação, institucionalizadas ou não, que fomentam óbices, entaves à igual dignidade e respeito entre seres humanos e culturas, proporcionando práticas de exclusão que mar-

³ Interessante a passagem que se segue, em que Carlos Faraco relata a vida de Lima Barreto, Afonso Henriques de Lima Barreto: "A Lei Áurea tinha sido assinada em 1888, no dia em que Afonso completava 7 anos. Mas leis não eliminam preconceitos. Contam que um dia um colega de faculdade comentou sobre Afonso: - Vejam só! Um mulato ter a audácia de usar o nome do rei de Portugal!" (Faraco, 1994, p. 01).

ginalizam o ser para com o outro. A marginalização e a exclusão produzem o repúdio e depreciação de grupos de cidadãos, configurando uma cidadania de segunda classe (Taylor, 2003a, p. 61), em mecanismo de exclusão e geração de marginalização do *self* em sua existência contextualizada. Destarte, destaca Taylor (2005c) que nossa identidade é modelada, de forma positiva ou depreciativa, pelo diálogo intersubjetivo, em apoio ou em conflito com o reconhecimento a respeito de nós mesmos.

"O reconhecimento do outro passa pelo nosso próprio processo narrativo de reconhecimento para sabermos em que nós nos tornamos, com o intuito de compreender, simultaneamente, as fontes e a maneira de como elas foram articuladas na construção da nossa identidade." (Araújo, 2004, p. 190)

A importância do reconhecimento é, segundo Taylor (2005b, p. 57), admitida hoje de uma forma ou de outra. Sob o ângulo privado, tem-se a consciência de que a identidade pode ser formada ou deformada a partir do contato do ser com aqueles que lhe são caros ou relevantes na interação vivenciada. Sob o ângulo social, resplandece o reconhecimento da igualdade como postulado de ação no espaço público, sendo que as formas igualitárias de reconhecimento são essenciais à cultura democrática (Taylor, 2005b, p. 55). Assim, a ausência de reconhecimento, ou o reconhecimento errôneo, provoca lesão à imagem do ser contextualmente situado, "la projection d'une image avilissante ou dévalorisante sur l'autre peut réellement dénaturer ou opprimer, dans la mesure où elle est intériorisée." (2005b, p. 58). Tendo em conta os pontos centrais acima identificados por Taylor, afirma o autor (Taylor, 2005c) que modificações proporcionadas pelo processo de libertação do ser humano em sua afirmação nas relações privadas e na igualdade para com os outros proporcionaram a entrada em cena das discussões a respeito da identidade e do reconhecimento. Modificações histórico-culturais provocaram o engrandecimento qualitativo e quantitativo das demandas por reconhecimento, não que as mesmas fossem inexistentes no passado, mas sim que assumiram na contemporaneidade um destaque antes não presente. As principais alterações que proporcionaram um agudo preocupar com a identidade e o reconhecimento, segundo Taylor (2000, p. 242), relacionam-se com o colapso das hierarquias sociais fundadas em padrões de honra e o ideal de autenticidade.

A importância do reconhecimento (Taylor, 2000, p. 243) alterou-se e expandiu-se a partir da nova compreensão de identidade individual surgida no final do século XVIII. Refere-se o autor a uma identidade individualizada, que se desenvolve a partir de um foco auto-referencial no indivíduo (afetando-se assim à concepção de identidade do sujeito do Iluminismo) em sua própria maneira de existir e compreender-se. Este referencial centrado no indivíduo como entidade fechada em seu núcleo imanente é denominado por Taylor como autenticidade (Taylor, 2000, p. 243). Raquel Nigro refere-se a uma inauguração de nova identidade individual, identidade individualizada, que preenchida pelo ideal de autenticidade, constitui-se como "fidelidade ao particular modo de ser de cada um" (2005, p. 264). A autora destaca que:

"Taylor identifica o ponto de partida para o moderno conceito de identidade como autenticidade na idéia de que os seres humanos foram dotados de uma voz moral interior, um sentido intuitivo que nos possibilita distinguir o bem e o mal e nos permite agir com retidão. A moralidade ganha, dessa forma, uma voz interior." (Nigro, 2005, p. 264)

A autenticidade aflora como uma libertação do ser humano de compreensões fundadas em bases teológicas, ocorrendo um deslocamento de ênfase moral, assumindo o ser humano o núcleo gravitacional de sentido de sua própria existência. Antes do final do século XVIII não havia a idéia de que o ser humano tem seu sentido firmado em uma fidelidade a si mesmo, fidelidade em autenticidade que representa ao ser humano uma originalidade existencial face o outro, na qual cada ser humano tem uma relevância própria inerente a si e consequencialmente importante para a coletividade.

"O ideal da autenticidade assume caráter crucial graças ao desenvolvimento pós-Rousseau que associa ao nome de Herder – mais uma vez, antes como seu primeiro articulador do que como seu originador. Herder apresentou a idéia de que cada um de nós tem um modo original de ser humano: cada pessoa tem sua própria 'medida'." (Taylor, 2000, p. 244)

Aqui se vincula a autenticidade humana ao postulado expressivista de auto-realização para com o bem intersubjetivamente postulado. A potencialização do reconhecimento ocorre com a quebra dos paradigmas de honra, com a autenticidade do ser humano não a partir de estamentos fixados *a priori*, mas sim com a equiparação em dignidade compartilhada. Nos padrões sócio-culturais existentes no

período medieval (Taylor, 2000, p. 242), o reconhecimento e a identidade não se explicitavam enquanto questões problemáticas, justamente por serem ancorados em bases sociais postas em categorias ou papéis sociais predefinidos. A identidade era pré-definida pelo nascimento e pela posição social do ser humano, sua existência encontrava-se arquitetada em uma programação de sentido e posicionamento para com o outro inarticuladas de problematização. A categorização a partir da honra é insitivamente fragmentadora e excludente, considerando que pressupõe, para que alguns a tenham, que outros dela sejam destituídos.

"O que surgiu com a era moderna não foi a necessidade de reconhecimento, mas as condições em que a tentativa de ser reconhecido pode malograr. Eis por que essa necessidade é agora reconhecida pela primeira vez. Em épocas pré-modernas, as pessoas não falam de 'identidade' nem de 'reconhecimento' – não porque não tivessem o que chamamos de identidades ou porque estas não dependessem de reconhecimento, mas porque estas eram então demasiado sem problemas para ser tematizadas em si." (Taylor, 2000, p. 248)

Taylor identifica como sociedade fundada na honra aquela pautada em signos de desigualdade inerente entre as pessoas, referindo-se ao sistema então presente no *Ancien Régime*, sustentado em hierarquias sociais institucionalizadas, sendo a referência ao Antigo Regime emblemática a respeito, sem que pretenda o autor canadense limitar tal estrutura espacialmente: "j'emploie le mot 'honneur' au sens qu'il avait dans 'l'Ancien Régime' où il était lié essentiellement aux inégalités" (Taylor, 2005b, p. 54). Desta forma, realça-se, para que alguns tenham honra, outros não podem tê-la, ao que se cria de forma inerente preferências entre os indivíduos. Nas sociedades antigas, a identidade de uma pessoa estava definida pelo lugar que esta ocupava na sociedade, através do arrolamento de papéis sociais que eram por ela preenchidos tendo em conta o direcionamento de suas ocupações. Apesar da sociedade democrática não ter sufocado em profundezas a identificação do ser pelo seu papel exercido socialmente, segundo Taylor, "l'idéal de l'authenticité mine de façon décisive cette identification sociale dérivée" (2005b, p. 55).

Entretanto, a autenticidade configura-se inicialmente como manifestação plena do individualismo, repousando sobre o “eu” e renegando a figura do outro para a afirmação do ser. Aqui se desenha o afastamento do ser situado com o crescente argumento do ser desprendido e alheio ao outro na sua afirmação, abrindo-se como reluzentes argumentações de neutralidade em um universalismo inspirado

em formalismos normatizados. O trecho firmado abrange a questão do reconhecimento que afeta a realização do ser de forma contextualizada e cuja identidade é formulada exatamente pelas relações intersubjetivas com a exaltação da autenticidade fragmentando e superando o norte das relações fundadas em padrões de honra; exaltando as correntes iluministas do século XVIII o ideal do ser humano auto-suficiente em sua individualidade, alheio ao contexto e sujeito a uma conformação atômica em sua existência. Destaca Taylor: "authenticity seems once more to be defined here in a way that centers on the self, which distances us from our relations to others" (2003b, p. 44). O individualismo enquanto ideal ou princípio moral refere-se a como o indivíduo posta-se em existência para com os outros, defluindo em consuetudinários modelos de sociedade. Relaciona Taylor dois modelos de organização social daí decorrentes:

"The first is based on the notion of universal right: everyone should have the right and capacity to be themselves. This is what underlies soft relativism as a moral principle: no one has a right to criticize another's values." (2003b, p. 45)

Enquanto primeiro modelo orienta-se para a noção de direitos universais e não atrelamento do ser humano a imposições existenciais, fincado o direito do ser humano de ser e afirmar-se a partir de si, o segundo modelo destaca as relações privadas de existência, concentra-se na vida ordinária, nas relações particulares da pessoa, que ganham a ênfase nuclear na análise da vida humana:

"Secondly, this culture puts a great emphasis on relationships in the intimate sphere, especially love relationships. There are seen to be the prime loci of self-exploration and self-discovery and among the most important forms of self-fulfilment." (Taylor, 2003b, p. 45)

A noção de universalização proporcionada pela autenticidade provoca a quebra dos padrões de honra, estamentais e fundados na desigualdade, a favor da dignidade, universal e niveladora dos seres humanos em isonomia. A partir da quebra do padrão existente nas sociedades antigas, a identidade e assim o reconhecimento não possuíam mais bases de mensuração *a priori* (Taylor, 2005b, p. 56). A noção de dignidade substitui a de honra, antagônicas entre si, sendo aquela abordada por Taylor em um sentido universalista e igualitário, em referência à "'dignité inhérente des êtres humains', ou de la dignité du citoyen." (Taylor,

2005b, p. 54). A quebra da programação *a priori* de papéis e existência, e concomitantemente o apregoamento do ser em si, abre comportas à demanda por reconhecimento, ao que afirma Taylor que "la nouveauté, à l'époque moderne, n'est pas le besoin de reconnaissance mais la possibilité qu'il puisse ne pas être satisfait" (2005b, p. 56). A premissa de base no padrão de dignidade é todos partilhando e na mesma proporção, sendo aqui firmada uma das bases da soberania popular e da fundamentação democrática, em relação aos quais o conceito de honra mostrava-se anacrônico (Taylor, 2000, p. 242-243). A passagem da honra à dignidade, prevalecendo a igual consideração dos cidadãos postos em interação, busca evitar a existência de cidadãos de primeira e segunda categorias a partir de bases universais de recíproca consideração.

A fixação do padrão de igualdade e não-discriminação, entretanto, irá se chocar na contemporaneidade com demandas pelo reconhecimento da diferença, deduzidas por grupos ou coletividades cujas características identitárias em relação ao bem são exponenciadas em paralelismo com a universalidade de tratamento, em um choque de referências voltado para a consideração do *self* situado em sua condição concreta, em detrimento do *self* pontual e abstrato. As bases de igualdade pela dignidade devida a todos os seres humanos convivem com a necessidade de reconhecimento de diferenças entre os mesmos, enquanto seres auto-interpretativos e engajados em prismas diversos de auto-realização. A identidade liga-se à diferença, que em análise inicial contrasta mesmo com a cidadania igualitária, pois remete o reconhecimento e respeito a posturas não universalmente compartilhadas (Taylor, 2003a, p. 61). A política da diferença é fruto da pretensão de reconhecimento, de firmamento de determinada identidade, ou seja, de auto-realização face um bem compartilhado em uma teia de sentidos e significações construída intersubjetivamente por sujeitos em dialogicidade. Assim, destaca Taylor que a demanda pela diferença imprime novo significado aos postulados de universalidade antes desenhados pela autenticidade atomista, ao que a originalidade e a autenticidade passam a ser consideradas em termos de uma coletividade com peculiar identidade:

"solo concedemos el debido reconocimiento a lo que está universalmente presente – cada quien tiene una identidad – mediante el reconocimiento de lo que es peculiar de cada uno. La demanda universal impele a un reconocimiento de la especificidad. La política de la diferencia brota orgánicamente de la política de la dignidad

universal por medio de uno de esos giros con los que desde tiempo atrás estamos familiarizados, y en ellos una nueva interpretación de la condición social humana imprime un significado radicalmente nuevo a un principio viejo." (Taylor, 2003a, p. 61-62)

Interessante notar que o autor trata a questão como objeto de política, ou seja, referente a uma atuação na esfera pública,⁴ visualizando o reconhecimento e por decorrência a identidade como questões afetas à auto-realização, e não enquanto questão de direito ou de justiça (Taylor, 2005a, p. 291-293), explicitando claramente em sua obra "*Multiculturalismo e a política do reconhecimento*" sua resistência em considerar a questão como de direito (2003a, p. 100; 2000, p. 271; 1994, p. 93). Tal se dá justamente por Taylor atrelar a identidade ao bem, a determinado pano de fundo compartilhado dialogicamente, ao que endereçar a ação ao bem é conduzir-se em avaliações fortes, e em decorrência priorizar a auto-realização. Neste sentido, a questão está afeta ao tratamento como política de diferenças, à ausência de neutralidade quando se perquire a respeito da auto-realização, e não tanto vinculada a uma base jurídica ou mesmo constitucional:

"Tomar uma posição política é buscar realizar uma forma de bem que permita os agentes expressarem os seus valores culturais. É neste aspecto que a identidade cultural aparece como uma forma de bem que precisa ser mantida por meio de metas coletivas. Não é possível haver neutralidade no que diz respeito aos bens humanos." (Araújo, 2004, p. 184)

A questão envolve a própria dimensão de reconhecimento, que opera em dois níveis (Taylor, 2000, p. 249-250), sendo que o primeiro nível situa-se na esfera íntima, referente "a formação da identidade e do self ocorre em contínuo diálogo e luta com outros significativos" (Taylor, 2000, p. 250) e o segundo nível situa-se na esfera pública, objeto de maior enfoque por Taylor. Sob o prisma da coletividade, a questão do reconhecimento e identidade foi absorvida por Taylor de Herder e Berlin, já que para estes a identidade é referente tanto ao indivíduo quanto a determinado povo específico por sua bagagem cultural:

