

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO – MESTRADO**  
**ÁREA DE CONCENTRAÇÃO EM**  
**DIREITOS SOCIAIS E POLÍTICAS PÚBLICAS**

Roberto Oliveira Weber

**A TEORIA POLÍTICA DO RECONHECIMENTO E O ESTADO DEMOCRÁTICO  
DE DIREITO: UMA ABORDAGEM A PARTIR DO PENSAMENTO DE CHARLES  
TAYLOR**

Santa Cruz do Sul, março de 2008.

Roberto Oliveira Weber

**A TEORIA POLÍTICA DO RECONHECIMENTO E O ESTADO DEMOCRÁTICO  
DE DIREITO: UMA ABORDAGEM A PARTIR DO PENSAMENTO DE CHARLES  
TAYLOR**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito – Mestrado, Área de Concentração em Direitos Sociais e Políticas Públicas, Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Inácio Helfer

Santa Cruz do Sul, março de 2008.

Roberto Oliveira Weber

**A TEORIA POLÍTICA DO RECONHECIMENTO E O ESTADO DEMOCRÁTICO  
DE DIREITO: UMA ABORDAGEM A PARTIR DA TEORIA POLÍTICA DE  
CHARLES TAYLOR.**

Esta Dissertação foi submetida ao Programa de Pós -  
Graduação em Direito – Mestrado, Área de Concentração  
em Direitos Sociais e Políticas Públicas, Universidade de  
Santa Cruz do Sul – UNISC, como requisito parcial para  
obtenção do título de Mestre em Direito.

*Prof. Dr. Inácio Helfer*

Orientador

*Prof. Dr. Clóvis Gorczewski*

Examinador Unisc

*Prof. Dr. Wilson Engelmann*

Examinador Unisinos

*“Precisamos de relacionamentos que nos  
preenham, mas não que nos definam”.*

Charles Taylor

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a minha família pela confiança e apoio depositados nesse período de grandes lutas e conquistas na busca do conhecimento e aperfeiçoamento.

Agradeço, também, a minha noiva pelo amor e paz transmitidos nessa jornada, principalmente nos momentos de pressão e depressão.

Em especial, agradeço ao Prof. Dr. Orientador Inácio Helfer pelo aprendizado e pelas intervenções, sempre pertinentes e oportunas, além da paciência e dedicação na realização do presente trabalho.

E, por fim, agradeço aos colegas, professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Direito - Mestrado – da Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC.

## RESUMO

O presente trabalho parte da constatação de que um dos grandes problemas enfrentados pelo Estado Democrático de Direito brasileiro é a falta de participação dos indivíduos nas decisões políticas, que se situa no âmbito das Políticas Públicas. O filósofo canadense Charles Taylor entende que isso ocorre porque os Estados não valorizam as diferentes formas de identidade. Vislumbra que através do reconhecimento dos *selves*, é que a participação torna-se efetiva, visto que a sociedade deve ser entendida de forma holística, e não mais atomista, ou seja, a comunidade é muito mais do que a mera soma de “eus” – ela deve ser compreendida como um “nós” – enquanto minha identidade molda e é moldada pelas avaliações significativas realizadas em virtude das outras identidades. A partir da superação da sociedade de castas, cuja base era na honra, para uma sociedade baseada na dignidade, da não exclusão, surge o que Charles Taylor denomina de “Ideal de autenticidade”. Significa dizer que aparece a questão da identidade individualizada em confronto com o conjunto de normas que regula a vida em sociedade. Assim, o Estado somente adquirirá o *status* de Democrático através da participação política dos seus cidadãos, o qual se torna sua sustentação e pilar legitimadores. Este estudo analisa a formação e manutenção das diferentes identidades sociais, assim como sua contextualização frente ao pano de fundo moral das sociedades democráticas. Desenvolveu-se uma pesquisa bibliográfica do conjunto de obras envolvendo a questão do Discurso do Reconhecimento em Charles Taylor, com enfoque especial em “As fontes do Self: a construção da identidade moderna” e “Argumentos Filosóficos”. Ao final, através da análise da discussão entre procedimentalistas (liberais) e substancialistas (comunitaristas), chega-se à conclusão que a solução para a falta de participação política no Estado Democrático de Direito não se encontra nos extremos, mas em um equilíbrio, no qual determinadas metas coletivas de uma comunidade possam ser resguardadas frente aos direitos individuais, desde que as escolhas dessas metas sejam legitimadas pelos próprios cidadãos.

Palavras-chaves: Identidade – self – Estado Democrático de Direito – Teoria Política do Reconhecimento — Procedimentalismo – Comunitarismo.

## ABSTRACT

The present work starts from the observation that one of the major problems faced by the Brazilian Democratic State of Right nowadays is the lack of people participation on the political decisions, which is situated on the public politics field, once a great part of the population does not have minimal conditions to participate of the society with dignity. The Canadian philosopher Charles Taylor proposes that this occurs because the States do not value the different forms of identity. He understands that only through the self recognition the participation can become effective, once the society must be understood in a holistic and not anymore atomistic way. In other words, the community is much more than the sum of "me"s – it must be understood as a "we" - when my identity shapes and it's shaped by the significant evaluations made in reason of other identities. From the overcoming of the caste society, which base was in honor, to a society which base is on dignity, of non-exclusion, emerges what Charles Taylor calls "Authenticity Ideal". This means that emerges the matter of the individualized identity in confrontation to the set of rules governing the life in society. Such confrontation must be resolved on the center of the Democratic State of Right. Therefore, the status of democratic will only be acquired by the political participation of its citizens, which becomes its support pillar and legitimization. Therefore, this study intends to analyse the formation and maintenance of the different identities, as well as its contextualization toward the democratic society moral background. There will be a literature search of a series of works involving the issue of the Speech Recognition in Charles Taylor, with special focus on "Sources of the Self: the construction of modern identity" and "Philosophical Arguments". In the end, through the discussion analysis among proceduralists (liberals) and substantialists (comunitarists)", it's concluded that the solution to the lack of political participation on the Democratic State of Right is not at the extremes, but in a balance, where certain collective goals of a community can be shielded against the individual rights, provided the choice of these targets are legitimized by the own citizens.

Keywords: Identity – self - Democratic State of Right – Political Theory of Recognition – Proceduralism – Comunitarism.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 FORMAÇÃO DA IDENTIDADE DO HOMEM CONTEMPORÂNEO.....	15
1.1 A identidade – <i>self</i> - e as avaliações de Charles Taylor no espaço moral.....	15
1.2 A relação da identidade com o bem – dignidade.....	22
1.3 O posicionamento do <i>self</i> no espaço público.....	27
2 A IDENTIDADE DO HOMEM CONTEMPORÂNEO NO ESTADO MODERNO.....	35
2.1 Do Estado Liberal ao Estado Social.....	35
2.2 Do Estado Democrático de Direito à participação.....	42
2.3 O <i>self</i> no contexto do Estado Democrático de Direito.....	50
3 A TEORIA POLÍTICA DO RECONHECIMENTO E O ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO.....	57
3.1 Origem da Política do Reconhecimento.....	57
3.2 A O discurso do Reconhecimento e sua importância na esfera social.....	65
3.3 Teoria do Reconhecimento na Legitimação do Estado Democrático de Direito contemporâneo no contexto do debate entre substancialistas (comunitaristas) e procedimentalistas (liberais).....	70

CONCLUSÃO.....	84
----------------	----

REFERÊNCIAS.....	89
------------------	----

## INTRODUÇÃO

Percebe-se que os Estados Democráticos de Direito estão se deslegitimando pela falta de participação da sociedade. Ocorre que, para serem democráticos, a participação da sociedade, em diferentes esferas de decisão política, faz-se necessária, sob pena de perder a caracterização democrática. Assim, o estudo da participação política da sociedade nas decisões do Estado Democrático, no sentido de que a sociedade contribua de forma ativa e efetiva na organização e dinamização da esfera pública estatal, adquire uma atualidade incontestável, sobretudo diante da prática contemporânea dos descasos dos cidadãos pelos assuntos políticos. O Estado Democrático contemporâneo enfrenta o desafio da baixa participação nos assuntos públicos.

Pergunta-se, então, que contribuições pode apresentar a “Teoria Política do Reconhecimento” de Charles Taylor à efetiva participação dos cidadãos nos Estados Democráticos de Direito? Através desse estudo, vislumbrou-se que a contribuição principal da “teoria política do reconhecimento” é de apresentar uma fundamentação teórica consistente à exigência premente de participação política nos Estados Democráticos de Direito contemporâneo em virtude de dois motivos, quais sejam: a de esclarecer que a ausência do reconhecimento, ou sua presença e, em certos casos, um reconhecimento errôneo, são elementos decisivos na

afirmação da individualidade contemporânea; e que o contexto público exerce um papel legitimador nas decisões políticas dos Estados.

Assim, o trabalho procurou examinar as contribuições que a Teoria Política do Reconhecimento oferece à efetiva participação nas decisões políticas no Estado Democrático de Direito contemporâneo. Para tanto, analisou-se a origem da Teoria Política do Reconhecimento, assim como sua história e principais autores e contribuições para seu correto entendimento. Da mesma forma identificaram-se os elementos que constituem os Estados Democráticos, evidenciando aspectos relacionados à efetiva participação dos seus membros em suas decisões políticas. Por fim, demonstraram-se e evidenciaram-se as contribuições que o Discurso do Reconhecimento, através do estudo da abordagem realizada por Charles Taylor, realizam em relação à identidade dos cidadãos e sua participação legitimadora nas decisões no Estado Democrático de Direito no contexto do debate entre liberais e comunitaristas.

Justifica-se a escolha da presente temática pela sua compreensão e exercício para a legitimação dos Estados Democráticos de Direito ocidentais. Logo, de grande relevância demonstra o tema abordado, visto as linhas de pesquisa adotadas pelo Mestrado em Direito, nas áreas das Políticas Públicas da Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC, o qual prioriza o enfoque interdisciplinar, buscando uma integração em diversas áreas do conhecimento, tais como o direito, a filosofia, política, história e sociologia. Assim, o trabalho insere-se na área de pesquisa, quando se atenta para a hodierna questão da falta de legitimação dos Estados frente à exclusão social e política de grande parcela da sociedade.

Sendo a ciência do Direito um estudo que não trabalha com a hipótese de verdade absoluta, e sendo o mundo um conjunto de processos dinâmicos, analisa-se o objeto da pesquisa a partir do debate de idéias que este possui e da

interação com outros fenômenos e estudos, não olvidando das constantes mudanças que ocorrem nas estruturas sociais e humanas. Neste trabalho, foi utilizado como método de abordagem o indutivo, visto que parte do estudo de dados particulares para inferir uma verdade geral, não contida nas partes examinadas. Tal método foi empregado na perspectiva do marco teórico da teoria da política do reconhecimento de Taylor para examinar o debate contemporâneo sobre o Estado Democrático de Direito.