⁴ O conceito de esfera pública é assim exposto: "um espaço comum em que os membros da sociedade se congregam, por meio de uma variedade de meios (impressos, eletrônicos), bem como em encontros diretos, para discutir questões de interesse comum – para assim poder ser capazes de formar uma idéia comum sobre essas questões." (Taylor, 2000, p. 277)

"Pour Berlin, chaque nation doit demeurer fidèle à sa culture, l'Allemagne à la sienne tout comme la Russie ou encore la France qui doit renoncer à prétendre apporter l'unique vérité au monde et reconnaître qu'elle défend sa propre vision du monde." (Birnbaum, 2004, p. 263)

"Dans le droit fil de Herder, Berlin dénonce aussi bien l'universalisme des Lumières incarné par la France révolutionnaire que la mode multiculturaliste américaine qui brise l'unité du code culturel propre à une nation spécifique." (Birnbaum, 2005, p. 263-264)

A incomensurabilidade, já explicitada por Taylor em relação aos bens não redutíveis em sua dimensão, é igualmente tratada pela inviabilidade de redução contrastante entre culturas diversas, afetadas a bens diversos que lhes distinguem a identidade, impedindo desta forma uma apreciação simultânea justamente por serem incomensuráveis, por laborarem em panos de fundo diversos, ao que assevera "en este caso, solemos esforzarnos en vano por encontrar un terreno común de razonamiento que pueda ser aceptado por los integrantes de ambas culturas" (Taylor, 2005a, p. 283). Haveria aqui uma justaposição de culturas diversas não redutíveis uma a outra, afluindo esta perspectiva na própria assimilação tayloriana da contextualização do Estado:

"Retrouvant par conséquent l'inspiration d'Isaiah Berlin qui, à la suite de Herder, voyait dans les Lumières à la française la source de tous les maux et l'origine de la réaction des nationalismes blessés qui se lèvent légitimement à l'Est au nom de la défense de cultures particulières à chaque nation, Taylor entend défendre un pluralisme consistant en une pluralité de nations intégrées chacune autour d'une culture unique qui lui est particulière et dont chaque État doit se faire le porte-parole jusqu'au sein de l'espace public." (Birnbaum, 2004, p. 265)

O reconhecimento exige igual atribuição de *status* a culturas diversas, considerando a incomensurabilidade de bens e das próprias culturas em si, entretanto, a incomensurabilidade não significa imiscibilidade em Taylor (2005a, 284). A política da diferença exige que se dê reconhecimento a algo que não é universalmente partilhado. Mas destaca Charles Taylor: "a exigência universal fortalece um reconhecimento da especificidade" (2000, p. 251), pois demanda o reconhecimento de uma identidade peculiar, voltada para um bem específico em sua auto-realização. A política do reconhecimento envolve desta forma o desate de formações opressoras ou dilapidadoras de identidades, reconfigurando-se a autenticidade (Taylor, 2003a, p. 61) para assegurar a afirmação de tais identidades ofuscadas

ou assimiladas por uma identidade dominante ou majoritária, por vezes imposta institucionalmente. Na política da diferença com reconhecimento de identidades, a meta não é eliminar a diferença, mas mantê-la, sustentá-la, permitindo a conservação das peculiaridades que compõem a identidade do agrupamento humano e tutelando-a face riscos de assimilação por identidades homogeneizantes ou totalizadoras.

A igualdade de respeito não pode, consoante destaca Gisele Cittadino (2005, p. 163), ser compreendida como uma imposição de tratamento indiferenciado, ao que o resguardo à diferença coaduna-se com as bases estruturais do constitucionalismo democrático, legitimando uma política do reconhecimento que demande, além do estabelecimento de direitos universais garantidos, o reconhecimento de necessidades específicas de determinados indivíduos e grupos "enquanto membros de culturas subjugadas" (Cittadino, 2005, p. 161). A reorientação da autenticidade em prol da conjugação universalidade igualitária e reconhecimento da diferença é a temática que sustenta a política do reconhecimento, afastando a imiscibilidade entre os conceitos, pois "o compromisso com o ideal de uma cidadania igualitária não é incompatível com a garantia de direitos culturais demandados e introduzidos sob o signo das 'políticas de reconhecimento'" (Cittadino, 2005, p. 164). Salienta o autor canadense que:

"the understanding of identity and authenticity has introduced a new dimension into the politics of equal recognition, which now operates with something like its own notion of authenticity, at least in so far as the denunciation of other-induced distortions are concerned." (Taylor, 2003b, p. 50)

O padrão de dignidade pautado em bases igualitárias universais vê-se reorientado de modo a acolher a diferença como fator fundante para tratamentos diferenciados, ao que Taylor argumenta que a própria política da diferença teria um potencial universal, referente ao "potencial de moldar y definir nuestra propia identidad, como individuos y como cultura" (Taylor, 2003a, p. 65).

"Onde a política da dignidade universal lutava por formas de não discriminação que fossem verdadeiras 'cegas' às maneiras pelas quais os cidadãos diferem, a política da diferença redefine com frequência a não discriminação como algo que requer que façamos dessas distinções a base do tratamento diferenciado." (Taylor, 2000, p. 251)

Analisando os pilares da dignidade igualitária, em especial destacando Kant e Rousseau, afirma Taylor que as próprias balizas daquela situam-se em direção a um bem eleito, imersa que está em determinado pano de fundo. Desta forma, não se pode falar de apreciação neutra, ou posicionamento neutro face qualquer cultura, todo posicionamento está em articulação com uma teia de significações que somente adquirem sentido sob a luz de determinado pano de fundo, inserto em uma coletividade em dialogicidade. Assim, uma denominada apreciação neutra e cega a diferenças em verdade veste-se com o reflexo de uma cultura hegemônica, na visão de Taylor (2003a, p. 67), sendo que a sociedade que sob esta diretiva se porte, cega às diferenças, "no sólo es inhumana (en la medida en que suprime las identidades) sino también, en una forma sutil e inconsciente, resulta sumamente discriminatória" (2003a, p. 67). A falsa neutralidade confunde-se assim com a homogeneidade forçada, que renega a diferença e apregoa padrões unilaterais para a avaliação de culturas diversas. É sob esta perspectiva que Taylor (2003a, p. 66) ataca a construção reputada a Saul Bellow, segundo a qual os europeus somente se dignificariam a ler uma obra produzida pelos Zulus quando for um "Tolstoi", ou seja, uma obra de padrão europeu. Aqui se afigura o risco do etnocentrismo⁵ na consideração das culturas, o qual é diametralmente oposto a uma igual consideração de respeito entre elas:

"Entender o outro é compreender significativamente o seu modo de ser no mundo humano. Os valores de uma cultura não podem servir de modelo para serem aplicados em outras, pois nada pode corresponder a sua singularidade significativa. Taylor afirma que descrever um povo em seus termos é descrever cada cultura em diferentes termos, os quais são incomensuráveis. Eis o motivo dos termos de cada cultura não terem tradução exata para outras línguas." (Araújo, 2004, p. 193-194)

A valorização da diferença, e seu resguardo, é justamente o que afasta a posição tayloriana de Rousseau, não obstante o destaque dado a este pela sustentação do parâmetro de igualdade e soberania popular, principalmente no que tange a identificação dos componentes da comunidade como atores e simultâneos expectadores na esfera pública de interações (Taylor, 2000, p. 255-259). Charles Taylor critica a ótica de dignidade igualitária de Rousseau, tendo em conta que ela "pare-

⁵ Destaca Patrícia Mattos: "o perigo do etnocentrismo presente na perspectiva do agente desprendido (*self* desprendido) é exatamente a impossibilidade de tornar uma outra cultura acessível, seja através de um relativismo, seja através da intolerância presente na incompreensão de outras formas de vida distintas" (Mattos, 2006, p. 35-36).

ce incompatível com toda diferenciação" (2000, p. 259), pois dotada de uma pauta comum e unificadora apta a homogeneização. Analisando o crescente caráter multicultural das comunidades, Taylor (2000, p. 268) afirma a necessidade de reconhecimento do igual valor de diferentes culturas, o que implica na mesma consideração de respeito entre as diversas culturas, como aptas a contribuir para a coletividade global como um todo. Taylor lança como pressuposto que "todas as culturas humanas que animam sociedades inteiras por um período considerável de tempo" (2000, p. 269) são dignas de igual respeitabilidade em seu valor. Trata-se aqui de um postulado de abordagem, de uma hipótese inicial de consideração, liberta de julgamento de depreciação alheios ao núcleo de determinada cultura ou de estereótipos fixados. Mas isto não produz uma igualdade entre os núcleos postos em análise: "a validade da alegação tem de ser demonstrada concretamente no estudo real da cultura" (Taylor, 2000, p. 270). Taylor sustenta aqui a necessidade de imputar-se igual respeito por culturas diversas, mas isto não implica que se lhes dote de igual estima em seu papel na humanidade. A consideração em igual respeito corresponde justamente a apreciações destituídas de prejulgamentos ou preconceitos depreciativos e desqualificadores, identificando-se como "auténticos juicios de valor igualitario que se apliquen a las costumbres y las creaciones de estas culturas diferentes" (Taylor, 2003a, p. 101), ao que as culturas merecem respeito, e não condescendência (Taylor, 2000, p. 272). Paulo Roberto M. de Araújo destaca: "ter o direito ao respeito de realizar-se humanamente é o que há de mais fundamental numa política que promova o reconhecimento igual de todas as diferenças culturais" (2004, p. 180).

"Tiene sentido exigir, como cuestión de derecho, que enfoquemos el estudio de ciertas culturas con una presuposición de su valor, como ya se describió. Pero carece de sentido exigir como cuestión de derecho que formulemos el juicio concluyente de que su valor es grande o igual al de las demás. Es decir, si el juicio de valor ha de registrar algo independiente de nuestra propia voluntad y deseo, no podrá dictarlo un principio de ética" (Taylor, 2003a, p. 101)

Mas a questão que agora se passa é: se a consideração de respeito está igualmente situada em um pano de fundo, se o sujeito não é desprendido e sim situado, como estaria apto para proceder a um juízo de valor relativo a fatores afetos a identidades que se atrelem a bens diversos dos seus? A saída utilizada por Taylor, a fim de garantir-se a coerência de sua construção teórica é extrair da pró-

pria base dialógica e comportamental humana, a partir da linguagem, para tanto se utilizando da concepção de fusão de horizontes, presente em Gadamer. A fusão de horizontes atuaria como a criação intersubjetiva de uma diretriz de comunicação, viabilizadora da compreensão do outro, com alargamento da visão inicial, frente a novos impasses dialógicos, lançando o ser humano, tanto enquanto indivíduo quanto grupo, a novas compreensões. Rege-se a questão pela consideração do ser humano como animal auto-interpretativo, não desprendido, mas também não estanque, é sim ser em interação, é um envolvimento de panos de fundo diversos com implicações mútuas.

"Por medio de ésta aprendemos a desplazarnos en un horizonte más vasto, dentro del cual lo que antes dimos por sentado como base para una evaluación puede situarse como una posibilidad al lado del trasfondo diferente de la cultura que hasta entonces nos era extraña. La 'fusión de horizontes' actúa mediante el desarrollo de nuevos vocabularios de comparación, por cuyo medio es posible expresar estos contrastes." (Taylor, 2003a, p. 99)

A fusão de horizontes viabiliza a compreensão e reconhecimento dos bens afetos à auto-realização do outro, segundo a relevância que têm para este, independente de sua relação para com a cultura diversa em interação, perquirindo não uma relativização ou distorção, mas sim bases de sustentação para uma interação em tolerância. Destaca Patrícia Mattos que imposição e intolerância são diferentes da capacidade de julgamento, pois "esta pressupõe que se leve em consideração o contexto de valorização de um determinado bem e as justificativas para tal" (2006, p. 39). A compreensão do outro envolve a re-compreensão de si, ocorrendo uma re-contextualização do ser, ao que a interferência entre as culturas não é negada em Taylor, o que sim este considera é a existência de implicações recíprocas a partir do momento em que não se anteponha às relações intersubjetivas prejulgamentos em relação à cultura do outro. É inerente ao próprio *self* a reapreciação de si a partir do outro, conforme destaca Paulo Roberto M. de Araújo: "o processo de transpor outras avaliações no interior das sensações do *self* traz à tona a possibilidade de o indivíduo reordenar, isto é, reinterpretar a si mesmo por meio do universo lingüístico" (2004, p. 128). Gisele Cittadino (2005, p. 160) assevera a necessidade de assumir-se o olhar do outro, a partir da associação intrínseca entre identidade e reconhecimento, incorporando o ponto de vista deste de forma não mecânica, articulada por uma identidade autônoma caracterizada por "uma cons-

ciência capaz de 'julgar a validade das normas e instituições, além de todos os papéis particulares que a sociedade lhe impõe'" (Cittadino, 2005, p. 160). Em Charles Taylor, consoante destaca Patrícia Mattos, a compreensão do outro envolve uma reavaliação da própria compreensão de si:

"A idéia aqui é que a autocompreensão do outro altera a minha autocompreensão. É claro que há limites para a nova compreensão que definirão o pano de fundo comum contra o qual aquela questão é compreendida. Lógico que isso não garante que inexistam distorções em relação a minha autocompreensão do outro. Taylor reconhece as limitações desse processo, contudo, acredita que a forma de vencê-las ou de tentar superá-las é aplicar constantemente essa prática." (2006, p. 37)

Lado outro, Taylor igualmente rejeita o relativismo calcado no estancamento entre culturas, seguindo mais uma vez sua base herderiana, pois estas não são imiscíveis entre si e inegociáveis em sua convivência recíproca. A postura em questão redundaria em negar a própria qualidade auto-interpretativa do ser humano, impedindo a interação de panos de fundo e a própria manifestação dialógica. É neste sentido que Patrícia Mattos (2006, p. 37) assevera que Taylor contesta as bases do relativismo, repudiando por decorrência o discurso subjetivista. Situado em um ambiente de diversidade cultural e de sociedades fragmentadas em grupos com características específicas, em constante demanda de reconhecimento de sua peculiar identidade, Taylor busca bases para sustentar uma ação política comum:

"Tem de haver algum meio-termo entre a exigência inautêntica e homogeneizante de reconhecimento de igual valor, de um lado, e o autofechamento em padrões etnocêntricos do outro. Há outras culturas, e temos de viver juntos cada vez mais, tanto em escala mundial como na convivência no interior de cada sociedade." (Taylor, 2006, p. 273)

A crítica tayloriana da compreensão liberal abarca mesmo argumentações procedimentalistas, encaradas pelo autor canadense como um braço liberal. A crítica de Taylor ao procedimentalismo, e por via de consequência aos teóricos crítico-deliberativos, é justamente no sentido de manterem as bases de neutralidade apregoadas pelo pensamento liberal; para Taylor (2000, p. 203) pode-se acusar a teoria em questão de ser etnocêntrica e irrealista, pois pressupõe seres descontextualizados em suas redes de integração comunitária, instrumentalizando a própria vida em sociedade, e acolhe um padrão de pensar e exprimir-se, tanto no viés polí-

tico como jurídico, expressamente derivado da cultura européia ocidental. O autor canadense destaca ainda em crítica que

"o liberalismo procedimental não pode ter um bem comum no sentido estrito porque a sociedade tem de ser neutra no tocante à questão da vida boa. Mas, no sentido amplo, em que uma regra de direito também pode contar como 'bem', pode haver um bem partilhado extremamente importante." (Taylor, 2000, p.210)

Além disto, Taylor (2000, p. 204) considera que instrumentalizar as relações intersubjetivas pela neutralidade é fragmentar a participação no espaço público, desagregando comunidades e indivíduos então envolvidos com um bem comum, desamarrando elos de solidariedade, que passariam a contar apenas com ilações racionais de envolvimento.