No primeiro capítulo, estuda-se a formação da identidade do homem contemporâneo, visto que, através de sua identidade – *self* –, é que se pode entender a dinâmica por trás da relação homem/Estado. Tal tema será realizado utilizando-se da Teoria do filósofo canadense comunitarista Charles Taylor. O filósofo parte do estudo do *self* ontológico, buscando ressaltar as características inerentes nos seres humanos, principalmente em seu âmbito individual. Posteriormente, o autor passa para o estudo da individualidade frente à comunidade em que se encontra inserido – mais precisamente no Estado Democrático de Direito – visto entender que a identidade não pode existir sem as trocas dialéticas entre os *selves*. Tais trocas ocorrem através da incorporação de avaliações realizadas através de articulações com os outros significados, de forma que o entendimento deste relacionamento torna-se elemento central de seu estudo. Dessa forma, não podemos mais entender nossa identidade como uma união de “eus”, mas sim como “nós”. Taylor percebe que a sociedade deve ser entendida através da visão holística, em que a soma das partes supera o todo, ou seja, que do entrelaçamento das identidades forma-se uma nova forma de ver a comunidade. Portanto, o filósofo rechaça a visão atomista tão evidenciada pelo pensamento liberal.

Posteriormente, ressalta-se a relação que as identidades possuem em relação ao bem este entendido como a caracterização da vida que “valha a pena ser vivida”. Nesse sentido, Taylor relaciona esse bem com o princípio da

dignidade, visto que os *selfs* conscientes, prioritariamente, sempre procuram comportar-se de forma digna perante os outros, ressaltando a importância do reconhecimento dos outros frente a minha identidade. A identidade entrelaça-se com a moralidade, de forma que os homens almejam sempre o que entendem como o bem viver, ou seja, a vida digna. Mas, como já dito, isso somente ocorre através da avaliação que fazemos sobre os demais significados que nos circundam: estamos inseridos em uma configuração moral, ou, em outros termos, em nosso redor e mesmo dentro de nós estamos em constante contato com um determinado pano de fundo, que nos orienta e dá significado às nossas ações.

Assim, depois de entender como funciona a questão da formação e manutenção de nossa identidade, passa-se para o estudo do posicionamento do *self* no espaço público. Dessa forma, o estudo visa mostrar a necessidade de vincular a noção de *self* às suas fontes morais, de forma que, se esse vínculo falhar, o ser humano acaba por perder as suas referências, sendo difícil agir moralmente a partir de então. É através das avaliações fortes que conseguimos nortear nossas ações no pano de fundo significativo que possuímos, tal como o modo de agir no Estado Democrático de Direito.

Já, no segundo capítulo, estuda-se a identidade do homem contemporâneo no Estado Democrático de Direito. Para tanto, inicia-se a abordagem evidenciando os principais pontos sobre a construção desse Estado, assim como sua origem. Nesse ponto, começa-se pelo estudo do Estado liberal, no qual havia uma abstenção por parte do Estado em relação aos cidadãos, visto a influência burguesa do século XVIII, que necessitava de espaço para o desenvolvimento do comércio. Posteriormente, passa-se para o Estado Social, quando já se percebe a influência positiva do Estado, no sentido de que certos direitos sociais deveriam ser resguardados, pois os cidadãos estavam clamando por melhores condições de vida e de trabalho.

Na segunda parte do segundo capítulo, trabalha-se com a questão que diferencia o Estado Democrático de Direito dos Estados anteriores. Esse elemento é a participação ativa dos cidadãos, que legitima e sustenta a democracia. Aliás, em tempos contemporâneos, não se pode falar em democracia sem relacioná-la com a participação, pois o Estado que se denomine democrático, sem participação política, na verdade, não existe, pois o elemento que o funda é a própria participação política em suas decisões. Assim, dedica-se um espaço para o estudo das diversas formas de democracia existentes, assim como sua conceituação e contextualização.

Feita essas considerações, liga-se a questão do *self* no contexto do Estado Democrático de Direito. Entretanto tal façanha não é possível sem uma formulação teórica consistente para colocar em prática a participação da sociedade no Estado. Na verdade, essa omissão é o que ocorre na maioria dos estados liberais, também chamados de procedimentalistas, pois eles se propõem a uma neutralidade, garantindo apenas resguardar o respeito e a igualdade entre os cidadãos. Todavia, o que acontece é que os instrumentos de participação são colocados à disposição, mas sua utilização não se efetiva. Chega-se ao ponto de exigir a obrigatoriedade do voto, que é o mínimo que a participação do Estado Democrático de Direito exige.

Passando para o terceiro capítulo, estuda-se como Taylor concebe essa formulação teórica do reconhecimento. Ele a chama de Discurso do Reconhecimento. Entretanto, não é Taylor o criador da Teoria Política do Reconhecimento. Seu mérito é encontrar um equilíbrio entre liberais e comunitários – um modo moderado de se posicionar no debate. Assim, inicia-se o estudo partindo da origem política do reconhecimento através de autores como Axel Honneth, Nancy Fraser e o próprio Charles Taylor. Eles, na verdade, retomaram o tratamento da teoria do reconhecimento. Originária da dialética do “Senhor e do Escravo” de G. W. F. Hegel, em sua *Fenomenologia do Espírito*

(1807), ou, até antes, com a temática rousseuniana da valoração da honra, em passagem do *Discurso sobre a Desigualdade entre os Homens* (1750), a teoria do reconhecimento apresenta-se na contemporaneidade em dois contextos principais: na esfera individual, em que a afirmação da identidade pessoal desempenha papel de destaque na formação dos cidadãos modernos; e na esfera político/social, na qual os Estados Democráticos se propõem a adotar uma política contínua de igual reconhecimento, em que a participação nas decisões políticas passa a legitimá-lo como tal.

Será aprofundada a questão do discurso do reconhecimento na esfera social, em que ele servirá de elemento para elucidar a questão do preconceito e discriminação de determinados grupos. Dessa forma, na esfera pública, o discurso do reconhecimento pode ser entendido de duas formas, quais sejam, através da política da dignidade igual e da política da diferença. Destarte, a política da dignidade igual advém da mudança que Taylor aduz ser da passagem da honra para a dignidade. Já a segunda política – da diferença - diz respeito ao ideal de autenticidade, em que, nas sociedades atuais, o que se valoriza é a originalidade das individualidades.

Almeja a teoria política do reconhecimento apresentar uma fundamentação teórica consistente à exigência premente de participação política nos Estados Democráticos de Direito contemporâneos em virtude de dois motivos: esclarecer que a ausência do reconhecimento, ou sua presença, em certos casos, são elementos decisivos na afirmação da individualidade contemporânea; e no espaço público, visto que exerce um papel legitimador nas decisões políticas dos Estados. Como não poderia ser diferente, a participação política torna-se mínima, sem que os Estados considerados democráticos possam representar e sanar as demandas da sociedade. Assim, perde-se seu caráter legitimador, qual seja, a participação ativa dos cidadãos por não relevar as diferenças das identidades dos indivíduos.

Por fim, ao final do presente trabalho, atenta-se para a discussão atual sobre a questão da efetividade da política do reconhecimento no Estado Democrático de Direito, de forma que o tema será discutido a partir de dois enfoques: dos procedimentalistas – liberais - e comunitaristas – substancialistas. Em rápidas palavras, embora Taylor seja classificado como comunitarista, a solução apresentada em seu pensamento é no sentido de que a solução encontra-se no equilíbrio entre as duas teorias; nem liberal extremado, pois admite que determinadas metas coletivas podem prevalecer sobre os determinados direitos fundamentais; nem comunitarista extremado, visto que entende que para essas metas coletivas prevalecerem-se, elas devem ser muito bem fundamentadas e justificadas.

## **1 A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE DO HOMEM CONTEMPORÂNEO**

### **1.1. A identidade – *self* - e as avaliações de Charles Taylor no espaço moral**

Primeiramente, antes de entender como o ser humano se reconhece como um ser social, deve-se partir das características que compõem o indivíduo, o que o distingue dos demais seres. Para tanto, o filósofo canadense Charles Taylor utiliza-se do conceito do *self*-ontológico, demonstrando as características inerentes e invariáveis do ser humano – características que independem do tempo e do espaço. Posteriormente, será contextualizado o indivíduo na comunidade,

mais precisamente no Estado Democrático de Direito, o que se pode denominar de *self*-histórico, assim como suas distorções e soluções através da Política do Reconhecimento.

Taylor utiliza o termo *Self* no sentido de que as pessoas são seres dotados de profundidade e complexidade necessárias para ter uma identidade. Mas não basta para isso o poder de dirigir as próprias ações de forma estratégica à luz de certos fatores, como os desejos. Deve-se ter uma consciência reflexiva, não no sentido de ter capacidade de auto-observação neutra e considerar o custo/benefício das ações, mas de “nos movemos num certo espaço de indagações, em que buscamos e encontramos uma orientação para o bem” . Dessa forma, o conceito de *self* adotado por Taylor é aquele que vincula a identidade dos seres humanos a uma posição do que seria o bem – do que é correto ou errado – ou, em outras palavras, o que seria o bom-viver e a posição que assumimos em relação a esse fato.

Nossa identidade não pode ser objetivamente estudada. Não posso explicar as características do *self* sem considerar o mundo circundante, as questões subjetivas e antropocêntricas. Como sustenta Taylor, estudar pessoas é estudar seres que só existem em certa linguagem, ou que são por ela parcialmente constituídos. Entretanto, só somos um *self* na medida em que certas questões nos importam. “O que sou enquanto *self*, minha identidade, define-se essencialmente pela maneira como as coisas têm significado para mim”. E esses significados aparecem através de um processo de linguagem de interpretação e diálogo; assim como o conseqüente “pano de fundo”.

Nesse sentido, aduz o autor em seu artigo sobre “Como Seguir uma Regra”,

que apenas compreendemos o que é certo através de um “pano de fundo”, algo em que nos apoiamos. Entende que quando não entendemos algo, ou mesmo interpretamos erroneamente, talvez o equívoco esteja no fato de existir divergência nos significados circundantes. Da mesma forma, esse pano de fundo não pode ser entendido como um local onde as questões estão resolvidas, mas sim num eterno aprendizado de significados. A compreensão desse “pano de fundo” encontra-se na base de nossa capacidade de conhecer significados e de incorporá-los no arcabouço anterior. Assim, ele é uma forma de compreensão, um sentido para os fatos e atos, sendo inteiramente inarticulado e, ao mesmo tempo, base para novas articulações.

Uma linguagem, no sentido de pano de fundo, só existe e é mantida no seio de uma comunidade lingüística. O *self*, portanto, somente pode ser entendido em contato com os outros, sendo que ele nunca pode ser contextualizado sem a presença do mundo circundante, isto é, das demais identidades que o cercam. Como assevera Taylor:

Minha autodefinição é entendida como resposta à pergunta “Quem sou eu?” E essa pergunta encontra seu sentido original no intercâmbio de falantes. Defino quem sou ao definir a posição a partir da qual falo na árvore genealógica, no espaço social, na geografia das posições e funções sociais, em minhas relações íntimas com aqueles que amo e, de modelo também crucial, no espaço de orientação moral e espiritual dentro do qual são vividas minhas relações definitórias mais importantes.

Pode-se entender o *self* em relação a certos interlocutores, sejam eles pessoas que foram essenciais para o alcance da auto-definição da imagem – responsáveis pela educação, pelos primeiros significados da vida – ou responsáveis pela continuidade da apreensão desses significados, desenvolvimento da autocompreensão. Por conseguinte, “somos levados a ver as coisas tal como as vêem nossos tutores” para que, somente depois, é que poderemos pensar de forma diferente, conforme as novas relações surgem, de forma que nosso pensar molda-se com o confronto com novos significados, através de uma leitura do desacordo. Frisa-se que esses confrontos podem ser

diretos ou indiretos, ou seja, reais ou imaginários. O que é fundamental nessa ideia é que nosso pensamento é necessariamente dependente da linguagem e a interlocução com os demais significados é inevitável para nós.

Com isso fica evidenciada a importância da ação dialógica no ser humano, da mesma forma que a incongruência das teorias que acreditam que os indivíduos são seres eminentemente monológicos. Assim, entender a realidade como uma simples união de “eus” com imaginação para criar representações e interagir com os outros “eus” não é suficiente, visto que grande parte dos atos dos indivíduos somente ocorre na medida em que os “eus” compreendem-se como integrantes de um “nós”, e, a partir dessa nova compreensão, moldam a sua individualidade, agora não monológica e individualista, mas sim dialógica e interativa.

Nos termos de Taylor:

Grande parte de nossa compreensão do eu, da sociedade e do mundo é levada a efeito pela ação dialógica. Na verdade, gostaria de afirmar que a própria linguagem serve para instaurar espaços de ação comum em vários níveis, tanto íntimos como públicos. Isso significa que nossa identidade nunca é definida tão-somente em termos de nossas propriedades individuais. Ela também nos situa em algum espaço social. Definimo-nos a nós mesmos, em parte, em termos daquilo que aceitamos como nosso lugar apropriado no âmbito de ações dialógicas. Se de fato me identifica com minha atitude de deferência diante de pessoas mais sábias como você, essa atitude conversacional torna-se um constituinte de minha identidade.

Além da característica relacional presente nos seres humanos, Taylor fornece outro aspecto relevante sobre as identidades dos agentes, qual seja, a relação que realizamos frente aos desejos e as respectivas avaliações sobre os mesmos. Para tanto, é necessário o estudo do conceito de avaliação forte presente em sua teoria, visto ser também uma das características do ser humano. Nesse ponto, o autor relaciona os desejos e a avaliação que fazemos sobre esses mesmos, ou seja, a interpretação que o indivíduo faz de si mesmo. Assim, deve-se

verificar a qualidade da relação com que o homem interpreta seus desejos, para chegarmos a sua essência.

O que distingue o ser humano dos outros animais não é o simples fato de termos desejos, mas a avaliação que fazemos desses desejos. Para esse fim, Taylor utiliza-se da classificação realizada por Harry Frankfurt sobre os desejos, qual seja, a que os desejos se dividem entre desejos de primeira ordem e segunda ordem. Os primeiros dizem respeito à capacidade de avaliar os desejos de segunda ordem. Mas vai além, diferenciando também as formas de avaliação, como sendo de avaliação fraca e avaliação forte. Na avaliação fraca, o que se pondera são os resultados da ação. Já na avaliação forte, o que se pondera são as motivações das ações. Podemos dizer que, na avaliação fraca, o que está em jogo é a quantidade, enquanto, no segundo, é a qualidade dos atos.

Nesse sentido, a diferença entre as avaliações – forte e fraca – é o que vai dar a direção ao desenvolvimento do pensamento antropológico de Taylor. Logo, a distinção entre essas avaliações é fundamental para o entendimento da identidade, visto que, na avaliação fraca, o que interessa são os resultados, os ganhos que teremos com nossas ações; já na avaliação forte, o que é relevante são as motivações das ações, ou seja, o que é avaliado é o valor qualitativo dos nossos desejos. Como aduz Patrícia Mattos:

No contexto da avaliação forte, nós caracterizamos as alternativas que nossos desejos nos impelem, mas não apenas em termos contingentes, definindo, por exemplo, qual alternativa seria mais desejável concretamente. Ao contrário, passa a ser fundamental contrastar as alternativas entre si de modo que fique claro o que há de efetivamente mais desejável na alternativa preferida. O conflito, neste caso, é mais profundo e não meramente contingente.

Outrossim, Taylor critica o utilitarismo, visto que, nessa forma de pensamento, o desejo dos indivíduos restringe-se ao consumo daquilo que ele sente como sendo bom. Assim, a pessoa acaba movida pelos impulsos – pelos desejos imediatos, deixando de lado qualquer análise mais aprofundada de suas motivações. Visto dessa maneira, as avaliações fracas ligam-se diretamente a essa linha de pensamento, visto que não se preocupam com as avaliações

qualitativas das preferências e não consideram o valor real dos sentimentos. Entende o autor que o utilitarismo não releva a questão axiológica, sendo, por isso mesmo, considerado como a linha de pensamento que esconde as reais motivações dos atos, ficando apenas na superficialidade, pois somente julgam as preferências do desejo. Portanto, na avaliação fraca, o bom não passa do desejado, não existindo qualquer forma de comprometimento com a motivação dos atos.

Os utilitaristas defendem que as alternativas da ação somente podem ser expressas por uma espécie de cálculo. Entretanto, o indivíduo não se movimenta dessa forma, através de meras escolhas quantitativas na busca da satisfação. O ser humano avalia os desejos, comparando com o que acredita ser a melhor direção do seu ato de agir. Logo, “a avaliação dos desejos significa a possibilidade de o agente perceber que o que está em jogo é a construção e a manutenção da sua própria identidade humana.” De forma contrária, se ficarmos limitados ao prazer quantitativo das nossas preferências, acabaremos, por uma via transversa, por fazer desaparecer a distinção entre os desejos e, por conseguinte, dos valores.

O desaparecimento das distinções dos desejos e valores ocorre porque não há clareza quanto às determinações conceituais da avaliação forte. Sendo assim, o agente se restringe àquilo que sente gostar, sentimento este de gostar que cria uma ilusão no sujeito, gerando uma confusão no que concerne às suas avaliações em relação aos objetos desejados.

Verifica-se, na avaliação forte, um modo reflexivo dos desejos, algo que se encontra mais profundo do que a simples opção do que fazer ou qual a ordem de preferência dos mesmos. Na avaliação forte, procura-se, qualitativamente, o que “vêm a ser os próprios desejos enquanto expressões valorativas da identidade do sujeito humano. Daí a existência intrínseca da incompatibilidade entre os objetos desejados pelo sujeito que usa, em sua ação, uma avaliação forte”.

Porém, essa avaliação forte manifesta-se através de contrastes, no sentido de fazer com que cada significado possa ter um sentido claro para o sujeito que

possui. Tal contraste tem a utilidade de parâmetro significativo para o desejo. Como diz Taylor, sem a covardia, não é possível visualizar claramente a coragem, ou seja, é essencial para todas as formas de desejo que haja a avaliação dos seus contrastes, pois só assim podemos compreender as suas determinações valorativas. Como sustenta Araújo:

O que distingue lingüisticamente o significado valorativo daquilo que o sujeito deseja expressar, na medida em que dispõe de uma linguagem de distinções avaliativas a partir das quais diferentes desejos são descritos como nobres ou vulgares, íntegros ou fragmentadas, corajoso ou covardes etc. Como se vê, é por meio dos contrastes que ocorre a avaliação forte.

Entretanto, em nenhum momento, Taylor entende que essa forma de avaliação seja utilizada como comparação de desejos. Ele utiliza a avaliação forte para observar a direção da ação, isto é, a determinação da ação dos indivíduos. Dessa forma, quando o indivíduo reflete sobre seus desejos, não agindo sempre em razão do prazer, os sujeitos acabam por refletir sua identidade, visto que suas atitudes serão confrontadas com o seu pano de fundo, de forma que ele pode articular qualitativamente suas atitudes e definir e redefinir suas características através desse confronto. Assim, através das decisões qualitativas que o indivíduo constantemente toma em sua vida, na verdade, estará ele construindo sua identidade humana. Conseqüentemente, refletindo sobre suas atitudes e desejos, o indivíduo torna-se um ser responsável, demonstrando assim características de sua identidade.

Nesse diapasão, novamente Araújo comenta sobre a importância da avaliação forte na construção da identidade:

A avaliação forte é o elemento conceitual que serve ao mesmo tempo para resgatar as origens do eu, na sua formulação conceitual, bem como expressar a sua identidade enquanto agente moral. O agente humano tem, assim, a possibilidade de elaborar os seus próprios planos de vida de acordo com as suas formulações ontológicas do que é o humano. A direção que o agente toma ao escolher as suas alternativas de ação não está limitada ao plano dos desejos de consumação de objetos, mas ao tipo de humano que ele quer ser. É isto que está conectado à noção de identidade, pois ela é definida pelas avaliações fortes que os indivíduos

realizam em suas intuições.

Nessa mesma linha de pensamento, Patrícia Mattos assevera que “a noção de avaliação forte, portanto, é percebida como pressuposto da noção de identidade, no sentido de que certas avaliações são o indispensável horizonte ou fundação a partir das quais avaliamos os outros e nós mesmos”.

Assim, a noção de horizonte presente no pensamento de Taylor refere-se a uma seqüência de interpretações que possibilitam a formação da identidade, isto é, os paradigmas que utilizamos para tomarmos determinadas decisões. Todavia, tais interpretações devem ser realmente nossas. Para Taylor, apenas podemos existir se considerarmos algum modo de ver o mundo como importante, de forma que podemos definir para nós mesmos uma identidade relevante, de forma a agir moralmente de um modo realmente autêntico e dotado de sentido.

Portanto, a avaliação forte é de extrema importância para a compreensão dos instrumentos de estruturação do *self*, visto que é através dos significados dos desejos que demonstramos características da identidade. Isso acontece quando o *self*, aperfeiçoando qualitativamente um determinado desejo, o confronta-o com o seu arcabouço moral, e avalia se tal impulso é bom ou mal; aflige-se apenas satisfação imediata – desejos de segunda ordem – ou se encontra ligado a algo maior, tal como um projeto de vida ou qualidade do bom viver– desejos de primeira ordem.

## 1.2. A Relação da Identidade – *self* - com o bem (dignidade)

Como visto anteriormente, para que o indivíduo consiga conceituar e caracterizar sua identidade, ele necessita confrontar suas ações com uma estrutura moral, no sentido de buscar um bom viver. Logo, nesse momento, focaremos nosso estudo na questão do que Taylor considera como sendo o bem, ressaltando a ligação existente entre este e a individualidade, ou, em outras

palavras, da identidade com a moralidade.

Assim, entende Taylor que o homem, através da articulação de suas ações, teleologicamente acaba buscando realizar aquilo que é mais digno, mais nobre em termos de atitude. Assim, o bem se encontra relacionado ao problema da ação moral, entendendo-se essa ação “como sendo o desejo articulado lingüisticamente do agente em busca da realização do bem, enquanto dimensão existencial que dá dignidade à sua identidade humana”. Desse modo, o bem se torna uma meta que deve ser alcançada através das avaliações fortes sobre os desejos – sobre o agir humano – sendo que nessa trajetória, por uma via transversa, o que se evidencia é a própria identidade do indivíduo como agente moral.

Nossas ações estão fundamentadas através das avaliações fortes, ou seja, a distinção do que é certo ou errado, do bom ou ruim, são, na verdade, manifestações que nossa identidade realizada através das avaliações em confronto com nosso pano de fundo, seja esse de natureza moral ou espiritual. Assim, através do estudo do pano de fundo na vida das pessoas, Taylor consegue encontrar a influência da cultura na identidade, ou seja, através do reconhecimento das influências do mundo circundante nos desejos e gostos o agente pode situar-se no espaço público, principalmente nas questões que envolvem o bem mais almejado na contemporaneidade, qual seja, a preservação e exaltação da dignidade.