A política de reconhecimento tayloriana visa libertar o ser humano de uma identidade imposta e destrutiva, não sendo um fim em si mesmo, mas via de auto-realização do ser para com o bem que lhe configura em identidade. Aborda uma dinâmica de três fases seqüenciais na configuração do reconhecimento, sendo a primeira firmada sob um padrão de honra, a segunda a partir de um universalismo igualitário e finalmente a redefinição da autenticidade a partir do reconhecimento de identidades diferentes.

O reconhecimento em Taylor, destaca-se, é fundado na identidade e esta é afetada pela configuração da ação em relação a determinado bem, transcorrendo assim como relacionada a auto-realização do ser. A universalidade igualitária lançada pela autenticidade é reorientada pela política da diferença, em prol do reconhecimento de coletividades dotadas de especificidades não generalizáveis. O ser humano é tomado em Taylor como ser situado, concretamente posto em intersubjetividade, sendo inerente às relações humanas o caráter dialógico, a partir do qual se reorientam compreensões em prol da visualização do outro sem distorções ou negações.

O primado do reconhecimento é inafastável nas relações humanas contemporâneas, estando afeto ao interagir do *demos* para consigo mesmo, havendo assim de ser assimilado e interiorizado pela temática constitucional, embora Taylor se mostre reticente na consideração da questão como de direito, e desta forma há que se captar os pilares do reconhecimento em uma dinâmica constitucional não despreendida ou alheia à intersubjetividade dialogicamente articulada.

3.2 Seyla Benhabib e a ótica deliberativa

A abordagem da identidade e do reconhecimento em Seyla Benhabib perfaz-se por meio da ética do discurso, não se inclinando diretamente seja para a perspectiva comunitária, seja para a perspectiva liberal.⁶ Externando-se favorável à ética do discurso, Benhabib vem por filiar-se a críticas lançadas contra o pensamento comunitário, como a firmada por Habermas no sentido de que se estabelecer metas coletivas de preservação de uma comunidade, voltadas para a sobrevivência da mesma, "iria justamente privar os integrantes da liberdade de dizer sim ou não, hoje tão necessária à apropriação e manutenção de uma herança cultural" (Habermas, 2004, p. 258). Assumindo um procedimentalismo voltado à garantia de manifestação no espaço público, Benhabib abraça a perspectiva de que os seres humanos podem integrar-se não por vínculos comunitários ou por compartilharem valores culturais de uma comunidade, mas sim podem integrar-se por estabelecer acima de tudo um compromisso moral, assemelhando-se aos argumentos liberais de que a base para uma agregação sólida e respeitosa é a própria consciência individual, endereçada, no caso dos crítico-deliberativos, a um patriotismo constitucional, traduzido por princípios regentes da autonomia privada e da autonomia pública em complementaridade. Não obstante, Benhabib irá distanciar-se do procedimentalismo puro, que argumenta a favor de um consenso não substancial de valores (Habermas, 2004, p. 262), para admitir mesmo bases substanciais em sua ética do discurso, consoante se verá a frente.

O desenvolvimento crítico de Benhabib quanto a ambas as perspectivas (liberal e comunitária) delineará a tomada do reconhecimento e da concepção de identidade em uma sociedade pós-moderna, sob uma ótica deliberativa.⁷ Benhabib busca compatibilizar no seio de uma postura deliberativa, a partir de considerações empíricas e normativas, um modelo democrático que agrupe o respeito quanto a uma política cultural e igualmente o patrocínio de posturas universalistas, en-

⁶ O pensamento de Benhabib encontra-se fortemente influenciado pelas teorias de Jürgen Habermas, influenciado assim pelo que denomina Gisele Cittadino como corrente teórica crítico-deliberativa (2004).

⁷ "Creo que la mejor forma de entender la democracia es como un modelo para organizar el ejercicio público y colectivo del poder en las instituciones más importantes de la sociedad, basándose en el principio de que las decisiones que afectan el bienestar de una colectividad pueden verse como el resultado de un procedimiento de deliberación libre y razonada entre personas consideradas moral y políticamente iguales." (Benhabib, 2006 a, p.179)

fatizando a autora: "sostengo que un enfoque modernista de las culturas como creaciones de sentido controvertidas y un enfoque universalista de democracia deliberativa se complementan entre sí" (2006a, p.12). A proposição estabelecida visa uma recontextualização de identidades, em um ambiente onde a contemporaneidade é marcada pelas lutas por reconhecimento, envolvendo um quadro de conflito que supera mesmo o Estado-nação, no qual, desde o final da década de 1970, reivindicações por reconhecimento, sustentadas em questões de gênero, raça, língua, etnia e sexualidade demandam respostas e confrontam a democracia constitucional em sua legitimidade (Benhabib, 2006a, p. 8).

3.2.1

Conflito de diversidades e participação deliberativa

O panorama contextual demanda a compreensão das relações do ser para com o outro em pilares pós-modernos, compreendido o conceito de sociedade pós-moderna como um ultrapassar presunções de hegemonia das sociedades industrializadas ocidentais em prol de bases universais que garantam o diálogo paritário entre culturas e identidades diferentes (Benhabib, 2006b, p. 83). Benhabib constata uma imbricação dos conceitos de cultura e identidade, sendo que "culture has become a ubiquitous synonym for identity, an identity marker and differentiator" (2002, p. 01). O que se destaca no contexto contemporâneo não é a conformação da cultura como fator de traço identitário, mas sim a demanda por reconhecimento que envolve culturas e identidades.

"What is novel is that groups now forming around such identity markers demand legal recognition and resource allocations from the state and its agencies to preserve and protect their cultural specificities" (Benhabib, 2002, p. 01).

A análise da identidade e do reconhecimento na perspectiva de Benhabib há que ser encaminhada neste duplo referencial: tomada do reconhecimento e identidade como insertos em bases culturais, mas igualmente visualizando as culturas como inerentemente conflitivas umas com as outras, porosas, e guiadas em sua interação em bases universais que estabelecem marcos normativos para apreciação das próprias interações entre indivíduos e destes para com as culturas existentes. A posição de Benhabib esgrima tanto com argumentos liberais como com argu-

mentos comunitários. Em relação a estes, procede a crítica da base herderiana da relação cultura-identidade, que faz por germinar os conceitos comunitários. A crítica de Benhabib da perspectiva comunitária centra-se na raiz desta, fazendo uma leitura de Herder como válvula de fechamento de uma coletividade cultural⁸ como integridade identitária: é justamente este o ponto de ataque de Benhabib, segundo a qual não se pode pensar em plena e uma identidade em qualquer coletividade. A partir daí Benhabib situa o dilema do reconhecimento em face de padrões normativos universais.

"Yet although Herder's contrast between culture and civilization seems hardly relevant to these approaches, his identification of a people's genius with expressions of its cultural identity persists.

In this sense, much contemporary cultural politics today is an odd mixture of the anthropological view of the democratic equality of all cultural forms of expression and the Romantic, Herderian emphasis on each form's irreducible uniqueness (cf. Joppke and Lukes 1999, 5)." (Benhabib, 2002, p. 03)

A expressão do pensamento comunitário em postulados multiculturais, em que culturas diversas são íntegras em seus valores compartilhados e irreduzíveis a outras, havendo assim de manter-se em sua condução interna de relações estabelecidas entre o indivíduo e a coletividade e entre os indivíduos entre si, conduz, na voz do pensamento de Benhabib, a pretensa legitimação de violações a grupos marginalizados ou postos em situação de subserviência para com outros em uma comunidade cultural, provocando situações de conflitos com pregações normativas que transcendem qualquer cultura. Assim, emblematicamente, em determinadas coletividades, configura-se um "conflict between multiculturalist claims and the rights of women and children in minority communities" (Benhabib, 2002, p. 80). Há, desta maneira, limites a serem estabelecidos face uma programação cultural ou identitária das coletividades, redesenhando o reconhecimento para além de uma questão interna de determinada coletividade humana. Benhabib extravasa a compreensão da concepção de identidade social, pois ao mesmo tempo o ser humano não está inserto em um padrão uno de identidade, pois há identidades

⁸ *Data venia*, não verificamos o fechamento atribuído por Benhabib a Herder, que não obstante trace defesa da manifestação da cultura como uma expressão de autenticidade, não visa estancá-la, mas sim possibilitar sua compreensão de especificidade, inclusive quanto a riscos de homogeneização externa, mas o contato com a diversidade é resguardado pela concatenação entre culturas.

porosas em integração, e igualmente não se pode pensar em particularismos indenes ao ser em sua relação ao outro. Destaca Benhabib:

"The status of women and children is a litmus test for multiculturalist aspirations and their theoretical defenders, because the tension between a universalizing human-rights perspective and the defense of culturally specific practices, which may deny such a rights perspective, comes to a head around these issues." (2002, p. 80)

Não obstante, a dimensão da perspectiva comunitária alvejada por Benhabib como unificadora da relação de pertencimento a uma coletividade não significa uma oposição incondicional ao próprio pensamento comunitário. Na obra *Situating the Self*, Benhabib distingue tipos de argumentos comunitários. A autora identifica uma teoria comunitária participativa frente uma teoria comunitária integracionista (Benhabib, 2006b, p. 95-97). A fim de situar o que seja o pensamento comunitário participativo em face do integracionista, Benhabib procederá justamente a uma tomada da temática pela identidade e reconhecimento, situando o ser humano como ser contextualizado histórico-culturalmente, embora renegue a idéia de comunidade de valores. Benhabib situa os comunitários em uma escalar crítica dos postulados liberais correspondentes à concepção de identidade do sujeito do Iluminismo, onde o ser humano é tomado abstratamente, descontextualizado, destituído de atributos históricos e culturais, destacando que a crítica volvida é compartilhada pela teoria crítica social contemporânea, caracterizada por converter-se em uma teoria crítica da racionalidade comunicativa (Benhabib, 2006b, p. 85). Neste sentido a autora estadunidense enfatiza que

"el rechazo de concepciones atomistas y ahistóricas del ser y la sociedad es común a ambas, como también lo es la crítica a la pérdida de vigor público y el retroceso de la política participativa en las sociedades contemporáneas." (Benhabib, 2006b, p. 85)

A perspectiva comunitária caracteriza-se a partir da perspectiva liberal, como crítica voraz aos nortes referenciais liberais, construindo-se por negação a esta. Consubstancia-se em uma crítica epistemológica e outra política, firmando-se a primeira na tomada do ser desprendido de seu ambiente histórico-cultural para a formulação de uma normatividade moral, enquanto a segunda (crítica política) origina-se na gradação de respostas integracionistas face respostas participativas

(Benhabib, 2006b, p. 86). A crítica epistemológica refere-se à relação entre o bem e os juízos de justiça, na qual se perfaz a celeuma que envolve a prioridade ou não do correto sobre o bem, em que questões de justiça sejam atreladas a uma teoria moral deontológica, enquanto questões relativas ao bem estão relacionadas à auto-realização humana. Benhabib posta-se em relevante posição, pela qual questiona a cisão entre juízos sobre justiça como privativos do domínio moral (Benhabib, 2006b, p. 87).

Questões relacionadas à boa vida, ao bem compartilhado, podem estar relacionadas a juízos sobre justiça, não havendo causa para não atrelá-los a questões morais, em que parâmetros de correção seriam alienígenas ao ideal de boa vida. Tal fato influi forçosamente sobre a compreensão de neutralidade, e por conseguinte, nas relações da comunidade com os indivíduos a ela afetos.⁹ A relevância para a relação reconhecimento-identidade está justamente na sustentação de que juízos de justiça relacionam-se com interações do ser para com o outro, ao que Benhabib vincula juízos de justiça a concepções de identidade:

"juicios sobre la justicia reflejan distintas concepciones de las relaciones entre el ser y los otros, lo que equivale a afirmar que la formación de la identidad propia y los juicios morales acerca de la justicia están íntimamente relacionados" (2006b, p. 88).

Para Benhabib, a discursividade da diversidade não está delimitada por um dicionário moral, justiça e vida boa estão delineados em linha divisória que "evoluciona como resultado de esfuerzos históricos y culturales" (Benhabib, 2006b, p. 90). Benhabib situa a avaliação de justiça de normas morais através de um processo de argumentação prática, no qual é exaltada a potencial participação em igualdade na introdução e continuidade do debate (Benhabib, 2006b, p. 88). Situando-se em um debate voltado para argumentos práticos, em que os seres são plenamente situados e contextualizados em seu viver, remete Benhabib a discursividade e seus parâmetros para fundamentos substanciais, e não puramente for-

⁹ Destaca-se que o tópico revela distanciamento de Benhabib em relação a Habermas, proporcionando, ao nosso olhar, uma aproximação de sua ética do discurso justamente a uma pertinência comunitária, no sentido de contextualização histórico-cultural do bem e inclusive do justo, embora este seja aspirado ainda em bases procedimentais, ao contrário das bases substantivas comumente verificadas no pensamento comunitário, como observado em Walzer. Explicita Benhabib: "¿Cómo podemos defender en realidad la tesis de que los juicios sobre justicia y derechos constituyen el dominio de la moral? Puedo ver dos argumentos distintos en el trabajo de

mais, ao que inevitavelmente se desvia de um padrão neutro-procedimental de intersubjetividade:

"como teoría procesal del debate moral, la ética comunicativa está basada en ciertos presupuestos sustantivos. Desde mi punto de vista esto es inevitable. Todas las teorías procesales deben presuponer algunos compromisos sustantivos" (2006b, p. 90).