Nesse diapasão, o bem se torna o elemento orientador na formação da identidade moral. Assim, Taylor entende que podemos identificar o *self*, visto que o mesmo molda-se no momento em que se busca diminuir o sofrimento humano, ou seja, ao articular significados morais no sentido de resguardar a dignidade. Nesse sentido, esclarece o autor que:

Somos bem mais sensíveis ao sofrimento, o que, claro, podemos traduzir em simplesmente não querer ouvir falar dele, em vez de o expressarmos na tomada de alguma ação corretiva concreta. Mas a noção de que temos de reduzir o sofrimento a um mínimo é parte integrante daquilo que o respeito significa para nós hoje – por mais

desagradável que isso tenha sido para uma eloqüente minoria.

A busca pela diminuição do sofrimento, pelo seu alívio, mostra-se uma exigência de nossa civilização contemporânea. Dessa forma, entender os mecanismos que o homem utiliza para chegar-se a esse bem, suas articulações com o *self*, demonstra as bases ontológicas da moralidade humana. Portanto, através desse pensamento, chega-se às origens das distinções que demonstram o direcionamento das ações reflexivas da identidade no espaço público.

Nesse viés, Paulo Araújo assevera que:

O movimento interpretativo do agente significa ir ao cerne do seu Self como entendimento do seu modo de ser realizado e expresso nas ações que ocorrem no mundo das relações sociais e políticas. Na realidade, o emocional sendo objeto de investigação da própria identidade, acaba levando o agente não somente a se conhecer internamente, em termos subjetivos, mas também a reconhecer as origens ontológicas das suas ações. O agente percebe que as suas experiências emocionais, apesar de particulares, têm origem na vivência coletiva como construção sócio-culturais de estruturas de linguagem.

Por conseguinte, o que possibilita essas experiências para o *self* são os elementos simbólicos, ou seja, a utilização da linguagem como forma de articular sentimentos e externalizar a identidade. Dessa forma, expressando o *self*, os indivíduos orientam-se frente a concretização de uma boa vida. Mas para que esse processo de formação da identidade moral se realize, mostra-se necessário que os indivíduos tenham parâmetros orientadores de suas ações, de seus atos. Aqui, mais uma vez, as avaliações fortes têm uma função essencial, visto que elas “têm uma função primordial nas discriminações que o self realiza, pois elas permitem aos agentes tanto articular quanto expressar a sua identidade no espaço público”. Ou seja, através da articulação das avaliações fortes em relação aos questionamentos sobre o bem – sobre a dignidade humana – os indivíduos acabam por fazer escolhas que permitem demonstrar suas configurações morais. Assim, as avaliações acabam por originar e orientar, através de distinções qualitativas, a identidade para a realização do bem.

Como assegura Taylor:

Não podemos deixar de nos orientar para o bem e, desse modo, determinar nossa posição em relação a ele e, assim, determinar a direção de nossa vida, temos inevitavelmente de compreender nossa vida em forma narrativa, como uma “busca”. Considerando que temos de determinar nossa posição em relação ao bem, não podemos deixar de ter uma orientação para ele e, portanto, temos de ver nossa vida na história. Seguindo qualquer uma dessas direções vejo essas condições como facetas interligadas da mesma realidade, exigências estruturais inescapáveis do agir humano.

Ou seja, a identidade passa a ser entendida em virtude da relação que internalizamos do que seria a noção de bem, a partir de uma hierarquia moral peculiar, como adiante será discutido.

Mas essas configurações morais não advêm de distinções qualitativas criadas do nada, pois somente podemos distinguir coisas que tenham algum sentido para nós. Como aduz Taylor, “a idéia de que inventamos distinções a partir do nada equivale à noção de que inventamos tanto as perguntas como as respostas”. Dessa forma, o filósofo foca seu estudo na questão da importância da vida cotidiana, no sentido de evidenciar os significados que os agentes absorvem em sua interioridade para alcançar o bem, o sentido da vida plena, ou, em outras palavras, a realização da dignidade pessoal. Vejamos o que sustenta Taylor sobre a dignidade:

O que, precisamente, julgamos constituir nossa dignidade? Pode ser nosso poder, nosso sentido de dominar o espaço público; ou nossa vulnerabilidade diante do poder; ou nossa auto-suficiência, o fato de nossa vida ter seu próprio centro; ou o fato de sermos queridos e admirados pelos outros, um centro das atenções [...] aqui, o sentido de dignidade está envolvido nessa noção moderna da importância da vida cotidiana.

Portanto, quando o indivíduo percebe que sua dignidade encontra-se em sua visão daquilo que ele procura para sua realização humana, ele situa-se numa

determinada configuração moral, desejando, dessa forma, ser identificado no seio de uma comunidade pelas suas características mais próximas dos ideais de dignidade daquela comunidade. Isso se torna importante na medida em que o *self* encontra uma orientação para sua plena realização. Dessa forma, “é na busca pela sua mais alta e mais própria dignidade que muitos indivíduos questionam a respeito das suas ações, isto é, se elas estão sendo suficientes à realização daquilo que elas consideram digno em sua vidas”. Assim, através da reflexão desenvolvida pelos indivíduos, utilizando-se como pano de fundo os ideais da comunidade onde se encontra inserido, chega-se a um julgamento axiológico da vida. Portanto, percebe-se que Taylor rechaça que as ações sejam pautadas por processos meramente atomizados. Desse modo, entende Araújo:

O *self* se constrói baseado em uma configuração moral em que o indivíduo pode articular significativamente o que ele considera ser uma vida digna. O que está em questão na mudança de perspectiva teórica que Taylor introduz na moral contemporânea é a sua idéia de incorporar nas articulações significativas dos sentimentos dos indivíduos as práticas políticas, históricas, sociais, religiosas e culturais, em que eles estão situados e envolvidos.

Portanto, a articulação dos valores morais não é opcional. Nossa concepção do *self* encontra-se necessariamente vinculada a noção de bem. Assim, a política deve contextualizar os indivíduos holisticamente, no sentido de entender as individualidades não somente como entidades particulares, mas como um todo. Contrariamente a esse posicionamento, os defensores do atomismo acreditam que a política deve ser vista como a busca por maximização dos interesses individuais. Isso, nas palavras de Patrícia Mattos, acabaria “esfacelando os vínculos de comunidade necessários para a prática do autogoverno”. Portanto, a identificação das fontes morais é indispensável para o conhecimento pleno da identidade. Saber por que determinadas práticas e valores se tornaram importantes em uma determinada comunidade é uma forma de evidenciá-los e reforçá-los.

Como assevera Araújo sobre o posicionamento de Charles Taylor:

A vida comunitária aparece como horizonte de possibilidades para os indivíduos elaborarem as suas identidades, pois é nela que os indivíduos encontram as bases culturais que sustentam as suas indagações sobre o que é bom fazer em relação à singularidade de suas vidas. Ao poder expressar o seu *self*, o indivíduo se encontra tanto no preenchimento existencial da sua vida, bem como orientado para poder se posicionar em relação às questões conflitantes que surgem nos diversos processos da vida cultural e política. Por meio da busca do sentido da vida, recupera-se, no seio dos movimentos filosófico-culturais do mundo ocidental, o conceito de humano em sua condição fundamental, que é a de expressar significativamente a sua possibilidade de ser.

Com essa forma de estruturação da afirmação da importância da vida cotidiana, de sua significação para os indivíduos, evidencia-se da mesma forma a questão da integridade humana. Desse modo, os indivíduos procuram sempre pautar seus atos de forma íntegra, de forma a diminuir o seu sofrimento. Pode-se dizer que o sentimento almejado é o da benevolência universal, isto é, “a crença de que a sociedade deve fazer tudo o que é possível para minimizar o sofrimento humano desnecessário”. Esse sentimento é central para entender a identidade em tempos contemporâneos. Daí a relevância que Taylor empresta a compreensão da vida cotidiana como sustentação para definição do *self* de forma que a identidade, em sua teoria, é inseparável de um espaço de questões morais.

### 1.3. O posicionamento do *self* no Espaço Público

Como visto anteriormente, para que os indivíduos possam entender suas ações no espaço público, deve-se, necessariamente, vincular a noção de *self* as suas fontes morais. Para Taylor, se esse vínculo falhar, o ser humano acaba por perder as suas referências, sendo muito difícil agir moralmente. Assim, através da avaliação forte é que podemos perceber qualitativamente a relação entre a identidade e o bem, de forma que a avaliação forte transforma-se no instrumento de validação das ações, no sentido de julgar o que é melhor ou pior moralmente. Isso acontece frente ao pano de fundo, transformando-se no horizonte

significativo, que vem a servir como sustentação dos paradigmas éticos utilizados nas escolhas morais.

Como entende Araújo:

As questões humanas postas na esfera da vida pública exigem que o indivíduo expresse a sua interioridade como forma de posicionar aquilo que ele considera como moralmente válido. Assim, saber quem sou é uma espécie de saber em que posição eu me coloco no mundo. É por meio das identificações que a pessoa se liga a uma determinada concepção moral que a faz agir ou tomar posições dentro de um quadro específico de valores.

O que o filósofo canadense pretende demonstrar é que a interioridade das pessoas vincula-se com as configurações significativas, resultando disso a elaboração da identidade dos agentes. Entretanto, isso somente pode ocorrer, em termos objetivos, através das interpretações que os indivíduos fazem de suas ações morais. Dessa forma, pode-se entender as motivações dos posicionamentos adotados quando defrontados com questões controvertidas no espaço público.

Outrossim, podemos caracterizar como sendo espaço público o local destinado para que as diversas espécies de configurações morais possam debater as controvérsias políticas mais relevantes. Porém, na questão da orientação das ações no espaço público, ou seja, na questão de decidir qual decisão tomar na vida em comunidade, o traço que mais se destaca refere-se às distinções qualitativas, visto que são essas que dão o norte; que mostram o horizonte de significados advindos das decisões. Assim, necessário que os indivíduos tenham clareza sobre suas identidades, pois, do contrário, as decisões realizadas tornar-se-ão perfunctórias.

Nas palavras de Patrícia Mattos:

São as configurações morais específicas, consolidadas em práticas sociais, que nos dão os padrões centrais nos quais são julgados nossos desejos, inclinações ou escolhas. Na verdade, as configurações representam o horizonte por onde julgo o que é bom, mais elevado, desejável, enfim, tomo uma posição e me defino como *self* e defino o que é relevante para mim. Aqui fica clara a relação entre identidade e moralidade. Minha identidade é definida tanto pela configuração que me dá a forma qualitativa de vida, da mesma forma que dá um sentido de localização, do ponto em que me situo em relação a essa forma. Isso me dá um padrão para avaliar o valor de minha vida. Portanto, é impossível pensar a vida humana sem referência a um *self* orientado eticamente.

Nesse sentido, Taylor ressalta a importância para a identidade de saber posicionar-se no local que ocupa. Ser capaz de responder por si próprio, sem a ajuda de subterfúgios, é saber, na verdade, a posição na qual se encontra. Perder essa orientação ou não tê-la encontrado é “não saber quem se é. E essa orientação, uma vez conseguida, defini a posição a partir da qual você responde e, portanto, sua identidade” Assim, o grande fundamento das nossas ações no espaço público, portanto, é o fato que elas são orientadas para a realização do bem. Desta forma, se o indivíduo sabe localizar-se no espaço moral, ou, em outras palavras, se o indivíduo consegue articular significativamente os desejos, o *self*, conseqüentemente, desenvolve-se de forma autêntica, visto que o indivíduo encontra-se auto-interpretando as suas ações através da identificação das bases morais. Novamente Mattos assevera que:

Como a concepção de bem fundamenta, em grande medida, nossa identidade, a problematização dela pode esclarecer muito sobre nossas escolhas, inclinações e intuições morais. Permite-nos ainda distinguir qualitativamente a que tipo de bem estamos vinculados e qual é a nossa localização em relação a esse bem. Ou seja, nos localiza em relação ao presente e projeta o que podemos esperar do futuro. Nossa vida pode ser entendida como uma história em andamento.

Assim é que Taylor desenvolve sua teoria moral, no sentido de demonstrar o entrelaçamento entre o bem e o *self* e a impossibilidade do agir consciente sem o *self*, por sua vez, eticamente orientado. Nesse sentido, a orientação moral é o que explica a condição ética do indivíduo, de forma que explica o motivo das atitudes de determinadas ações dos indivíduos na esfera pública. Quando os indivíduos entendem seus atos e percebem-se como agentes morais, na verdade, entendem a sua própria condição de ter que se posicionar perante os conflitos.

Logo, reconhecer a si mesmo significa atingir um bem que permite ao ser humano se determinar em relação a outro ser humano, no sentido de que perceber sua identidade no espaço público esclarece como as avaliações – entendidas como o diferencial qualitativo na ação dos agentes - orientam-se em relação aos problemas éticos, resultando em práticas virtuosas.

Aí reside uma grande diferença entre o pensamento de Taylor para o de Kant. Esse entende que a reflexão crítica não é capaz de trazer virtude. Nesse sentido, sustenta Araújo que:

Diferentemente de Kant, para quem a reflexão crítica nunca pode gerar virtude, em Taylor, a reflexão crítica convertida em dialética interpretativa das vivências significativas da pessoa tornar-se um elemento impulsionador para o indivíduo elaborar as suas práticas virtuosas no espaço dos conflitos humanos em constante movimento. No entanto, cabe ressaltar que o sujeito pensante, em Taylor, já tem incorporado em si as vivências significativas que ele interpreta como forma de avaliar as suas decisões no mundo social.

Destarte, do confronto das vivências dos indivíduos em um processo dialético interpretativo subjetivo com as configurações morais, os agentes podem formular e articular suas avaliações, no sentido de orientar o significado de suas experiências. Assim, as avaliações da teoria de Taylor não trazem nenhuma verdade metafísica, como proposto por Kant, mas sim uma forma do indivíduo guiar sua vida; de buscar o caminho do que entende ser o bom-viver e, conseqüentemente, resguardar a sua dignidade. Assim, “o caminho escolhido pelo agente moral para a realização de um determinado bem não ocorre de forma simplesmente aleatória, mas através de uma forma de vida que ele incorpora significativamente em seus sentimentos”. Logo, sua trajetória de vida será pautada por valores fortes, que são elementos importantes para a formação de sua identidade moral.

Todavia, essa formação não é estática. O *self* encontra-se em constante modificação, visto que, durante todo momento, estamos realizando novas articulações significativas. O que entendo como sendo bom hoje; o que seria uma

boa vida pautada por valores éticos, amanhã pode ser diferente. Os indivíduos devem ser entendidos como um projeto sempre em andamento. Como sustenta Taylor, “a pergunta sobre nossa condição nunca pode ser esgotada para nós por aquilo que somos, porque estamos também mudando e nos tornando todo o tempo”. Então, para que o indivíduo possa entender suas avaliações e ações no espaço moral, ele deve ter compreensão suas atitudes realizadas no pretérito, para entender-se no presente e projetar-se no futuro. Em outras palavras, para a construção da identidade, o agente deve saber posicionar-se frente ao bem almejado (no caso o que entende por boa vida).

Conforme assegura Taylor:

A partir do meu sentido de onde estou em relação a ele (bem), e entre as diferentes possibilidades, projeto a direção de minha vida em relação a ele. Minha vida sempre tem esse grau de compreensão narrativa: compreendo minha ação presente na forma de um “e então”: havia A (o que sou), então faço B (o que projeto me tornar).

Outrossim, o indivíduo ético somente pode ter avaliações autênticas sobre seu modo de agir se estiver buscando investigar a formação de sua identidade. Com isso, cria-se através desse processo uma autoconsciência das motivações, ações e suas reações no espaço moral, assim como suas representações e carga axiológica. Portanto, através do processo de reconhecimento dos fatos marcantes de nossa trajetória é que podemos reavaliar nossos atos, rearticulando nossas certezas dentro de novos parâmetros. Dessa forma, estamos modificando os nossos objetivos, demonstrando, assim, que essas avaliações e rearticulações significativas são, na verdade, reflexos das preocupações valorativas dos agentes.

Nas palavras de Taylor:

Encontrar sentido em minha ação presente, quando não estamos diante de questões triviais como onde estarei dentro de cinco minutos, mas com uma interrogação acerca de minha posição com respeito ao bem, requer uma compreensão narrativa de minha vida, um sentido sobre o que me tornei que só pode ser conferido pela história. E, ao projetar minha vida para a frente e endossar o rumo atual ou dar-lhe um novo,

projeto uma história futura, não só um estado de futuro momentâneo, mas uma direção a ser seguida por toda a minha vida vindoura.

Nesse momento, o filósofo canadense critica a doutrina de Locke, visto que entende que o *self* é compreendido como um objeto a ser conhecido. Para Locke, “o *self* apresenta a peculiaridade de se fazer presente essencialmente para si mesmo. Seu ser é inseparável da autoconsciência”. Portanto, a identidade individual transforma-se de uma questão de autoconsciência, pois nessa visão, chamada de neutra ou pontual por Taylor, o *self* acaba por abstrair-se das preocupações constitutivas do mesmo. Ele é definido em termos neutros, excluindo qualquer configuração essencial de questionamentos. Por isso, Locke não vislumbra que o *self* como um ser constituído de preocupações internas em contraste com as preocupações acerca da qualidade das experiências prazerosas ou dolorosas (no sentido da construção moral do *self*). Assim, a auto-percepção é o elemento central na definição da pessoa de Locke.

Em contrapartida, Araújo assegura que Taylor entende:

O agente humano não pode limitar-se a uma estrutura interna (*self*) que o impeça de elaborar uma identidade própria, apta a se posicionar no mundo. A neutralidade do *self* de Locke só permite que o agente elabore uma autoconsciência objetiva, cuja preocupação com a identidade permanece limitada à esfera da reflexão, em que a pessoa aparece como coisa pensante em diferentes tempos e lugares. Não há, assim, uma preocupação em Locke de se questionar o *self* da própria pessoa, pois esta aparece de uma forma já evidente como substância pensante.

Dessa maneira, para Taylor o *self* não é um simples objeto que se auto-investiga e evidencia-se através de um método científico – objetivo. Na verdade, ele encontra sua natureza na constante busca realizada pelas articulações realizadas pelas avaliações fortes no trajeto traçado pelos indivíduos, de forma que a auto-definição será desvendada ao solucionar à pergunta de “Quem sou eu?”, através do intercâmbio significativo entre os indivíduos. Logo, não podemos ser um *self* por si só, visto que a identidade depende das trocas que realizamos como os outros *selfs* – do entrelaçamento com os demais – das redes de

interloquções. Assim, quando os indivíduos encontram-se envolvidos nessa rede, para que não ocorra um desvirtuamento do bem almejado, eles devem saber de onde se fala e com quem se fala.

Portanto, através do pensamento de Taylor percebe-se que o contexto no qual se encontram inseridos os indivíduos possui uma importância fundamental para a construção de sua identidade. A comunidade na qual pertencem, as suas instituições políticas, as políticas públicas adotadas pelos Estados, tudo isso faz parte da rede de significações formadoras da identidade individual e coletiva dos povos. Quando Taylor afirma que “a plena definição da identidade de alguém envolve, em geral, não só sua posição em assuntos morais e espirituais como também alguma referência a uma comunidade definitiva”, ele está dizendo que o meio importa muito na construção da consciência, diferentemente do pensamento atomista presente em Kant ou mesmo da super-valorização da auto-reflexão de Locke, como visto anteriormente.

Portanto, entender onde os indivíduos encontram-se acaba por transformar-se no elemento central para entendermos quem fomos, quem somos e para onde vamos. Nesse contexto, o estudo do Estado Democrático de Direito - Estado no qual atualmente estamos inseridos - possui grande relevância, pois permitirá alcançar e evidenciar algumas das mais importantes características dos cidadãos em nossa sociedade, assim como demonstrar por qual motivo a participação democrática não ocorre como o esperado e quais as contribuições da política do reconhecimento para que tal objetivo – bem – seja alcançado.

## **2 A IDENTIDADE DO HOMEM CONTEMPORÂNEO NO ESTADO MODERNO**

### **2.1. Do Estado Liberal ao Estado Social.**

O Estado Democrático de Direito não se originou em um momento único, mas foi elaborado a partir de um processo longo de conquistas e derrotas. Sucintamente, analisaremos algumas visões de como o Estado foi concebido em sua origem para, logo após, abordar o tema do Estado Liberal e, o passo seguinte, em direção à idéia do Estado denominado de social.

Existem várias teorias que tentam explicar a origem do Estado, mas no momento utiliza-se de duas em específico: a teoria positiva do Estado, também chamada de tese contratualista *lato sensu*, e a teoria negativa do Estado conhecido como a teoria marxista. Segundo a visão negativa do Estado, assim entendida porque prevê o desaparecimento do Estado, pois ele nada mais é do que um instrumento de proteção dos interesses da classe dominante e, como entendem os marxistas, após a extinção das classes sociais, através da revolução proletária, o Estado acabará naturalmente, visto que terá mais razão para sua existência.

Como bem assinalam Lenio Luiz Streck e José Luis Bolzan de Moraes:

O pensamento marxista é uma das mais vigorosas reações às doutrinas clássicas da teleologia estatal. Leva, pois, à negação do Estado, isto é, a sua extinção. Na mecânica social marxista, a rotação das classes, que se dará até o inteiro desaparecimento das mesmas, condiciona a natureza e os fins do Estado.

Assim, no pensamento marxista – visão negativa do Estado – percebe-se que a única utilidade do Estado seria o de permitir que uma classe oprima outra.

Nessa visão, com o advento da modificação das classes sociais, o estado estaria fadado ao seu fim, visto ser ele entendido como uma superestrutura do modo de produção capitalista, mas que no fim, devido ao desenvolvimento

desenfreado e opressor, acabaria por realizar uma autofagia social, quando o capitalismo acabaria por “enredar-se em si mesmo”, vindo a acabar em contradições inconciliáveis. Resumindo, tal doutrina considera-se negativa por prever o desaparecimento do Estado.

De outro lado, para a teoria positivista ou contratualista – teoria mais aceita em tempos hodiernos – o Estado é visto como uma criação artificial do homem, da razão humana, através do consenso, do acordo tácito ou expresso entre a maioria ou a unanimidade dos indivíduos. E isso acontece através do contrato social, que põe fim ao Estado Natural e dá início ao Estado Civil (social e político). Assim, conforme dispõem as teorias contratuais (também chamadas de convencionais ou pactuais), o Estado surgiu de um acordo entre os homens, justificando-se seu poder com arcabouço no mútuo consentimento de seus integrantes. Como assevera Anderson de Menezes, “foi a inteligência humana, em reciprocidade concordante, que contratou, convencionou, pactuou a sociedade política, em determinado local e num certo instante sócio-histórico”.