Questionando reducionismos injustificados, a autora afirma que não há razões para questões sobre o bem, sobre valores de boa vida, não ingressarem em discursos práticos (Benhabib, 2006b, p. 90), donde assevera:

"Dado que los discursos prácticos no predefinen teóricamente el dominio del debate moral y dado que los individuos no necesitan abstraerse de sus lazos y creencias cotidianos al comenzar el debate, no podemos excluir la posibilidad de que en los discursos prácticos se tratará no sólo de asuntos de justicia, sino de aquellos referentes a la vida buena, o que los propios presupuestos del discurso serán cuestionados." (Benhabib, 2006b, p. 90)

Tem-se, desta maneira, a dissociação de questões morais como repelentes de postulados de bem, ingressando ambos na discursividade moral, embora patamares de relação do ser para com o outro, estabelecidos em um delineamento de justiça, igualmente situado histórico-culturalmente, cerra portas a ignorar bases substantivas que conformem o debate prático. Não obstante, o situar-se referenciado em relação à tematização do bem, da boa vida, há que ser trilhado de modo a não infringir a prioridade da liberdade (Benhabib, 2006b, p. 93), resguardando-se desta forma "la importancia de las comunidades constitutivas para la formación de la identidad propia" (Benhabib, 2006b, p. 89), e em consectário afastando o risco de adotar-se limitações convencionais ou conformistas, que impeçam a reflexão sobre interações estabelecidas na coletividade, e da própria reflexão dos parâmetros de conformação da comunidade. Esta prioridade da garantia de questionamento, da manutenção do conflito de diversidades das relações de identidade e reconhecimento é justamente o núcleo da concepção desenvolvida por Benhabib, e igualmente a estrela condutora de sua crítica ao comunitarismo que renegue a amplitude participativa.

Habermas sobre esta cuestión, pero no encuentro satisfactorio ninguno de ellos." (Benhabib, 2006 b, p. 87)

O princípio da participação crítica firmado pela autora amparado está na ética do discurso, pressupondo respeito universal e reciprocidade igualitária. Para Benhabib o respeito universal refere-se ao direito de que todos os seres capazes de fala e ação possam ser participantes da conversação moral (2006a, p.182). Já o princípio da reciprocidade igualitária equipara todos frente aos atos de discurso, quanto ao produzir e fluir discursivo, elevando temáticas para debates e igualmente demandando justificação dos pressupostos de interação. A reciprocidade pode ser formal ou complementar, referindo-se a primeira às relações passadas em torno de normas institucionais e públicas. A reciprocidade complementar refere-se às relações intersubjetivas, nas quais deve haver comportamento de reconhecimento do outro enquanto indivíduo concreto. A reciprocidade complementar refere-se ao âmbito privado, estando atreladas à amizade, ao amor, relações profissionais e religiosas, e outras similares. A fim de proporcionar maior abertura de debate e inserção no espaço público, Benhabib defende um enfoque amplo de discursividade da multiplicidade cultural, em que a esfera pública oficial das instituições representativas não é o único espaço de discursividade política, atuando igualmente nos movimentos sociais e nas associações civis, religiosas, culturais e outras alheias à esfera oficial (Benhabib, 2006a, p.54). A amplitude participativa e reflexiva interna ao grupo assim como deste para com coletividade outra é a matriz do processo contínuo do arquétipo identitário:

"Con el modelo dialógico y narrativo de la constitución de la identidad, propongo definir las identidades grupales de manera mucho más dinámica y argumentar que, al reflexionar sobre la política de la identidad y la política de la diferencia, debemos concentrarnos menos en lo que el grupo es y más en lo que los líderes políticos de dichos grupos exigen en la esfera pública." (Benhabib, 2006a, p.47)

A concepção de identidade em Benhabib não admite inflexões ou engessamentos da matéria discursiva, apresentando assim características relacionadas à concepção identitária do sujeito pós-moderno, em que se preservam as bases de contextualização do ser, rechaçando o ser desprendido e auto-suficiente, mas igualmente voltando-se para uma feição multifacetária do mesmo face o outro, em que não há purismo cultural ou conformidade cultural hermética ao outro. Aderindo ao modelo democrático deliberativo, considera as pessoas aptas a elaborar narrações e reinterpretações de sua história cultural, transformando os legados culturais recebidos, não obstante a autora desate a temática do âmbito jurídico, como se

este pudesse ser desconsiderado na própria tomada do processo de intersubjetividade travado em dada coletividade.

"Al contrario del esfuerzo unilateral de gran parte de la teoría liberal actual para encontrar una respuesta jurídica a los dilemas multiculturales, hago énfasis en los procesos de comunicación, controversia y resignificación cultural que tienen lugar en la sociedad civil." (Benhabib, 2006a, p.144)

Abordando a temática do reconhecimento e identidade em desate jurídico não significa estancar o Direito dos mesmos, mas sim compreender a dinâmica da identidade e do reconhecimento como questões envolvidas em argumentações práticas inseridas no bojo democrático da sociedade, implicando assim conformações identitárias não a partir da figura externa apregoada pelo Estado, mas sim a partir da própria intersubjetividade. A adoção deste postulado intelectual é fundamental em nossa pretensão de que o reconhecimento seja antevisto como fenômeno a ser resguardado em sua feição endógena ao processo democrático, face usurpações de identidades empreendidas por fatores unilaterais impositivos e alienígenas à formulação deliberativa empreendidas em bases comunitárias participativas. Concentrar a identidade e o reconhecimento como concepções impregnadas de princípios democráticos é assim explicitado por Benhabib, através de uma mútua afetação entre direitos e identidades, ao que as próprias identidades reconfiguram-se com novas possibilidades atribuídas ao indivíduo ou grupo:

"Estos procesos también sugieren una dialéctica de derechos e identidades: comúnmente, se supone que el individuo que es sujeto de derechos tiene algún derecho de identidad fija que precede al acceso al derecho en cuestión, pero lo que a menudo no se tiene en cuenta es que el ejercicio de los derechos mismos y la práctica de la actividad política pueden cambiar estas identidades. Las identidades políticas son endógenas y no exógenas a procesos de interacción democrática y la formación de derechos." (Benhabib, 2005, p. 123)

Em causa de sua concepção de identidade e reconhecimento enlaçada a conflituosidade deliberativa, tomando como núcleo o resguardo do princípio da participação e crítica das bases estruturais em dada coletividade, Benhabib repudia concepções comunitárias que atrelem o indivíduo ou a própria totalidade da coletividade a uma dada forma de bem viver, agrilhoando o ser face o outro em pressupostos interativos intransigentes a questionamentos ou modificações. É neste sentido que se desenvolve a crítica de Benhabib face o comunitarismo em sua a-

apresentação pelo multiculturalismo, que segundo ela enfeixa bases para o conservadorismo, para a solidificação de abusos perpetrados face indivíduos ou subgrupos inseridos em uma determinada coletividade. A perspectiva comunitária rechaçada por Benhabib apresenta-se neste viés como integracionista, que se explicita pela adoção de um esquema valorativo de bem viver a ser introjetado e sublimado pela coletividade e seus integrantes, afirmando-se assim como pauta inegociável e inquestionável. O tratamento de comunidades como unidades determinadas e limpidamente discerníveis umas das outras não é viável, pois a interatividade humana proporciona um caráter miscível entre as culturas, não sendo palpáveis identidades completamente alienígenas umas às outras.

"El constructivismo sociológico me lleva a la convicción de que el multiculturalismo fuerte, o lo que se ha dado en llamar multiculturalismo mosaico, está errado, tanto empírica como normativamente; y que la justicia intercultural entre grupos humanos debería defenderse en nombre de la justicia y la libertad y no de una elusiva preservación de las culturas. Por multiculturalismo fuerte o mosaico me refiero a la postura de que las culturas y los grupos humanos son totalidades bien delineadas e identificables que coexisten, aunque con fronteras claras, como si fueran las piezas de un mosaico." (Benhabib, 2006a, p.33)

Contra-pondo-se ao comunitarismo integracionista, que assume um multiculturalismo enfeixado em um esquema de valores fundante do todo da comunidade, a ser preservado e afastado de questionamentos, expõe Benhabib linha outra do comunitarismo, que se aproxima das bases participativas da autora, em sua apreendida ética do discurso permeada de pressupostos substantivos. O comunitarismo participativo, assumindo o programa deliberativo, volta-se para a esfera pública e "considera los problemas de la modernidad no tanto en la pérdida de un sentido de pertenencia, unicidad y solidaridad, sino más bien en el de una pérdida de iniciativa y de eficacia política" (Benhabib, 2006b, p. 93). Ao contrário do pensamento integracionista, o comunitário participativo valoriza a diferenciação social, sendo a relação de pertinência estabelecida entre esferas não excludentes. Reputando a posição de Walzer e Taylor como comunitarismo integracionista (Benhabib, 2006b, p. 95), Seyla Benhabib expressa que sociedades modernas não são homogêneas nem no que tange a uma única concepção de bem nem a uma "comprensión compartida del valor de pertenecer a la propia comunidad" (Benhabib, 2006b, p. 95). Benhabib considera assim que Taylor superdimensiona a vinculação do ser a uma dada comunidade, como se isto fosse uma realidade factível,

quando em verdade se tem uma interpenetração de culturas e portanto de identidades. O pensamento comunitário situado em uma concepção do sujeito pós-moderno proporciona à identidade e ao reconhecimento, lastreados em relações envolvidas em uma comunidade de sentido histórico-cultural mas igualmente afetada por parâmetros participativos, uma tomada simultaneamente contextualizada e aberta, fomentando o reconhecimento em relações endógenas, das quais o produto em expressão é a dimensão jurídica, que não é a causa da pluralidade, mas sim uma esfera da expressão e realização do reconhecimento e da identidade.

As influências do pensamento kantiano e habermasiano estão presentes na construção de Benhabib, expressamente visando a autora uma redefinição, inclusive, das bases do Estado nacional na conformação da interação entre diversidades culturais (2004, p. 184). A autora sustenta o redimensionamento da compreensão do próprio Estado, a reorientação compreensiva da soberania e do próprio teor da constituição, em um cenário mundial em que há crescentemente intervenção da comunidade internacional, com a solidificação de instituições de resguardo, em prol de garantias reconhecidas como universais. Reconhecimento e identidade formulam-se assim em uma concepção que envolve o tratar da própria sustentação em legitimidade do Estado nacional e da cultura multifacetária nele presente, resguardando a liberdade e a diversidade de grupos fragilizados e oprimidos, enfatizando a autora o cenário europeu:

"Furthermore, procedures of constitutional review, which are becoming more prevalent in European political practice through the development of the European Court of Justice, help protect the fundamental civil rights of ethnic, religious, linguistic, sexual, and other minorities against the tyranny of the majority." (Benhabib, 2004, p. 191)

Destaca-se Benhabib em sua concepção de reconhecimento e identidade pela tematização do Estado nacional como um elemento definidor de identidades e exortador do reconhecimento ou da falta dele, proporcionando assim um traçado entre o reconhecimento em sua livre fluidez democrática face identidades enxertadas e impregnadas por mecanismos ideológicos endereçados à homogeneização do povo como objeto de exercício do poder político. O Estado nacional tratou reconhecimento e identidade como produtos exógenos ao círculo intersubjetivo de dada comunidade, imprimindo a criação de comunidades imaginadas em torno do

poder estatal como objetivo de solidificação. Destaca Benhabib os objetivos no Estado moderno:

"El Estado-nación moderno luchó en torno de cuatro objetivos en el curso de su desarrollo desde el siglo XVI hasta el siglo XIX en Occidente: dominio territorial, control administrativo, consolidación de la identidad cultural colectiva y legitimidad política mediante una creciente participación democrática." (Benhabib, 2006a, p.290)

O que não se passa na análise da autora, ao nosso olhar, é a contradição inevitável entre a sustentação democrática como legitimação e a consolidação das identidades culturais em determinado Estado. A legitimação democrática foi assumida em caráter atomístico, em que a pregação de liberdade individual foi convertida em dirigismo de consciências, submetidas a um padrão de desprendimento do ser que se relaciona exatamente a desembaraçar-lhe de sua comunidade local e jungi-lo ao âmago do Estado que se fundava. Benhabib subdimensiona o potencial hegemônico de assimilação travestido em universalismo, que inclusive subsidiou a teoria herderiana que veio por influenciar as bases do comunitarismo. Neste sentido, o dilema compreensivo das relações comunitárias presente no confronto das teorias de Benhabib e Taylor é derivado da perspectiva kantiana face a herderiana, influída também em Taylor pela compreensão hegeliana da alteridade. Lidando com questões flagrantes de assimilação do outro, em negativa às esferas do reconhecimento, como exemplificações da opressão da mulher e criança em determinadas coletividades, procede a autora à tomada do comunitarismo em redutor relativista ou particularista, não abordando em temática a relação entre fragilização da comunidade face o outro hegemônico como mediata opressão à liberdade do indivíduo referenciado em tal comunidade. Darcy Ribeiro nos relata da política escravagista de negros no Brasil, a qual, a fim de tolher a liberdade dos mesmos, desagregava-os, concentrando em determinados locais negros provindos de cantos diferentes da África, com língua e cultura diversas:

"A diversidade lingüística e cultural dos contingentes negros introduzidos no Brasil, somada a essas hostilidades recíprocas que eles traziam da África e à política de evitar a concentração de escravos oriundos de uma mesma etnia, nas mesmas propriedades, e até nos mesmos navios negreiros, impediu a formação de núcleos solidários que retivessem o patrimônio cultural africano." (Ribeiro, 2005, p. 115)

A dissolução dos laços de integração comunitária pode provocar lesões aos postulados de liberdade e integridade individual, não provindo assim somente do compartilhamento de bases de valores comuns em resguardo o risco a direitos reconhecidos como universais, na temática de Benhabib, igualmente presente tal risco está em uma tomada individual participativa que seja abstrata, pois padrões de solidariedade podem ter efetivo resguardo ao próprio princípio da participação. Há uma implicação subjacente entre o próprio pensamento comunitário integracionista em relação ao participativo, e destes para com a própria ética do discurso, que é tomada por Benhabib em bases substantivas. Fenômenos como o nacionalismo e a xenofobia estão mais arraigados à projeção de identidade exógena por parte do Estado nacional do que derivados de interações identitárias contrastantes. Toma-se, exemplificativamente, a consideração da raça como fator definidor da comunidade humana, que se originou do denominado evolucionismo cultural, doutrina segundo a qual culturas e sociedades deveriam evoluir da mesma maneira, ao que este "classificou arbitrariamente as sociedades e os povos em diferentes graus evolutivos e, evidentemente, colocou a sociedade ocidental no mais alto patamar ao qual tenderiam todas as demais" (Barbosa, 2001, p. 58). Enfatiza ainda Marco Antônio Barbosa:

"Serão essas colocações teóricas do início do século XX, portanto, que irão influenciar um novo pensamento segundo o qual a raça determina a cultura e que acarretará a política alemã baseada no postulado de que cada pessoa teria um caráter definido e inalterável de acordo com sua descendência racial, condicionando o seu status político e social." (Barbosa, 2001, p. 57)

Neste sentido, a tomada por Benhabib do conceito de "membrosia política" (2005, p. 20-23), aqui compreendido como relação de pertinência e pertencimento forjada pelo Estado nacional para com a coletividade humana sujeita a seu poder político, é ela própria produto de uma postura integracionista exógena ao substrato humano, criadora assim de desigualdades e deturpações da igualdade dos indivíduos entre si, e mesmo entre comunidades. O pertencimento político estabelece padrões de nacionalidade que derivam direitos próprios do nacional (que igualmente é uma figura construída), em relação ao não-nacional. A questão que envolve a admissão na sociedade política é que o não-admitido encontra-se fora de possibilidade de influir na formação da lei que lhe atinge, causando inevitável problema para a ética do discurso. Benhabib nos parece tentar rebater esta questão

através da sustentação de possíveis sistemas de representação moral (Benhabib, 2005, p.21). A autora volta-se para a formulação de um projeto de solidariedade pós-nacional, o qual se revela como projeto de caráter moral. Justamente a conformação exógena do *demos* é que proporciona acirramento contencioso da diversidade alheio às bases democráticas, pois

"La política de membresía, precisamente porque se apoya en la autodefinition y composición del *demos*, se convierte en el sitio de la política jurisgerativa a través de la cual el *demos* enfrenta la disyunción entre el contenido universalista de sus compromisos constitucionales y las paradojas del cierre democrático" (Benhabib, 2005, p. 25)

Visa Benhabib, utilizando-se de uma ancoragem pós-metafísica e pós-nacional guarnecer uma solidariedade cosmopolita, ao que as interações democráticas permitirão progressivamente a redução das prerrogativas e privilégios derivados da pertinência à sociedade política para consideração dos seres humanos a partir de uma rede de direitos universais (Benhabib, 2005, p. 26). A verdadeira configuração de risco ocorre quando a comunidade se perde em sua interação de reconhecimento para com o outro, abortada de uma endogenia do reconhecimento e da identidade, para influxos exógenos que lhe imiscuem estigmas ou estereótipos deturpadores da alteridade, como exatamente se procedeu e se procede no Estado-nação. É neste sentido que percebemos a manifestação de Benhabib para o redimensionamento de perspectivas estadocêntricas rumo à expressão democrática da manifestação do *demos*, em um compromisso democrático para com o reconhecimento e identidade em sua perspectiva situada na comunidade, mas não represada nesta, em prol da concepção pós-moderna que envolve o tema:

"La política jurisgenerativa hace referencia a actos iterativos a través de los cuales un pueblo democrático se considera sujeto a ciertas normas y principios rectores se reapropia, reinterpreta los mismos, mostrándose así no solo como el sujeto sin también como el autor de las leyes" (Benhabib, 2005, p. 131)

A construção de Benhabib permite-nos assim avançar na temática do reconhecimento e identidade a partir da interatividade do *demos* para consigo mesmo, em uma reflexão contínua provocada pela diversidade em relação ao outro, que se apresenta igualmente fazendo parte do ser, na mútua implicação das relações intersubjetivas. Aliando-se a tomada do reconhecimento em esferas, conforme cons-

ta em Honneth, com a integração em solidariedade comunitária presente em Taylor, à percepção de Benhabib da participação como elementar composição a por em reflexão as próprias bases da coletividade, em uma referenciabilidade endógena ou exógena do reconhecimento, buscamos em prismas teóricos diferentes a sustentação de nova expressão constitucional, calcada no reconhecimento, endereçada através de uma constituição do próprio *demos* em intersubjetividade, e não do Estado em estadocentrismo.

3.3

Axel Honneth e a eticidade formal

O reconhecimento em Axel Honneth é focado sob um monismo teórico-moral, no qual o autor alemão formula uma teoria do reconhecimento calcada em uma concepção formal de eticidade. Os esboços metodológicos assumidos por Honneth perpassam-se em uma tentativa de coesão da teoria hegeliana, despida de idealismos, à psicologia social, tomada como base empírica de argumentação na reconstrução daquela (Honneth, 2003a, p. 120), principalmente quando submete o autor o conhecimento à primazia do reconhecer (Honneth, 2007, p. 52-70). A pretensão de Honneth é "fazer das pressuposições normativas da relação de reconhecimento também o ponto de referência de uma explicação dos processos de transformação histórica e empírica da sociedade" (2003a, p. 119). A leitura do modelo hegeliano toma como ponto de partida a tese de formação do "eu" prático em ligação à pressuposição do reconhecimento recíproco entre os sujeitos (Honneth, 2003a, p. 119), sujeitos imersos em luta social pela afirmação da identidade em relação ao outro. Destaca Patrícia Mattos em sua referência a Axel Honneth:

"A idéia que perfaz o núcleo central da novidade do argumento de Axel Honneth, no contexto do tema do reconhecimento, pretende mostrar como os conflitos sociais são essencialmente baseados numa luta por reconhecimento social e que esta luta é o motor das mudanças sociais e, conseqüentemente, do processo de evolução da sociedade." (2006, p. 87)

A exposição da teoria do reconhecimento em Honneth buscará angariar substrato para uma compreensão das bases jurídicas e de integração social a partir do reconhecimento, assimilando uma concepção de justiça social não desprendida

de bases de contextualização mas igualmente não alheia à necessidade de um arquétipo de aferição social. O autor alemão desenvolve seu argumento tendo por norte etapas ou padrões de reconhecimento, com características próprias e igualmente demandas inerentes, sendo que o desenho da estrutura das relações sociais de reconhecimento é ancorada tanto em Mead quanto em Hegel (Honneth, 2003a, p. 158). A derivação de diversos padrões de reconhecimento recíproco acarreta diferentes formas de desenvolvimento moral e auto-relação individual em integração social (Honneth, 2003a, p. 159), sendo que sob o enfoque de Honneth, as demandas de integração social estão mergulhadas em sentido a princípios normativos de uma ética política porque "se reflejan en las expectativas de los sujetos socialmente integrados, y en la medida en que se reflejen en ellas" (Honneth, 2006, p. 136). Destarte, as esferas ou padrões de reconhecimento estão envolvidos em um processo de formação mediado por etapas de luta moral.

A partir de Honneth buscaremos enfocar o reconhecimento em esferas interligadas, destacando o papel do reconhecimento na esfera jurídica, assim como a compreensão do reconhecimento como diretriz ordenadora da aferição do progresso moral em postulados de justiça não desprendidos. Põe-se em destaque, desde já, que a teoria do reconhecimento em Honneth, embora reitere um referencial democrático em sua base (2003b, p. 93; 2003a, p. 153; 2006, p. 133), não veicula um liame co-relacional entre o reconhecimento pela viabilização democrática, tal como não aborda a intersubjetividade inerente à composição do reconhecimento jurídico pela teoria democrática, o que demandará uma ponte argumentativa de agregação.

A teoria do reconhecimento em Honneth tem por fator primordial a primazia do reconhecimento face o conhecimento, amparando-se o autor alemão para suas argumentações em bases empíricas oriundas de estudos da psique humana (Honneth, 2007). O autor alemão expõe sua proposição da seguinte forma:

"Il me faut maintenant expliciter la thèse selon laquelle l'attitude participante et engagée précède la saisie neutre de la réalité; en d'autres termes, il me faut expliciter la thèse selon laquelle la reconnaissance précède la connaissance." (2007, p. 54)

As bases empíricas são procuradas por Honneth a partir de Mead, principalmente, mas igualmente, para sustentar a primazia do reconhecimento, em Da-

vidson, Peter Hobson e Michael Tomasello, sendo que estes dois últimos sustentam a idéia segundo a qual o ser humano não poderia realizar seu progresso sem um sentimento de vínculo para com a pessoa de referência que com ele interage, ou seja, somente a partir de uma prévia e precária identificação cunhada emocionalmente dinamiza-se o ser humano para a atividade intersubjetiva de interação (Honneth, 2007, p. 55), sendo destacada pelo autor alemão a obra de Cavell como influenciadora de seu pensamento pela primazia do reconhecimento para além da simples cognição (Honneth, 2007, p. 64). A cognição transita na teia ornada nas relações de reconhecimento, ou seja, em interiorização projetada a partir do outro assumido em referencial contextualizado. A articulação cognitiva é instaurada em espeques imersos em uma identificação referencial de abertura não voluntária para o mundo (Honneth, 2007, p. 59), sendo para que para o autor alemão "O 'Eu' é a reação do indivíduo à atitude da comunidade, tal como esta transparece em sua experiência" (Honneth, 2003a, p. 140).¹⁰ A perspectiva do desencadeamento de uma base de significado para o destinatário pressupõe o compartilhamento de um plano comum de significações. Destaca Honneth:

"Reagindo a mim mesmo, na percepção de meu próprio gesto vocal, da mesma maneira como meu defrontante o faz, eu me coloco numa perspectiva excêntrica, a partir da qual posso obter uma imagem de mim mesmo e, desse modo, chegar a uma consciência de minha identidade." (Honneth, 2003a, p. 130)

Honneth concentra-se no processo de socialização, desde o nascimento do ser, centrando-se na formação da perspectiva do outro. O início da vida humana em interação não se inaugura em bases cognitivas, mas em bases interativas fundadas na fixação de laços emocionais envolvendo as pessoas em interação, essencialmente, nas relações do ser com seu outro significativo. A identificação emocional para com a pessoa privilegiada ou significativa, condição esta igualmente formada pelo laço emocional, viabiliza a exaltação e visualização de um padrão de correspondência significativa, propositor de um padrão de correção e aferição de

¹⁰ A cognição não pode ser tomada em bases desprendidas ou alheias, o ser é o ser em sua existência situada e referenciada, como o faz crer a prosa poética de Guimarães Rosa, em Grande Sertão: "Se vê que o senhor sabe muito, em idéia firme, além de ter carta de doutor. Lhe agradeço, por tanto. Sua companhia me dá altos prazeres. Em termos, gostava que morasse aqui, ou perto, era uma ajuda. Aqui não se tem convívio que instruir. Sertão. Sabe o senhor: sertão é onde o pensamento da gente se forma mais forte do que o poder do lugar. Viver é muito perigoso..." (Rosa, 2001, p. 41).

condutas e atos (Honneth, 2007, p. 55). A cognição é assim precedida de um momento anterior de tomada de si, no qual o ser, ao tomar contato emotivamente com o outro, inicia formulações interpretativas.

"Le fait de se placer dans la perspective de la seconde personne exige une forme préalable de reconnaissance qui ne peut pas être entièrement saisie à l'aide de concepts cognitifs ou épistémiques, pour cette raison qu'elle contient toujours un moment non volontaire d'ouverture, d'attachement ou encore d'amour." (Honneth, 2007, p. 59)

A assimilação de perspectivas permite a tomada interpretativa que por sua vez viabiliza o conhecimento de aspectos do mundo circundante, ao que Honneth destaca que, assim como no caso da criança, os seres humanos em sua totalidade estão sujeitos a uma cognição pré-condicionada por uma abertura emocional¹¹ ou ainda, por uma identificação em relação a outras pessoas (Honneth, 2007, p. 61), em uma relação de significância "dans laquelle les expressions comportementales d'une seconde personne peuvent être comprises comme des exigences visant un certaine réaction spécifique" (Honneth, 2007, p. 66). Neste diapasão referencial do outro privilegiado ou significativo, a partir da compreensão do outro na conformação de reações engajadas, questões de reconhecimento não podem ser capitadas em uma objetivação desprendida de cognição, Honneth assevera

"qu'avant toute connaissance possible visant les états internes d'un autre sujet, il doit d'abord exister une certaine posture dans laquelle ce sujet se sent existentiellement impliqué dans le monde des états internes ressentis par l'autre" (2007, p. 66).

A compreensão do outro em sua expressão é antecedida pela adoção de um marco de concatenação dentro do qual a própria expressão em seu conteúdo provocativo encontra projeção, a partir da pessoa privilegiada, cuja própria conduta está imersa em uma gama de diretivas acolhidas pela comunidade. Nesta direção, Patrícia Mattos destaca que a reconstrução do argumento hegeliano em Honneth prende-se à "ambição de unir o tema da doutrina moderna da liberdade individual com a concepção clássica e aristotélica que enfatiza o dado da eticidade e dos la-

¹¹ Não se pode deixar de vislumbrar aqui uma aproximação com o expressivismo, já tomado em sua relevância por Taylor (1997, p. 480) na apreciação do interpretar humano, o que parece ser corroborado pela fundação de ambos os autores em aspirações de comunidade presentes em Herder (Honneth, 2003, p. 129).

ços comunitários" (Mattos, 2006, p. 19). A tese da precedência do reconhecimento ao conhecimento na rede de interações sociais, com o estabelecimento do primado do reconhecimento, evoca a participação do outro como elementar, uma efetiva interiorização de um marco corretivo de avaliação das ações do indivíduo. A situação de conflito passa a ser ponto culminante para propiciar viradas de perspectivas e ações voltadas para a interatividade reativa, considerando os desencadeamentos do ato do ser ao outro, e do outro em relação ao ser (Honneth, 2003a, p. 129).