Já o pacto responsável pela migração de Estado Natural para Estado Civil – denominado de Contrato Social - pode ser entendido como o instrumento criado pelos homens para superar os inconvenientes que aconteciam no estado de natureza, isto é, trata-se de um instrumento de transição do estado anterior (negativo) para o estágio político-social da sociedade e como legitimador do Estado de sociedade. Na visão de Thomas Hobbes, através do pacto social (artificial), o Estado reuniria as forças da sociedade, de modo a reprimir a tendência natural do homem de satisfazer suas paixões pessoais, seus instintos. Assim, alcançaria o bem comum, afastando os objetivos subjetivos de cada indivíduo. Mas devemos ter o cuidado de perceber que a teoria de Hobbes encontra-se fundamentada no poder político do monarca, não aceitando assim a soberania popular que, segundo o referido autor, levaria à guerra de todos contra todos.

Já o filósofo jusnaturalista John Locke entende que os homens nascem iguais, sem que exista um poder de um sobre o outro. Nesse sentido, os homens são livres, sem amarras, tendo como único limite as regras da natureza. Logo, a criação de um poder (Estado) serve unicamente para proporcionar estabilidade as necessidades humanas, garantindo os direitos do homem. Tal Estado foi, em sua visão, criado de modo convencional, instante em que os indivíduos permitem restringir sua liberdade – antes ilimitada – para delegar o poder ao Estado, que assume o condão de proteger os direitos da comunidade. Destarte, John Locke contextualiza o Estado Civil, ao aduzir que:

A passagem do Estado de Natureza para o Estado Civil, mediada por este Contrato Social, se fará para permitir que aqueles direitos pré-sociais, vistos como direitos naturais, dos indivíduos, presentes no Estado de Natureza, possam ser garantidos mais eficazmente pelo soberano. Assim, o conteúdo do Contrato Social será constituído pelo conjunto de direitos naturais presentes no Estado de Natureza, os quais irão traçar os limites do poder soberano no Estado civil.

Jean Jacques Rousseau entende que o contratualismo (através do pacto social) torna-se um dos alicerces ontológicos do Estado, permitindo, através da concepção da vontade geral, a racionalização do homem em contraposição a uma cultura assentada em tradições e no direito hereditário. Isso acontece por que Rousseau entende que esse deslocamento somente acontece quando se produz no homem uma mudança em sua conduta: do instinto presente no estado anterior para o sentimento de justiça; de confiança no direito, nas instituições e nas relações morais que antes inexistiam. Destarte, o homem em comunidade deve privar-se de determinados sentimentos, visto que vislumbra que a comunidade não sobrevive sem renúncias, sem lutas contra os instintos anteriores; mas também percebe que as renúncias são insignificantes frente aos benefícios que o pacto social e que a vida em sociedade proporcionam. Logo, o que legitima o estado não é uma imposição de algum soberano, mas sim a vontade geral do homem ou, em outras palavras, a vida em comunidade.

Resumindo tais concepções, pode-se afirmar que Thomas Hobbes entende que o Estado é a única fonte de direito, sendo o homem o constituidor do Estado,

e conseqüentemente abriu mão de seus direitos para o mesmo, sem limites e restrições (ressalvado o direito à vida). Logo, para Hobbes, em Estado de Natureza, o homem possui apenas os direitos naturais, enquanto que na sua concepção de estado civil, após transferir todos os direitos para o soberano, o homem possui apenas os direitos e deveres que foram definidos pelo pacto social, sob tutela e ordenamento do soberano. Já John Locke, diferentemente de Hobbes, afirma que os direitos são anteriores ao Estado, ou seja, eles são naturais, sendo que o homem constituiu o Estado para garantir suas propriedades e realizar seus interesses – portanto, o Estado tem suas limitações fixadas em sua finalidade de promover o bem. Por fim, temos o pensamento de Rousseau, que assevera que foi a vontade geral que fundou o Estado, sendo que ele deve buscar uma justiça que sirva a todos, sem preferenciais, devendo todos obedecer a lei, visto que ela vincula a todos.

Feita essas considerações, passa-se ao estudo da união entre o Estado e o Direito, ou seja, o Estado de Direito. Com efeito, “o Estado de Direito emerge como uma construção própria à segunda metade do século XIX, nascendo na Alemanha – como *Rechtstaat* – e posteriormente sendo incorporado à doutrina francesa”. Desta feita, o Estado de Direito se submete a um regime de direito, visto que o poder manifesta-se sempre vinculado e autorizado pela ordem jurídica, da mesma forma que os cidadãos possuem mecanismos – instrumentos – para segurar uma possível ação abusiva desse mesmo Estado.

Logo, o Estado de Direito aparece como uma evolução do Estado absoluto, visto que os limites da intervenção do estado e a liberdade dos cidadãos devem se encontrar anteriormente estipulados, “com o que se assegura o patrimônio e a liberdade dos indivíduos em face da vontade (até então ilimitada) do governante”. Assim, o Estado surge como um instrumento regulado e autorizado pelo Direito, através do qual a sociedade tem a seu dispor mecanismos jurídicos de proteção de seus direitos frente a possíveis atuações abusivas do Estado.

A noção de Estado de Direito pressupõe que o Estado deva se submeter ao Direito, à ordem jurídica, o que revela que ao Poder Jurídico atribui-se o controle jurídico da atividade estatal. Sobre esse tema, Sundfeld assevera que:

Temos o Estado de Direito como o criado e regulado por uma Constituição (isto é, por norma jurídica superior às demais), onde o exercício do poder político seja dividido entre órgãos independentes e harmônicos, que controlam uns aos outros, de modo que a lei produzida por um deles tenha de ser necessariamente observada pelos demais e que os cidadãos, sendo titulares de direitos, possam opô-los ao próprio Estado.

Ademais, deve-se atentar que o Estado de Direito, por vezes, apresentase como liberal em sentido estrito, e ora como social. Entendido em um conceito predominantemente liberal, observam-se certas características típicas, tais como a submissão à lei - como ato emanado formalmente pelo Poder Legislativo, integrado pelos representantes do povo; a divisão de poderes, com os princípios da harmonia e independência entre o Legislativo, Executivo e Judiciário; e a observância das garantias e dos direitos individuais. Por conseguinte, o Estado entendido como liberal de Direito possui um critério de limitação jurídico-legal negativa, isto é, os indivíduos-cidadãos têm uma garantia frente à eventual atuação do Estado, chegando a ser entendida como impeditiva ou constrangedora de sua atuação cotidiana.

Por outro lado, o individualismo e abstencionismo do Estado liberal acarretaram inúmeras injustiças sociais, revelando a insuficiência das liberdades burguesas. Assim, o Estado de Direito, para enfrentar a pressão social, despoja-se de sua neutralidade, com o intuito de integrar em seu âmago a sociedade, tendo como escopo a justiça social sem renunciar ao primado do Direito. Nesse sentido, Eduardo Appio assevera que o Estado Liberal de Direito:

Muito embora seja um notável avanço em relação ao modelo anterior (Rechtssaar), deixa intocadas as bases do modo de produção vigente que serão questionadas somente a partir dos movimentos populares que eclodiram ainda no final do século XIX, por conta dos processos de industrialização e concentração urbana.

Enquanto o Estado Liberal focava sua atenção na proteção das liberdades individuais contra o Estado, o chamado Estado social objetivava discutir e debater as contingências e angustias que atingiam os indivíduos e a coletividade. Como bem explicita José Afonso da Silva, “transforma-se em Estado Social de Direito, onde o qualificativo social refere-se à correção do individualismo clássico liberal pela afirmação dos chamados direitos sociais e realização de objetivos de justiça social”. Dessa forma, com o surgimento do Estado Social, verifica-se uma flexibilização da normatividade e uma elasticidade da programaticidade, quando e onde os recursos do estado tornam-se instrumentos de proteção da coletividade e desenvolvimento da economia da nação.

Logo, tendo em vista a necessidade de coibir os abusos do poder econômico, o aumento indiscriminado da miséria e das desigualdades sociais, assim como a falta de conhecimento sobre as decisões e rumos do Estado, fez-se necessário o surgimento de regras tendentes a estabelecer a intervenção do Estado. Assim, evidencia-se como característica do Estado Social sua integração com a força normativa da Constituição, no sentido de proporcionar condições dignas de existência para todos os cidadãos. Portanto, o Estado torna-se agente do desenvolvimento e da justiça social. Portanto, o Estado fica incumbido do objetivo de alcançar determinados fins sociais trazidos pela Constituição, tais como o de possibilitar a inclusão da parcela colocada à margem dos direitos e garantias asseguradas – da parcela excluída da sociedade que não tem atendido os mínimos necessários para o exercício da cidadania; assim como o dever de assegurar aos indivíduos o direito de exigir o cumprimento desses direitos.

Eros Roberto Grau traz a lume o conceito de desenvolvimento e sua diferença em relação ao conceito de mero crescimento como “o processo de desenvolvimento deve levar a um salto, de uma estrutura social para outra, acompanhado da elevação do nível econômico e do nível cultural-intelectual comunitário”. Portanto, as mudanças não são apenas quantitativas (como no

crescimento), mas principalmente qualitativas (no desenvolvimento). Nesse ponto, Paulo Bonavides assevera que:

Assim como o Estado liberal foi a revolução da burguesia e o Estado socialista, a revolução do proletariado, o Estado social é a terceira revolução da Idade Moderna: a revolução da sociedade. Já não se trata portanto da revolução de uma classe, como vinha acontecendo em épocas políticas antecedentes, mas daquilo que poderá vir a ser talvez a última das revoluções: a revolução final pelo estabelecimento de um poder democrático legítimo”.

Outrossim, mesmo sob o manto de Estado Social de Direito, as questões atinentes à igualdade não obtém a solução esperada, mesmo vencendo a sua face puramente formal, não possui ainda o que se pode denominar de uma base material ou substancial. Da mesma forma, permanece o problema da identidade, isto é, ainda não existe um sentimento de pertencimento no Estado. Nesse passo, a cidadania não atinge seus valores, tornando perfunctório e meramente homologador os instrumentos disponibilizados de participação.

## 2.2. Do Estado Democrático de Direito à participação

Considerando as exigências da sociedade não realizadas pelo Estado anterior, o evoluir do mesmo pode ser entendido como o Estado Democrático de Direito – Estado que nosso legislador constituinte consagrou através da Constituição Federal de 1988, no artigo 1º do Título I – Dos Princípios Fundamentais – *caput* e parágrafo único, senão vejamos: “Art. 1º. A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos: (...). Parágrafo único. Todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição”.

Jürgen Habermas aborda a trajetória conquistada pelo Estado, até chegar ao que ele denomina de Estado Moderno. Assim, entende o autor que:

Do ponto de vista de uma tipologia ideal, tais direitos [do Estado Democrático de Direito] garantem não só a autonomia privada, mas também a autonomia política, que em princípio é atribuída com igualdade a cada um. O Estado constitucional democrático, de acordo com a idéia que o sustenta, é uma ordem desejada pelo próprio povo e legitimada pelo livre estabelecimento da vontade desse mesmo povo.