Nesta seara, da interação intersubjetiva de laços calcados em bases emotivas, situa Honneth etapa de reconhecimento inicial das interações humanas, reconhecimento situado em relações primárias, de amor e amizade. O ser humano tem-se por reconhecido quando encontra no outro projeção correspondida de suas demandas de amor e amizade.

"por relações amorosas devem ser entendidas aqui todas as relações primárias, na medida em que elas consistam em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas, segundo o padrão de relações eróticas entre dois parceiros, de amizades e de relações pais/filho." (Honneth, 2003a, p. 159)

A capacidade de estar só depende da confiança na relação afetiva formada, onde o padrão das relações amorosas propicia os contornos da auto-confiança: a confiança nas relações primárias propicia uma confiança do ser em si mesmo (Honneth, 2003a, p. 171-175). As relações primárias configuradas por Honneth diferem essencialmente do padrão inicial de reconhecimento captado por Hegel, atrelado aqui à família oficialmente apregoada pelo Estado, pois, neste há uma institucionalização estatal do reconhecimento:

"Parece, entretanto, que dessas premissas Hegel concluiu que só podem compreender como elementos sociais de eticidade aqueles relacionamentos de interação da sociedade moderna que incidem nas prerrogativas de organização do Estado e, conseqüentemente, podem ser institucionalizados no Direito positivo." (Honneth, 2003b, p. 84)

Na leitura de Honneth, se Hegel tivesse tomado o conceito de instituição enquanto práticas e hábitos intersubjetivamente partilhados, dotados de estabilidade, firmeza e durabilidade, embora destituídos de sanção jurídica, seria viável agregar-se na primeira esfera da eticidade (a família) a própria amizade (Honneth,

2003b, p. 86). Entretanto, o caráter central de agregação na eticidade em Hegel é a possibilidade de reconstituição e controle estatal, a inserção estatal como critério de definição de estabilidade perfaz-se justamente com o intento de direcionar as esferas rumo ao próprio Estado. Honneth quebra com a percepção de centralização no Estado, o que é de suma importância no intento desenvolvido em nosso trabalho, pois situa a eticidade para além do organismo estatal, postando-a na comunidade humana, no *demos*, no próprio substrato humano em interação.

Eticidade, derivada da perspectiva do *ethos*, de um modo de vida em particular, é posto em revisão por Honneth através da quebra das relações primárias como subproduto de uma diretriz estatal, já que o reconhecimento precede o conhecimento, ao que as relações de eticidade estão iminentes à interação humana, avançando a uma dessubstancialização da eticidade como padrão normativo. A liberação da base substancial da eticidade possibilita ao autor postular a conformação de elementos estruturais da eticidade fundados no substrato humano, os quais "sob o ponto de vista universal da possibilitação comunicativa da auto-realização, podem ser distinguidos normativamente da multiplicidade de todas as formas de vida particulares" (Honneth, 2003a, p. 271). A acolhida da eticidade em tais âncoras perceptivas viabiliza a apreensão do reconhecimento em canais democráticos que deságuam no espaço público em sua tematização. Aqui o importante elo entre a eticidade e a argumentação do primado do reconhecimento, das relações humanas não aprisionadas no plano substancial do Estado: a compreensão da diretriz normativa das bases de reconhecimento, em expectativas generalizadas de igual valor entre os seres humanos. A ampliação da perspectiva da correção do comportamento ou ação, considerando aqui uma expectativa sustentável na coletividade, manuseada por Honneth a partir da formulação do conceito de "outro generalizado" de Mead (Honneth, 2003a, p. 134-135) proporciona ao sujeito a representação de normas sociais de ação. Sob esta ótica, tem-se que o ser humano formula abstratamente a interação normativamente regulada, interiorizando normas que "lhe dizem quais são as expectativas que pode dirigir legitimamente todos os outros, assim como quais são as obrigações que ele tem de cumprir justificadamente em relação a eles" (Honneth, 2003a, p. 135).

"Por conseguinte, a dificuldade que Mead de fato abordou, mas para depois voltar a ignorar, consiste na tarefa de dotar o 'outro generalizado' com um *common good*,

que faz todos os sujeitos conceberem igualmente seu próprio valor para a coletividade, sem impedi-los por isso da realização autônoma do seu *Self*; pois só uma semelhante forma de eticidade, por assim dizer democrática, abriria o horizonte cultural no qual os sujeitos, com direitos iguais, poderiam reconhecer-se reciprocamente em sua particularidade individual pelo fato de que cada um deles é capaz de contribuir, à sua própria maneira, para a reprodução da identidade coletiva." (Honneth, 2003a, p. 153)

Mas como e em que nível configuram-se as expectativas normativas de correção? O reconhecimento emerge de conflitos contemporâneos entre os seres humanos e a partir de tais conflitos obtém suas linhas definidoras? Honneth afirma que não. A teoria do reconhecimento do autor alemão postula o reconhecimento como núcleo de abordagem das relações humanas. Para tanto, contesta a base do argumento tayloriano, transitando em uma linha descritivo-histórica, mas centrada em uma leitura hermenêutica, para construir as duas esferas outras do reconhecimento: a do reconhecimento jurídico e a da estima social. A cronologia linear histórica assumida por Taylor no trato dos conflitos por reconhecimento não seria correta (Honneth, 2006, p. 98). Destaca o autor alemão que os conflitos de reconhecimento contam séculos em sua existência, não podendo ser identificados como "recentes", ao que sua visão igualmente difere da de Benhabib. Assim, contesta a conflituosidade de reconhecimento como um fenômeno novo, não sujeitando o mesmo a uma restrição histórica. O aumento de demandas voltadas para o reconhecimento, incluindo aqui a questão do multiculturalismo, reverte-se em Honneth como que motivador para uma mudança de enfoque mas sem cisão na teoria social crítica, viabilizando em verdade

"una visión mejorada de las fuentes motivacionales del descontento y de la resistencia sociales. En otras palabras, en mi opinión, el 'giro teórico del reconocimiento' representa un intento de responder a un problema inmanente a la teoría y no una respuesta a tendencias actuales de desarrollo social." (Honneth, 2006, p. 101)

Para Honneth, o marco conceitual do reconhecimento não se constitui como novo pelo fato de corresponder a demandas dos movimentos sociais contemporâneos, mas sim porque se afigura como veículo adequado para apreciação e avaliação das experiências de injustiça social, com a compilação de fontes morais presentes na experiência de celeumas sociais (Honneth, 2006, p. 106). A teoria do reconhecimento como núcleo temático da teoria social crítica sustenta o monismo

teórico-moral de Honneth, pelo qual o autor afirma não se confundir com um monismo cultural, pois possui em sua essência uma base normativa de balizamento e avaliação, a partir da qual se desenvolve uma perspectiva de justiça social. Quanto ao monismo teórico-moral, destaca Patrícia Mattos:

"O que Honneth chama de monismo moral, de forma muito semelhante ao que Taylor denomina de hierarquia moral subjacente às idéias e práticas sociais concretas do Ocidente, seria precisamente a tese fundamental de que toda ação humana, seja em contextos econômicos, políticos ou culturais em sentido estrito, está desde sempre inserida numa moldura, ainda que opaca e inarticulada, que pressupõe escolhas e avaliações morais como sua última causa." (2006, p. 157)

No monismo teórico-moral de Honneth o reconhecimento recíproco é um pilar de avaliação, remetendo o desenvolvimento da sociedade burguesa-capitalista a três esferas de reconhecimento encadeadas e submersas em processos de institucionalização (mas uma institucionalização não simploriamente estatal, como já destacado): afeto-amor; o reconhecimento jurídico do indivíduo e a estima social em uma comunidade de valores. Emergindo as esferas do reconhecimento dos marcos conflitivos historicamente verificados, contextualizados embora ampliados para padrões normativos de avaliação em seu excesso de validade, somente podem ser tomadas em consideração ao próprio processo evolutivo humano, em seu transcurso histórico-cultural. É nesta argumentação que Honneth irá configurar as duas esferas do reconhecimento (jurídico e estima social) de maneira não desprendida, mas sim fundada no contexto reprodução social das sociedades capitalistas, em que demandas são avaliadas em conformidade com o progresso moral na dimensão do reconhecimento recíproco logrado ou pretendido.

"Certamente, essa última formulação também torna inequivocamente claro quais exigências se colocam a uma abordagem teórica que deve reconstruir a luta por reconhecimento, de maneira exemplar, como um processo histórico do progresso moral: para poder distinguir motivos progressivos e retrocessivos nas lutas históricas, é preciso um critério normativo que permita marcar uma direção evolutiva com a antecipação hipotética de um estado último aproximado." (Honneth, 2003a, p. 266)

A partir da psicologia social entremeada ao redimensionar da eticidade, Honneth destaca uma implicação entre o sujeito e a vida social, otimizada com o ultrapassar das relações primárias, fluída e contínua, na qual demandas por reconhecimento se ampliam ao longo da história, "formando um sistema de pretensões

normativas cuja sucessão força a evolução social em seu todo a uma permanente adaptação ao processo de individuação progressiva" (2003a, p. 143-144). Por tais razões, os marcos normativos do reconhecimento jurídico e da estima social não advém de uma apreensão metafísica ou de um dimensionamento procedimental, mas sim de uma captação empírica na base histórica da coletividade humana, submetida sempre a uma base de legitimação racional fundada em princípios generalizáveis de reconhecimento recíproco que lhe angariam uma base para o consenso moral (Honneth, 2006, p. 124).

Situar-se na sociedade e visualizar padrões de correção implica percepção de obrigações e direitos estatuídos no contexto social, em face do outro, em face do outro generalizado como contraponto tanto a direitos quanto a obrigações relativas ao sujeito. Assim, Honneth conclui que a partir da perspectiva do outro generalizado é possível que o ser humano se entenda como portador de direitos, "no sentido de que podemos estar seguros do cumprimento social de algumas de nossas pretensões" (2003a, p. 179). Não obstante, Honneth amplia a perspectiva jurídica enlaçando-a à nova estruturação inerente à sociedade pós-convencional. O reconhecimento jurídico relaciona-se com a superação dos critérios de honra na definição de direitos e deveres, passando ao pilar da igual dignidade, estando a percepção de respeito universal ligada à cognição racional não emotiva.

Considerando emblematicamente a sociedade medieval, as relações de direitos e deveres calcam-se em bases de estima social fundada em padrões de honra, em uma hierarquia de valor pessoal segundo a posição em estamentos sociais. Nas relações jurídicas ligadas à tradição, o reconhecimento como pessoa de direito está fundido com a estima social, considerando o membro individual da sociedade com enfoque em seu *status* social (Honneth, 2003a, p. 183). As estruturas tradicionais, reputadas por Honneth como convencionais, possuem um horizonte normativo orientado pela atribuição de direitos e deveres através da aferição do posicionamento do ser no espaço organizacional da sociedade (Honneth, 2003a, p. 183). A concessão de direitos a uns e a flagrante negativa dos mesmos a outros, em uma prática cotidiana de explorações e imposições assimétricas entre os membros da sociedade, abre flancos a questionamentos de legitimidade, tendo em causa a negativa de reconhecerem-se os desfavorecidos como pessoas em igualdade de direitos. A existência de postulados argumentativos de igualdade, contra os estamentos sociais, somente galgou viabilidade a partir de uma ponte semântica en-

tre os movimentos sociais e as experiências privadas dos sujeitos contextualizados em tal ambiente para com uma imputação de lesão sofrida, o que torna possível a elaboração de conformações de identidade coletiva.

"Portanto, assim que idéias dessa espécie obtêm influência no interior de uma sociedade, elas geram um horizonte subcultural de interpretação dentro do qual as experiências de desrespeito, até então desagregadas e privadamente elaboradas, podem tornar-se os motivos morais de uma 'luta coletiva por reconhecimento'. (Honneth, 2003a, p. 258-259)

A idéia de igualdade assume o caráter de ser membro em igual valor na sociedade, onde a ampliação de direitos¹² funda-se em argumentos de luta pela consideração em ser dotado de mesma dignidade na coletividade política. Relevante a consideração de Patrícia Mattos ao salientar que as idéias difundem-se por meio de práticas sociais, sendo nestas incorporadas e reiteradas, e mesmo transformadas, entrechoque que proporciona "novas concepções da vida social, novas possibilidades de interpretação que podem gerar, por sua vez, novas práticas sociais" (Mattos, 2006, p. 77). Os confrontos relacionados ao reconhecimento jurídico denegado ou fundado em relações de desrespeito estão afetados a "conflitos em torno da ampliação tanto do conteúdo material como do alcance social do *status* de uma pessoa de direito" (Honneth, 2003a, p.194). A desvinculação de direitos e deveres de uma avaliação de estima social permite o desatrelamento do reconhecimento jurídico desta, sendo proporcionada inclusive pela reconfiguração de relações econômicas e sociais (mas que igualmente estão permeadas pelo plano teórico do monismo teórico-moral do giro do reconhecimento), como destaca Honneth:

"Con la reorganización normativa de las relaciones mercantiles y el simultáneo ascenso de las formas postradicionales de pensar, el reconocimiento jurídico se separó del orden jerárquico de valor en la medida en que el individuo tenía que disfrutar, en principio, de la igualdad jurídica con respecto a todos los demás." (Honneth, 2006, p. 111)

A passagem da concepção de respeito tradicional para a dimensão de dignidade proporcionada pelos direitos "está ligada à idéia de que todo ser humano,

¹² Por direitos, Honneth entende "pretensões individuais com cuja satisfação social uma pessoa pode contar de maneira legítima, já que ela, como membro de igual valor em uma coletividade, participa em pé de igualdade de sua ordem institucional" (2003a, p. 216).

independentemente de seu *status* social, é digno de respeito" (Mattos, 2006, p. 91). A consideração dos seres humanos em critérios de igual valor proporciona uma constante tensão entre dependência e independência do sujeito para com a coletividade, aumentando o dimensionamento e a intersubjetividade inerente ao reconhecimento. O estabelecimento de direitos, e a assimilação do indivíduo de sua titularidade quanto àqueles, somente se faz com a incultação desta perspectiva no outro generalizado, em um horizonte de expectativas normativamente institucionalizadas, ao que o sujeito identifica nos outros interativos a mesma posição de igualdade. Nesta contextualização, a comunidade moderna assenta-se em um acordo racional de sujeitos dotados de igual valor e "está fundada na assunção da imputabilidade moral de todos os seus membros." (Honneth, 2003a, p. 188). Honneth labora em uma fenomenologia empiricamente controlada das formas de reconhecimento (2003a, p. 256), havendo na temática do reconhecimento e identidade conflitos inerentes e constantes, acarretando que uma moldagem socialmente firmada de reconhecimento esteja sujeita a "uma abertura de novas possibilidades de identidade, de sorte que uma luta pelo reconhecimento social delas tinha de ser a consequência necessária" (Honneth, 2003a, p. 256). Nesta dinâmica, as formas de reconhecimento do direito e da estima social representam um quadro moral de conflitos sociais, pois se fundam em critérios socialmente generalizados, que podem ser submetidos a insurreições.

"A ampliação cumulativa de pretensões jurídicas individuais, com a qual temos de lidar em sociedades modernas, pode ser entendida como um processo em que a extensão das propriedades universais de uma pessoa moralmente imputável foi aumentando passo a passo, visto que, sob a pressão de uma luta por reconhecimento, devem ser sempre adicionados novos pressupostos para a participação na formação racional da vontade." (Honneth, 2003a, p. 189)

A capacidade de referir-se positivamente em relação aos outros, em reconhecimento jurídico recíproco, é denominada por Honneth auto-respeito (2003a, p. 197), revertendo na deferência que lhe é dada pelo fato de partilhar com outros indivíduos a condição de membro de igual valor no cenário de direitos e deveres existentes em sua coletividade, não obstante a verificação de tal seja complexa, somente sendo perceptível através de comparações negativas, a partir da constatação de que alguns sofrem de maneira visível as violações de reconhecimento jurídico. A fim de visualizar violações de reconhecimento jurídico, propõe o Honneth

uma aferição de forma indireta, "empreendendo comparações empíricas com grupos de pessoas, de cujo comportamento geral é possível obter ilações acerca das formas de representação simbólica da experiência de desrespeito" (2003a, p. 197).

Entretanto, ao contrário de Taylor que afirmara pela superação dos padrões de honra, Honneth revolve a discussão para uma separação entre o reconhecimento jurídico, pautado então pela igualdade, para com a estima social, que passará a guiar-se em uma sociedade pós-convencional ou pós-tradicional pelo mérito. Enquanto para o reconhecimento jurídico é a propriedade constitutiva dos sujeitos de direito, a estima social centra-se no critério referencial valorativo de aferição das propriedades características do ser para com a coletividade.

A estima é introduzida com o compartilhamento de um horizonte de valores propugnado e defendido pela coletividade, o qual confere sentido a proposições comportamentais dos indivíduos. Destaca Honneth que o reconhecimento pela estima social "requer um *medium* social que deve expressar as diferenças de propriedade entre sujeitos humanos de maneira universal, isto é, intersubjetivamente vinculante" (2003a, p. 199). As flexões derivadas da ruptura com as sociedades tradicionais, marcadas "no plano de uma história conceitual, pela transição dos conceitos de honra às categorias da 'reputação' ou 'prestígio' social" (Honneth, 2003a, p. 201), imprimiram um deslocamento do padrão de estima social, o qual progressivamente abandona a determinação *a priori* de honra social em favor de um critério de apuração da ação do indivíduo face ao horizonte valorativo da coletividade. Segundo Honneth, "o conceito de honra vai se adelgaçando gradativamente, até tornar-se o conceito de prestígio social" (2003a, p. 205). Não obstante, destaca (Honneth, 2003a, p. 204) que no desacoplamento da estima social para com o reconhecimento jurídico, houve uma migração de princípios de honra social para a esfera do reconhecimento jurídico, imbricando-se com as bases do conceito de dignidade humana, embora pautados em escalonamento estamental, fato explicável pelos próprios conflitos envoltos em resistência e insurreição na reavaliação e reinterpretação do reconhecimento recíproco. Mas prevalecem as características de rompimento com as bases tradicionais, ao que:

"o 'prestígio' ou a 'reputação' referem-se somente ao grau de reconhecimento social que o indivíduo merece para sua forma de auto-realização, porque de algum modo contribui com ela à implementação prática dos objetivos da sociedade, abstratamente definidos" (Honneth, 2003a, p. 206)

A estima social será guiada pela temática do êxito, pela correspondência com o primado do mérito, em verdadeira meritocracia. Na sociedade pós-convencional o mérito ou êxito corresponde à realização individual das aspirações formuladas valorativamente pela coletividade com ênfase na organização do trabalho. Estimado socialmente é o indivíduo que se sagra como cidadão produtivo na sociedade, e ser cidadão produtivo envolve o próprio pano de fundo social. Honneth enfatiza que "con la institucionalización de la idea normativa de la igualdad jurídica, el 'éxito individual' surgió como idea cultural destacada bajo la influencia de la valorización religiosa del trabajo asalariado" (2006, p. 111). A partir daí se predeterminam pautas culturalmente definidas de avaliação e atribuição de estima, considerando-se as capacidades e realizações dos seres em um julgamento intersubjetivo de conformação (Honneth, 2003a, p. 200). O *status* concedido pela estima social é amparado em um pano de fundo delimitador da compreensão e da própria cognição, ao que a própria base da distribuição de recursos materiais está nela imersa (Honneth, 2006, p. 112).

Os conflitos sociais são ocasionados justamente pela inserção de questionamentos e levantes face aos esquemas de consideração e apreciação estabelecidos, provocados pela concentração ou impulsão de demandas por grupos sociais em prol do reconhecimento. Mas nem todo conflito converte-se em uma luta política pela transformação do pano de fundo de contextualização, sendo necessário para tanto a aglutinação através da ponte semântica do movimento social para com os indivíduos, concentrando os afetados em uma coesão auto-interpretativa da ordem de *status* estabelecida ou preponderante (Honneth, 2006, p. 123). A pauta temática de reconformação interpretativa não se situa na concepção formal do reconhecimento, mas sim na argüição de incompatibilidade da base empírica para com os baluartes de reconhecimento.

"Lo que motiva a los individuos o grupos sociales a cuestionar el orden social prevaleciente y a plantear una resistencia práctica es la convicción moral de que, con respecto a sus propias situaciones o particularidades, los principios de reconocimiento tenidos por legítimos se aplican de manera incorrecta o inadecuada." (Honneth, 2006, p. 124-125)

Há uma incorporação de fatores de demandados pelo conflito social no reconhecimento jurídico, quanto aos vetores de estima meritocrática ou *status*,

quando se pretende que, além desta, deve-se garantir um mínimo jurídico de igualdade entre os indivíduos. Destarte, emblematicamente, a luta pelo reconhecimento pode derivar em incorporação à esfera jurídica de critérios de estima social, mantendo-se um mínimo de direitos sociais alheios ao mérito, mas afetos a uma igual atribuição de valor a todos os seres humanos, o que propicia inclusive a explicação de questões afetas à justiça distributiva pela teoria do reconhecimento (Honneth, 2006, p. 116), ao que, "al hacer que un mínimo de estima social y de bienestar económico fuera independiente del éxito concreto y transformarlo en declaraciones de derechos individuales" (Honneth, 2006, p. 118).

O reconhecimento perante a comunidade de valores, em correspondência aos horizontes valorativos da coletividade, proporciona auto-estima ao ser, que é acolhido de forma apreciativa em prestígio na coletividade, provocando o estabelecimento de bases de solidariedade entre o grupo, sendo que cada sujeito visualiza o outro como compartilhador do horizonte valorativo que os reúne. A estima social somente é possível porque existe um sistema referencial valorativo interiorizado pelos sujeitos de uma coletividade, o qual se funcionaliza na apreciação de características e qualidades concretas, taxando-as como boas, ruins ou indiferentes, não em escala atributiva de igual valor, mas sim em diferenciação de valor atributivo no contexto social vivenciado (Honneth, 2003a, p. 186-187). Assevera Honneth que a configuração da solidariedade na coletividade deflui das relações de reconhecimento em estima social. Em especial quando o próprio grupo ou coletividade é o destinatário da apreensão da estima, em uma exaltação de sua imagem e sentido histórico-cultural, sente-se o indivíduo como estimado a partir de sua condição de pertencente ao grupo, o valor sentido por aquele é ocasionado pela apreensão de êxito e exaltação deste. A comunhão em torno da exaltação do todo permite o estabelecimento de relações solidárias, tendo em conta que a estima de cada membro provém de sua condição de membro do grupo, tal como seus compartilhadores de sentido. Segundo o autor

"por 'solidariedade' pode se entender, numa primeira aproximação, uma espécie de relação interativa em que os sujeitos tomam interesse reciprocamente por seus modos distintos de vida, já que eles se estimam entre si de maneira simétrica." (Honneth, 2003a, p. 209)

A estima social nas sociedades modernas afasta-se das considerações de honra, em padrões estamentais de atribuição pré-orientada de valor, em prol da consideração de propriedades e capacidades coincidentes com as socialmente reputadas como valiosas em um padrão de horizonte em atração de perspectivas. A solidariedade transcorre em estima simétrica entre os indivíduos, que são pressupostos como sujeitos individuados e autônomos em sua orientação para com o outro generalizado, defluindo desta feita que estimar-se simetricamente corresponde a "considerar-se reciprocamente à luz de valores que fazem as capacidades e as propriedades do respectivo outro aparecer como significativas para a práxis comum." (Honneth, 2003a, p. 210). A utilização do termo simétrico assume o sentido de que todo o sujeito possui a chance de experienciar a si mesmo, sem orientações prévias e imputadas por pertinência a estamentos, sendo daí viável manifestar-se em suas qualidades ou capacidades como valioso para a sociedade, relaciona-se "a possibilidade de qualquer sujeito ter chances de ter suas qualidades e especificidades reconhecidas como necessárias e valiosas para a reprodução da sociedade" (Mattos, 2006, p. 93), contrapondo-se a estima existente em uma sociedade tradicional, cujo teor é assimétrico para com aqueles que não se encontram banhados pela áurea de honra interna ao estamento, mas estranha e imiscível para com aqueles que fora do estamento estão. A solidariedade envolve-se em torno de uma compreensão de bem, em torno de valores institucionalizados em um horizonte coletivo que propugnam por determinado ideal de vida boa. Mas o fato de haver uma postulação de vida boa no prisma valorativo da comunidade não significa na interpretação de Honneth um desequilíbrio em relação ao igual valor atribuído aos indivíduos pelo reconhecimento jurídico, em virtude da comunicância entre as esferas de reconhecimento:

"Mas a relação jurídica moderna influi sobre as condições da solidariedade pelo fato de estabelecer as limitações normativas a que deve estar submetida a formação de horizontes de valores fundadores da comunidade. Por conseguinte, a questão sobre em que medida a solidariedade tem de entrar no contexto das condições de uma eticidade pós-tradicional não pode ser explicada sem uma referência aos princípios jurídicos." (Honneth, 2003a, p. 278)

A intercomunicância entre esferas de reconhecimento implica nas sociedades pós-convencionais a abordagem de entrechoques de horizontes valorativos diversos presentes em coletividades distintas, embora possam estar em convivên-

cia contínua. A multiplicidade de panoramas de estima social, fundados em gamas valorativas próprias decorrentes de processos histórico-culturais, implica universos de capacidades e propriedades diversamente avaliadas no contexto significativo da coletividade, o que não significa paralelismo, mas linhas intersecantes entre os horizontes distintos. Face à diversidade de horizontes avaliativos, configura-se o conflito por reconhecimento, no qual as coletividades peculiares em seu modo de vida e percepção de existência demandam reconhecimento do outro, em sua afirmação de estima própria, reconhecimento em sua existência diferenciada.

As sociedades modernas, destaca Honneth, apresentam relações de estima social envolvidas em uma disputa constante entre os horizontes valorativos, na qual "os diversos grupos procuram elevar, com os meios da força simbólica e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida" (2003a, p. 207). A diversidade de valores em uma concorrência horizontal proporciona delienamento de traços individualizantes na estima social.

3.3.1 As esferas do reconhecimento

Tomando a cargo a identificação do reconhecimento pretendido, Honneth (2006, p. 126) observa duas variantes possíveis de encaminhamento do tema. A primeira destas trata a diversidade de perspectivas existenciais de identidade como conflitos culturais, inseridos em postulações de igualdade jurídica, assumindo tais demandas pelo reconhecimento da diferença a proposição de ampliação dos níveis de reconhecimento jurídico, estendendo o potencial da autonomia individual. A segunda variante tende a erigir a demanda por reconhecimento da diferença como nova esfera, como uma quarta esfera da teoria do reconhecimento, que "giraria em torno al respeito mutuo de las particularidades culturales de los grupos o colectividades" (Honneth, 2006, p. 126).

A temática envolve um desdobramento inicial da questão do reconhecimento da diferença. A demanda por reconhecimento da diferença e valor ínsito à concepção de vida boa correspondente a um plano horizontal valorativo respectivo origina-se da própria ausência de reconhecimento do mesmo pelo outro, sendo a coletividade em insurreição afetada em sua auto-estima, por negação ou deturpa-

ção do reconhecimento. A degradação ou ofensa vivenciada pelo grupo influencia em sua auto-compreensão da identidade cultural, expande o inicial liame de vitimização em relação a determinada discriminação em prol de uma série de vetores de coalizão, formando uma integração histórico-cultural em uma base de sensibilidade comum em relação ao mundo existencial compartilhado, que é depreciado ou ignorado pelo outro. A configuração de uma base cultural peculiar proporciona, a partir da coalizão orientada, demandas por seu reconhecimento, impulsionadas por uma reinterpretação da coletividade, reinterpretação dirigida a si e ao outro. A coesão coletiva em conformação de uma base de interpretação comum é visualizada em Honneth em duas possíveis articulações: uma individual e outra comunal ou coletiva:

"Aquí, siguiendo una indicación de Berhard Peters, llamaremos 'individualistas' a las demandas colectivas de reconocimiento que aspiran a mejorar la situación de los miembros del grupo, mientras que a las que pretenden, en un sentido esencial, la mejora de la vida común del grupo las llamaremos 'comunales'." (Honneth, 2006, p. 128-129)

Quando se trata de demandas por reconhecimento em identidade fundadas em patamares individualistas, ou seja, quando a produção de uma base interpretativa coletiva dirige-se a proporcionar uma melhoria das vidas individualmente traçadas dos componentes da coletividade, a questão está afeta a direitos universais em ampliação, ou seja, o reconhecimento afigura-se enquanto jurídico, focando o princípio da igualdade. A questão é diversa quando a fonte de coesão da coletividade é comunal. Nesta, não é de relevância a situação individualmente traçada, mas sim a condição do grupo em si, enquanto coletividade dotada de horizontes configuradores próprios, ao que a identidade cultural demandada está atrelada a "la protección o mejora de su vida común como grupo" (Honneth, 2006, p. 129).