No mesmo sentido, abordando o cerne do arcabouço desse novo Estado, Rogério Gesta Leal entende-o como “um Estado articulador que, não tendo o monopólio da governação, retém o monopólio da metagovernação, ou seja, o monopólio da articulação – fundadas nos princípios constitucionais que o informam, notadamente, os atinentes aos direitos e garantias fundamentais”. Assim, neste modelo, a função do Estado não seria somente de garantidor da igualdade de oportunidades, mas também de assegurar padrões mínimos de inclusão que tornem possível a cidadania, criar e avaliar o desempenho dos projetos de governo e proteção da comunidade. Tais padrões mínimos de inclusão tornam-se necessários para a transformação da instabilidade institucional em espaço de discussão democrática. Entretanto, conforme adiante será examinado, o Estado, além de assegurar os direitos mínimos dos cidadãos, também deve proporcionar políticas públicas visando o bem geral da nação, no sentido de proteger direitos coletivos, proporcionando o devido reconhecimento da comunidade.

Sobre o tema, utilizando-se dos pensamentos de Rousseau, pode-se entender o que exercício do sufrágio por todos os cidadãos, como um instrumento para buscar a perfeita equivalência da vontade dos governantes com a vontade da nação, deve ser una. Ou seja, uma das premissas fundamentais da constituição e manutenção do Estado moderno, segundo o autor, é que a legitimidade do governante, do ponto de vista racional, somente poderia derivar destas especiais condições de anuência com a forma de exercício do poder.

Neste passo, cumpre enfrentar em apartado o elemento basilar do Estado Democrático de Direito, qual seja, como o próprio nome já faz referência, a

democracia. Com a mesma ênfase, busca-se também o seu pilar legitimante, ou seja, a participação política ativa e não aprisionada dos membros integrantes da comunidade, tudo isso visto como modo de efetivação real da cidadania.

Porém, antes de analisarmos a questão da participação política da sociedade como elemento legitimador do Estado Democrático de Direito, devemos aprofundar a questão da democracia. Assim, buscando seu significado filosófico, entende-se Democracia como:

Democracia (do gr., *demokratia*: governo pelo povo) No pensamento grego, é o governo pelo povo em geral (excluindo, no entanto, as mulheres e, claro, os escravos), que contrasta com o governo pelos ricos e aristocratas. Na sociedade moderna, a democracia é a soberania do povo em geral, que não se exprime diretamente através do voto sobre questões particulares, mas através de representantes. Surgem questões tais como saber se os vários mecanismos garantem que a tomada de decisões corresponde, genuinamente, às expectativas do povo, servindo a seus interesses.

Por outro lado, Aderson de Menezes idealiza o conceito de democracia como “o ambiente em que um governo de feitiço constitucional garante, com base na liberdade e na igualdade, o funcionamento ativo da vontade popular, através do domínio da maioria em favor do bem público, sob fiscalização e crítica da minoria atuante”. Portanto, o ideal é que tenhamos uma democracia em dois sentidos: formal e substancial. O aspecto formal relacionado com as instituições desse regime, tais como o voto secreto e universal, a autonomia dos poderes, o pluripartidarismo, a representatividade, isto é, os instrumentos pelos quais a democracia pode ser exercida. Já o sentido substancial relaciona-se com questões teleológicas, aos resultados do processo e conteúdos a serem alcançados, tal como a efetividade (não apenas ideal) da igualdade jurídica, social e econômica.

Fernando Whitaker da Cunha também entende que a democracia possui dois sentidos: a democracia governada e a democracia governante. Na primeira, entende que é uma forma primitiva de pensamento ligada a ideologia liberal da

função estatal. Por sua vez, a segunda compreende a vontade real do povo, sendo uma interpretação social da missão do Poder, que deve ser forte, mas nunca arbitrário. Logo, para ser democrático, deve-se, a partir das trocas de poder estendidas a todos, com um lugar político demarcado por regras e procedimentos claros que efetivamente assegurem a participação dos interessados e possibilitem o atendimento às demandas públicas da maioria da população.

Todavia, atualmente o discurso democrático molda-se facilmente ao discurso utilizado. Para tanto, necessário distinguir a diferença existente entre a chamada “democracia elitista” e “democracia participativa”. O Modelo de democracia elitista, também denominado democracia de equilíbrio ou pluralista, foi estruturado em meados de 1921, por Joseph Schumpeter, e posteriormente aprimorado por outros autores, tais como Robert Dahl. Essa democracia traz como pressuposto que a sociedade é formada por pessoas consumidoras de bens políticos e que se associam a diferentes grupos com a intenção de aumentar a efetividade de seus interesses. Assim, caberia ao sistema democrático possibilitar o equilíbrio entre a procura e a oferta de bens políticos. Nesta democracia, conforme assevera Ilse Gomes Silva:

A democracia é um método de escolha e de autorização de governos, ou seja, é aquele acordo institucional para se chegar a decisões políticas em que indivíduos adquirem poder de decisão por meio de uma luta competitiva pelos votos da população. É concebida como um mecanismo de mercado em que os consumidores são os votantes, e os políticos são os empresários. A participação está restrita a grupos auto-escolhidos, cuja função é dirigir o processo político, pois aos votantes/consumidores cabe apenas o ato de votar nos que se apresentam no mercado político, uma vez que o papel do povo é produzir um governo, ou melhor, um corpo intermediário que, por sua vez, produzirá um governo ou um executivo nacional.

Nesse modelo – elitista, a disputa encontra-se na competição entre duas ou mais “empresas políticas” que, através da captação dos votos, adquirem a legitimidade para assumir o governo. Portanto, evidencia-se a importância do consenso em relação às regras estabelecidas para manter a estabilidade do sistema e a conseqüente necessidade de uma classe especializada com

legitimidade para tomar decisões políticas. Nesse modelo, percebe-se que a inclusão encontra-se delimitado pelos centros decisórios quanto ao mérito do indivíduo de desenvolver suas capacidade e em aproveitar as oportunidades oferecidas pelo sistema político. A participação, portanto, está na potencialidade de competição, ou seja, toda o foco desse sistema dirige-se ao indivíduo e não às estruturas que contribuem para o processo de dominação política.

Já em relação a democracia participativa, está foi gerada em meados de 1960, no continente Europeu. Tal modelo surgiu da pressão política de determinados movimentos populares e sindicais, em virtude da insatisfação da população do Leste europeu. Trazendo novamente os ensinamentos de Ilse Silva:

A democracia participativa funcionaria como uma democracia direta na base e como um sistema representativo nos outros níveis. Embora as interrogações fossem maiores do que as certezas, as principais preocupações dos autores que a problematizaram eram quanto ao modo de atingi-la. Centravam-se nos procedimentos necessários para assegurar a responsabilidade do Estado perante os eleitores. Porém, para que fosse realmente efetivada, era imperativo resolver dois problemas: as desigualdades econômicas, posto que a existência de tal situação, concretamente, impede os indivíduos de participarem em iguais condições da vida social e política do país; e a noção dos indivíduos como consumidores, substituindo-a pela percepção de executores e de agentes do desenvolvimento de suas capacidades.

Assim, nas democracias participativas, apesar das dificuldades de viabilizá-la, ela mostra-se necessária no processo de tomada de decisões das políticas estatais. Dessa forma, a participação adviria de uma prática educativa, por meio da qual se formam cidadãos voltados para os interesses coletivos e para os assuntos da política nacional. A característica mais relevante dessa democracia é que ela amplia os espaços de atuação para além da escolha do governo, inserindo formas de autogestão política, possibilitando uma participação mais efetiva da população.

Verifica-se, assim, que o cerne do princípio democrático encontra-se na participação política. De forma contrária, o Estado que estiver desprovido de

mecanismos para promovê-la não poderá ser entendido como democrático. Como alude Turaine, “a democracia não é somente um conjunto de garantias institucionais, uma liberdade negativa. Ela é a luta de sujeitos, na sua cultura e na sua liberdade, contra a lógica dominadora dos sistemas”.

Vê-se que este primeiro momento do Estado Democrático de Direito já foi realizado, qual seja, a criação dos instrumentos de participação. Corroborando isso o fato de a Carta Magna brasileira hodierna disponibilizar alguns instrumentos normativos constitucionais que viabilizam a participação política da sociedade no controle social da administração pública, tais como a exigência de publicidade dos atos da Administração, o dever da Administração Pública prestar informações à cidadania, o direito do cidadão em obter certidões do Poder Público e o direito de petição, dentre outros. De outro lado, existem também instrumentos com o caráter predominantemente político-legislativo, tais como o Plebiscito, o Referendo e a Iniciativa Popular.

Comentando sobre os instrumentos de participação e a readequação do cidadão frente à cidadania ativa, Appio ressalta que:

*Não se pode negar que existem instrumentos de grande valia para o exercício da cidadania, tais como a ação popular, o mandado de segurança coletivo, a ação civil pública e o sistema de controle concentrado da constitucionalidade das leis. A integração entre o jurista-cidadão e o cidadão-jurista pode ser concebida como uma das alternativas viáveis para a (re)construção da cidadania no Brasil, na medida em que impõe uma pauta de comportamento dos membros do Poder Judiciário que considere o aumento da concentração de renda no país gerado pela globalização da economia e retirada do papel assistencial do Estado em áreas de grande importância.*

No mesmo sentido, Ricardo Hermany, identifica novos paradigmas que devem informar a atividade administrativa, tais como o princípio da participação. Entende que esse princípio deve ser o norte para outros que informam a atividade administrativa, no sentido de efetivar um processo de integração da população nas decisões públicas.

Sabendo-se que é através da participação que o Princípio Democrático atinge seu papel de legitimador do Estado Democrático de Direito, e este, por sua vez, atinge seu escopo máximo de efetivar a cidadania, pergunta-se: De quem é a responsabilidade de proporcionar aos cidadãos condições de participação? E outra: o cidadão que não possuir condições, provavelmente, não terá interesse em participar, ou seja, encontrar-se-á apático frente aos instrumentos colocados ao seu alcance. Pode-se responder a essas questões com explicações no sentido da informação, ou seja, se as pessoas soubessem que existem oportunidades para participar efetivamente das decisões políticas. Porém somente isso não basta. Esses cidadãos devem ter condições objetivas e subjetivas viabilizadoras da participação - deve o Estado garantir espaços legítimos de debate público, proporcionando uma impulsão à constituição de uma Sociedade Democrática de Direito.

Para que a democracia seja efetivada nos regimes democráticos, ela não pode somente preocupar-se em proporcionar oportunidades materiais de acesso da população à gestão pública da comunidade, como também se mostra importante a criação de fórmulas e práticas de sensibilização e mobilização dos indivíduos e das corporações à participação, ressaltando as respectivas idiosincrasias. Essas formas devem valorizar o sentimento de pertencimento da população, para que se sintam atores e expectadores das políticas públicas efetivadas pelo Estado.

No entanto, já desde os primórdios do pensamento filosófico-científico, já se percebia a necessidade de que as decisões ou ações, principalmente as envolvendo a premente questão da cidadania, sejam devidamente justificadas e racionalizadas. Visto desta forma, observa-se que o melhor espaço para que a efetiva participação ocorra, viabilizando a efetivação da cidadania, são os espaços públicos não-estatais, pelos quais se apresentam como arenas de negociação entre as instituições políticas e as demandas coletivas, conectando as funções de governo e a representação de conflitos. Concomitantemente, desta forma, nesses

espaços estaremos garantindo os mecanismos de representação e participação necessários para que possam subsistir o Estado Democrático de Direito, garantindo “a expressão da vontade política dos cidadãos e não apenas o interesse do mercador ou o desejo do príncipe”.