A demanda coletiva integrada de forma comunal, na seqüência da dicção de Honneth, é orientada por uma busca de proteções ante violações externas, tendentes a garantir a reprodução do grupo em sua peculiaridade cultural. Trata-se do resguardo anti-hegemônico previsto em Herder. Aqui figura a possível crise em face do princípio da igualdade, justamente por ser da confecção desta a abstração de diferenciações no tratamento da coletividade situada (Honneth, 2006, p. 130). A preservação da coletividade exige medidas positivas para tanto, voltadas para "promover y desarrollar la cohesión de la comunidad" (Honneth, 2006, p. 130). A

sustentação da eliminação de obstáculos à afirmação da coletividade peculiarizada prega igualmente a plena aceitação em respeito da diversidade em uma dimensão plural da sociedade. A relação tratada é de valor equânime entre coletividades diferenciadas mas postas em perspectiva de interação. Não há demanda de diferença sem que haja interação com a diversidade.

Pode-se identificar uma demanda de reivindicação direta quando esta se dirige ao Estado e volta-se para "la eliminación de los obstáculos que perjudican o han perjudicado injustificadamente a un grupo social a la hora de desarrollar su vida cultural en relación con la cultura mayoritaria" (Honneth, 2006, p. 130). Lado outro, a demanda de reivindicação assume caráter indireto, quando não se trata de uma entrada de reconhecimento em valor ou estima sob o ponto de referência avaliativo de um cultura em relação a outra, situando-se aqui o ponto central referente a "respetar las prácticas culturales de una minoría como algo socialmente valioso en sí mismo, como un bien social" (Honneth, 2006, p. 132).

As reivindicações pelo reconhecimento da diferença, sob o viés individualista, nada mais são do que demandas por reconhecimento jurídico, pela igual dotação de valor na coletividade como membro. Já quando se trata de reivindicações sob o prisma comunal, seja direta ou indireta, a conflituosidade é referente às bases de sustentação da apreciação da comunicação intercultural. Considerando a inviabilidade da fixação de uma base de estima única, Honneth situa a questão sob o foco do princípio da igualdade, ou seja, sob o reconhecimento jurídico, o qual, no entanto, é posto em redimensionamento, em uma aplicação reinterpretada da igualdade, onde

"La gramática moral de los conflictos que se están desarrollando ahora en torno a las cuestiones de la 'política de identidad' en los estados democráticos liberales está determinada esencialmente por el principio de reconocimiento de la igualdad jurídica." (Honneth, 2006, p. 133)

A luta por reconhecimento cultural é envolvida pelo reconhecimento jurídico, que extrapola a consideração do indivíduo e passa a abordar a coletividade em titularidade jurídica. As demandas de grupos desfavorecidos pela eliminação de discriminações ou deturpações violadoras em sua imagem e auto-estima resultam não em uma consideração tão somente afeta à cognição de valor em uma determinada comunidade contextualizada, mas também em uma violação à condição de

reconhecimento jurídico mútuo, em auto-respeito, a partir da reconfiguração da igualdade jurídica, provocada pela intercomunicabilidade das esferas de reconhecimento. A insurreição face abusos verificados a uma coletividade por fatores culturais, atrelados a uma composição histórica, em pretensão de "mantenimiento de determinadas formas de vida" (Honneth, 2006, p. 133) mobiliza sempre, segundo o autor alemão, "argumentos morales relacionados de alguna manera con el principio de igualdad, reforzados a menudo con hipótesis adicionales" (Honneth, 2006, p. 133). O redimensionamento das esferas do reconhecimento é fruto da própria essência auto-interpretativa do ser humano e das sociedades, estimulada por confrontos em interatividade que se vêem catalisados por uma crescente fusão de horizontes. Neste sentido, a redefinição do reconhecimento jurídico para além dos critérios iniciais calcados na figura do indivíduo, é derivado da própria luta por reconhecimento:

"Podríamos decir de un modo más incisivo que todas las luchas por el reconocimiento progresan a través de una interpretación de la moral dialéctica de lo universal y lo particular: siempre se puede apelar a favor de una determinada diferencia relativa, aplicando un principio general de reconocimiento mutuo que obligue normativamente a una expansión de las relaciones vigentes de reconocimiento." (Honneth, 2006, p. 121)

A ordem jurídica, e por decorrência a própria Constituição, está assim submetida a este redimensionamento do reconhecimento jurídico, reinterpretando as relações entre coletividades diferenciadas sem criar motivações de rompimento por questões de estima. A teoria do reconhecimento em Honneth identifica enquanto formas de reconhecimento: as relações primárias (amizade, amor); as relações de reconhecimento jurídico (direitos); a comunidade de valores fundantes de estima social (solidariedade). Os respectivos modos de reconhecimento são: dedicação emotiva; respeito cognitivo; estima social, proporcionando respectivamente auto-confiança; auto-respeito; auto-estima. As negativas ou deturpações ao reconhecimento são relacionadas a maus-tratos ou violações pessoais; privações de direitos ou exclusão; e degradação ou ofensas à dimensão existencial valorativa. O grau de auto-realização positiva ascende a partir de cada nova forma de reconhecimento, ou seja, a partir da referência recíproca entre o ser e o outro. A teoria do reconhecimento procede a um redimensionamento dos conceitos de justiça social, moral e auto-realização. Os padrões ou esferas de reconhecimento são dessubstan-

cializados na configuração da perspectiva de justiça, em uma eticidade formal, normativamente avaliadora das conjunturas postas em demanda por reconhecimento, mas afetam-se à contextualização de uma concepção de boa vida na afirmação da auto-realização.

Segundo Honneth (2006, p. 137), as estruturas elementares de reconhecimento mútuo configuram princípios normativos afetos a uma formação social, orientando a moral social segundo os princípios elementares de reconhecimento identificados como matrizes normativas com excesso de validade. O excesso de validade das esferas ou padrões de reconhecimento viabiliza a eticidade formal, pois a conjuntura empiricamente vivenciada é posta em avaliação normativa por sua relação com aquela base normativa. Considera Honneth:

"Por isso, antes de toda explanação relativa ao conteúdo, é preciso clarificar primeiramente o *status* metodológico que reivindica uma teoria normativa que deve descrever o ponto final hipotético de uma ampliação das relações de reconhecimento; parece-me correto falar aqui de uma concepção formal de vida boa ou, mais precisamente, de eticidade. Só essa justificação metodológica permite, num segundo passo, retomar mais uma vez as intenções de Hegel e Mead, a fim de traçar a idéia de uma relação de reconhecimento pós-tradicional; o conceito desta tem de conter todos os pressupostos intersubjetivos que hoje precisam estar preenchidos para que os sujeitos se possam saber nas condições de sua auto-realização." (2003a, p. 269-270)

Há assim em Honneth uma concepção de eticidade formal, mas não desprendida, pois atrelada a bases históricas, que remete o conteúdo das relações desenvolvidas ao contexto histórico-cultural de vivência, submetido este sempre a bases normativas de averiguação de legitimidade face os patamares de justiça social, centrados dos padrões de reconhecimento, ao que a concepção formal lança "condições qualitativas da auto-realização, que se distinguem de todas as formas de vida particulares na medida em que constituem os pressupostos universais da integridade pessoal dos sujeitos" (Honneth, 2003a, p. 275). Aproxima-se aqui a análise da concepção do sujeito pós-moderno, mantendo o situar comunitário, mas igualmente tratando de patamares de correção.

A concepção de justiça como primado de conteúdo normativo permite valorar a conformação social, mas sempre suscetível de impulsos cognitivos em direção à estabilidade a partir da instabilidade, considerando aqui a constante auto-interpretação da extensão do reconhecimento, tal como guiando a auto-realização por um norte orientativo dessubstancializado. Os padrões de reconhecimento con-

ferem possibilidade de aferição do desenvolvimento moral de uma sociedade, que parte da configuração histórico-cultural vivenciada para com as bases normativas de justiça social, ou seja, verifica-se uma relação de sintonia para com a justiça social quando o caminhar das interações humanas está direcionado em prol do reconhecimento nas relações primárias, no reconhecimento jurídico e no reconhecimento na comunidade de valores, proporcionando a auto-confiança, auto-respeito e auto-estima. Afirma Honneth, apreciando os movimentos de resistência na colonização de países por outros, os movimentos femininos, e o movimento proletariado, que "los sujetos perciben los procedimientos institucionales como injusticia social cuando ven que no se respetan aspectos de su personalidad que creen que tienen derecho a que se reconozcan" (2006, p. 105). O progresso moral está relacionado desta forma a uma relação da auto-realização para com os princípios normativos de justiça estabelecidos no giro do reconhecimento:

"En general, mi idea es que, con respecto al desarrollo social, debemos ser capaces de hablar de progreso moral, al menos en la medida en que la demanda de reconocimiento social posee siempre un excedente de validez y, en consecuencia, provoca a largo plazo, un incremento de la calidad de la integración social." (Honneth, 2006, p. 137)

Destarte, Honneth não trata o reconhecimento como uma questão de auto-realização pura e simplesmente, a teoria do reconhecimento do autor alemão formula uma eticidade formal identificando nortes de justiça social a partir do reconhecimento, que propiciam uma avaliação de progresso moral a partir das relações intersubjetivas contextualizadas histórico-culturalmente. A moral ajusta-se às caracterizações e qualificações do reconhecimento enquanto centro teórico de apreciação das relações humanas, sendo que a justiça ou o bem-estar social é aferido segundo "las condiciones de reconocimiento mutuo en las que la formación de la identidad personal y, en consecuencia, la autorrealización individual puedan desarrollarse de manera adecuada" (Honneth, 2006, p. 136). A moral não está desprezada ou alheia ao contexto social, pelo contrário, a moral social apresenta-se pela "articulación normativa de los principios que rigen la forma de reconocerse los sujetos en una determinada sociedad" (Honneth, 2006, p. 141-142). A auto-realização não depende assim do próprio sujeito, somente podendo ser adquirida em uma afluência interativa para com o outro, a partir do que o ser humano deve galgar auto-confiança, auto-respeito e auto-estima. O reconhecimento é condição

de autonomia humana, e em critério de legitimidade da própria sociedade, para cuja efetivação "los sujetos tienen derecho, en cierto modo, a que se les reconozca su necesidad, su igualdad jurídica o sus contribuciones sociales, según el tipo de relación social de que se trate" (Honneth, 2006, p. 142).

"Desde la perspectiva de sus miembros, las sociedades sólo representan estructuras legítimas de ordenación en la medida en que estén en condiciones de garantizar unas relaciones fiables de reconocimiento mutuo en distintos niveles. En este sentido, la integración normativa de las sociedades sólo se produce a través de la institucionalización de los principios del reconocimiento mutuo mediante las que los miembros se incluyen en el contexto de la vida social." (Honneth, 2006, p. 136)

A construção do giro do reconhecimento em Honneth permite a existência de um critério de aferição dos próprios movimentos sociais que demandam a si o reconhecimento de suas diferenças, viabilizando, a partir da confrontação com os pilares de justiça social, a percepção de sua legitimidade ou não. Movimentos racistas ou de índole opressora, embora visem afirmar-se em expressão de sua diferença, não condizem com os pilares do reconhecimento em suas três esferas, não sendo assim tidos por legítimos ou conformes o progresso moral da humanidade (Honneth, 2006, 96-97). Como destaca o autor alemão:

"en la sociedad moderna, las condiciones de autorrealización individual sólo están socialmente garantizadas cuando los sujetos no sólo puedan experimentar el reconocimiento intersubjetivo de su autonomía personal, sino también el de sus necesidades específicas y de sus capacidades particulares." (Honneth, 2006, p. 148)

Honneth auferi uma compreensão do giro hermenêutico mais profunda e abarcadora do que a formulada em Taylor, proporcionando principalmente a elevação do reconhecimento jurídico como pilar inafastável tanto nas considerações de justiça quanto nas considerações de progresso moral da sociedade, assim como propicia a tomada constitucional do reconhecimento, tanto quanto resistente em Benhabib. A eticidade formal de Honneth proporciona uma contextualização das interações humanas, afastando tal como Taylor inserções monológicas em prol da construção dialógica das relações humanas. O ser humano como ser auto-interpretativo é igualmente considerado, tomado como ser histórico-cultural, de maneira não desprendida, voltando-se para sua auto-realização. Mas isto não afasta a consideração da avaliação das interações humanas, que serão aferidas segundo o potencial de reconhecimento recíproco presente em seus três padrões ou esfe-

ras. O progresso moral da sociedade humana é aferido pela concretização do reconhecimento recíproco, o qual possui esferas em constante expansão, preenchendo o vazio herderiano quanto ao critério de aferição dos rumos de concatenação da diversidade. Entretanto, não obstante Honneth mencione a base democrática a ser assumida nas interações modernas, não há tematização de como esta base democrática há que se configurar para permitir um fluir não opressor sobre as relações de reconhecimento jurídico ou mesmo de *status*, ou as bases associativas que permitem a discursividade das disposições instauradas em prol de sua interpretação contínua.

As injustiças sociais, seja sob o viés das relações primárias, seja sob o viés das relações jurídicas ou das relações de estima em uma comunidade de valores, envolvem mais do que grupos sociais em interação de reconhecimento, afirmado, negado ou deturpado, pois exige a consideração de coletividades humanas em interação no espaço público-jurídico, ao que o giro do reconhecimento há de adentrar na concepção do modelo constitucional contemporâneo. Neste cenário, o reconhecimento jurídico assume exponencial relevância, demandando, a partir de sua reconfiguração acarretada pelas demandas de diferença, novas concepções de interação subjetiva no trato do ordenamento jurídico e sua intercomunicância com outras esferas do reconhecimento, em especial, produzindo um redimensionamento do papel da constituição enquanto núcleo do reconhecimento jurídico formalizado, mas ao mesmo tempo ponte de acesso na intercomunicância das relações de status ou estima, inclusive do ponto de vista das relações discursivas participativas, e reinterpretção das relações primárias.