Podemos entender esses espaços legítimos de debate público como sendo um espaço comum no qual os membros da sociedade se congregam por diversos meios ou encontros diretos para discutir questões de interesse comum. Tais espaços desempenham um papel importante na legitimação de governos na medida em que materializa o ideal de que todas as pessoas formam livremente a sua opinião, tanto individualmente quanto em termos de idéia comum e de que essas idéias comuns, de alguma maneira, exercem influência sobre o governo. Outrossim, a condição para a participação nesse espaço não pode ser o poder ou a tradição, mas sim o conhecimento, os argumentos e justificativas dos posicionamentos.

Enquanto esses espaços não forem disponibilizados, ou seja, neste íterim em que o Estado Democrático de Direito ainda encontra-se buscando alternativas de participação, a cidadania aparece como uma forma de tensão, de pressão em busca de seu espaço. É nesse sentido que Rogério Gesta Leal assevera que:

*Cambaleante e premida pela necessidade de sobrevivência, a cidadania não tem outra opção senão a de articular, com o tempo, uma resistência ao estado em que se encontra e à condição de súdita/consumidora imposta pelo quadro acima desenhado. Tal resistência civil deixa de ser individual, passiva ou silenciosa, passando a constituir-se como ação coletiva, organizada e dirigida à obtenção de bem-demarcados projetos e resultados.*

Nesse Estado, conforme será adiante analisado, o que realmente modifica o *status a quo* da sociedade é a identificação patriótica dos cidadãos. Dessa forma, essa motivação - participação torna-se voluntária, sem a imposição da força ou da obrigatoriedade, sendo que os cidadãos, por si mesmos, almejam coisas que antes eram apenas solicitadas ao Estado. Os cidadãos deixam o

estado letárgico para se tornar ativos, legitimados a mudar os rumos da comunidade. Ademais, conforme entende Saavedra, a participação nos processos de formação da opinião e da vontade do legislador garante a legitimidade do direito. Isto é, “fornecem ao destinatário da norma a condição de autor, de sujeito da norma”.

Sem que estes elementos estejam constantemente evocados no Estado Democrático de Direito, isto é, sem que a participação política – ativa e não-coatada – esteja presente no Princípio Democrático do Estado em evidência (o que *per se* só já representa uma contradição inconciliável), a real efetivação da cidadania mostra-se inviável, pois o conteúdo, o elemento que o diferencia das etapas anteriores não terá ocorrido.

### 2.3. O *self* no contexto do Estado Democrático de Direito

Percebe-se através do pensamento de Taylor a ligação existente entre a identidade – *self* – dos indivíduos e o contexto em que estão inseridos. Dessa forma, pode-se realizar um estudo sobre como o *self* forma-se e articula-se no contexto do Estado Democrático de Direito, quando a participação das individualidades mostra-se como elemento indispensável para o cenário político.

Em suas construções teóricas, o referido autor vislumbra que as ações políticas são como que um reflexo das expressões da interioridade dos indivíduos no espaço-político, agora entendido como Estado Democrático de Direito. Portanto, não podemos entender as ações políticas de forma objetivada, visto que os *selfs* são subjetivos, pois variam no tempo e no pano de fundo existente em determinada situação. Ou seja, o modo como os indivíduos buscam sua auto-realização são diferentes, não podendo ser colocados lado a lado, como se fossem a mesma coisa. Dessa forma, Taylor evidencia a discussão da auto-realização dos indivíduos com sua autenticidade no contexto dos estados

democráticos. Nesse sentido, Araújo assevera que:

Para poder elaborar a sua identidade, (o indivíduo) precisa interpretar os seus sentimentos dentro de uma rede significativa de valores na qual ele está lançado. É interpretando o conjunto de valores que ele possui e sente significativamente como sendo importantes, que o indivíduo pode elaborar de forma profunda a sua identidade. A autenticidade não é um simples desejo subjetivo do indivíduo, pois ela está para além do puro eu atomizado.

Assim, as políticas públicas adotadas pelo Estado Democrático de Direito, para tornarem-se legítimas, devem buscar valorizar a autenticidade dos indivíduos, para que as individualidades possam desenvolver-se plenamente. Tal fato mostra-se importante, visto que a construção da identidade autêntica encontra-se na articulação significativa do contexto vivenciado do cotidiano. Desse modo, partindo das avaliações fortes, os indivíduos acabam por construir suas identidades dentro de uma rede de valores. Taylor demonstra que os indivíduos encontram-se no contexto de sua cultura – seu Estado – aparecendo o mesmo sob a forma de configurações morais. Em outras palavras, pode-se entender que as configurações morais orientam as ações individuais. Daí a importância do Estado em valorizar e reconhecer a autenticidade dos indivíduos, eis que ambos encontram-se entrelaçados axiologicamente.

Dessa forma, o Estado deve se preocupar com o *self* do indivíduo; deve reconhecer o processo de formação das identidades. E mais: além de reconhecer corretamente as identidades, deve fomentá-las, no sentido de criar políticas de inclusão e de valorização das identidades. Araújo sustenta o seguinte sobre o pensamento do filósofo:

A preocupação de Taylor está na elaboração de uma ética que permita os indivíduos recuperarem aquilo que lhes conferem a possibilidade de projetar existencialmente formas significativas de vida. É com base na recuperação da antropologia filosófica que Taylor vê a possibilidade de elaborar uma ética que possa ter um impacto real na vida das pessoas, no sentido de fazê-las perceber a importância dos termos “identidade” e “reconhecimento”. Para ele, estes termos estão estreitamente ligados no campo semântico da política moderna enquanto estruturação de novos significados para as ações humanas no espaço do convívio público. A

identidade só pode se realizar caso o espaço de interlocução entre os agentes esteja sustentado pelo reconhecimento de cada um como forma de expressão humana. É esse princípio do reconhecimento do outro que precisa estar claro na formulação de novas práticas políticas.

De forma contrária, o Estado Democrático de Direito estaria adotando práticas atomistas, que no contexto cultural, acabariam desenvolvendo ações desvinculadas dos valores importantes para a coletividade. Os cidadãos acabariam por esquecer, através da vida cotidiana, do horizonte significativo, isto é, dos valores realmente importantes para o bem viver. E diga-se: valores indispensáveis para a construção do *self*, como anteriormente visto. Desta forma desvirtuada, a democracia serviria para que as diferenças ganhassem um sentido meramente formal, visto que os indivíduos não mais se reconheceriam no espaço público. Em outras palavras: através da prática errônea de políticas democráticas, no sentido de fazer com que os indivíduos não mais reflitam sobre os bens fundamentais para a formação e manutenção da vida boa autêntica (visão do que seria o bem) ocorreria a supervalorização extremada do liberalismo e do atomismo. Por isso, “o individualismo liberal não consegue criar práticas políticas que faça os agentes humanos reconhecerem a necessidade de agir a partir do convívio real entre as diversas formas de expressão”. Ou seja, ações que reconheçam o outro como expressão do meu *self*.

Dessa forma, a política transforma-se em expressão de uma ordem moral. Para tanto, estudar como o Estado Democrático de Direito comporta-se frente às mudanças valorativas e as práticas sociais, por conseguinte, constitui uma forma de entender como se constitui o imaginário social dos indivíduos a ele pertencentes. Logo, como afirma Patrícia Mattos:

A difusão de novas idéias se dá através de práticas sociais que as incorporam, dando continuidade a elas ou transformando-as, criando, assim, novas concepções da vida social, novas possibilidades de interpretação que podem gerar, por sua vez, novas práticas sociais. A relação entre idéias e práticas é de total correlação, isto é, as idéias que, inicialmente, são difundidas por uma minoria passam a constituir determinadas práticas sociais podendo ser propagadas ou alteradas pelas práticas, sendo reinterpretadas de maneira pré-reflexiva. Por serem difundidas de maneira não articulada, possibilitam o

desenvolvimento de novas teorias para explicá-las ou esclarecê-las.

Assim, de grande influência o imaginário social na formação da identidade em relação ao Estado Democrático de Direito, visto que a tradição do Estado, assim como a cultura adotada, modifica significativamente o ambiente social e as expectativas dos cidadãos. Dessa forma, os cidadãos se encontrariam inseridos numa teia de significação cultural pré-existente, pela qual constitui os sentidos intersubjetivos. Assim, a compreensão da identidade forma-se levando em conta o arcabouço e história das instituições do Estado, de forma que as fontes de interpretação culturais surgem com o tempo, levando em conta entendimentos acerca do que as pessoas pensam em relação ao mundo, a vida e o que seria o bem-viver.

Entretanto, o modelo do Estado Democrático de Direito evidencia novas formas de interpretações e expectativas relativamente ao papel que o Direito assume frente aos processos de legitimação das respectivas ações políticas. Isso acontece por que no Estado Democrático de Direito, além de valorizar o princípio da legalidade, deve-se fomentar também a prática da participação dos cidadãos. Assim, torna-se necessário que a legitimidade do Estado advenha da valorização das diferentes formas de individualidade, pois se adotar políticas neutras, inevitavelmente, ocorrerá a não participação de uma parcela significativa de seus cidadãos que não pactuam com a política da igualdade adotada pelo mesmo.

Como entende Meyer:

Para que o Estado não incorra em ações que careçam de legitimidade como já ocorreu nos paradigmas liberal e de bem-estar, é preciso que haja um equilíbrio entre a total abstenção geradora de diferenças e a intervenção por demais comprometedora da emancipação desses grupos. A formação da identidade, tanto do indivíduo quanto do grupo, passa pela aquisição e incorporação de significativos e pelo seu menosprezo. Assim, cabe a cada um deles, segundo seus *horizontes*, verificar quais significativos manter e perpetuar não só a partir de si, mas entre as tradições compartilhadas por aqueles que com eles convivem. Ou seja, não há nesses casos uma atitude solipsista, mas muito pelo contrário, é justamente nas relações que eles mantêm uns com os outros que essas experiências vão se dar.

Ora, se os outros tornam-se elementos importantes na formação do próprio *self*, na mais justo que os Estados Democráticos de Direito participarem, através de políticas públicas, na facilitação do reconhecimento das diferentes formas de identidade, visto que é através dessas trocas que o processo de construção do *self* se dará. Isto é, não deve o Estado impor – escolher – uma forma de boa vida, que entende ser a mais correta. Ele deve propiciar que os indivíduos possam encontrar sua forma autêntica do que seria o bem, visto que, como visto anteriormente, é através dessa busca que conseguimos identificar as características de nossa identidade, tanto individual como coletiva.

Mas não podemos pensar que o Estado deva ser neutro, de forma a abster-se de um comprometimento com a política, deixando que o individualismo extremado vigore. Nesse ponto, Pablo Holmes assevera o seguinte:

O individualismo levaria ao descompromisso político dos sujeitos com a sua forma de vida em comum. Um descompromisso que, aliado à hipostasiação da razão instrumental levaria à transformação da democracia em um “doce despotismo. Uma tirania da razão na qual uma falta de liberdade confortável, mediada por uma burocracia tecnocrática insensível a fins dotados de sentido para a coletividade, substituiria os ideais de auto-determinação da soberania popular, de acordo com aqueles ideais da autenticidade.

Assim, um dos caminhos que o Estado Democrático de Direito adotará para viabilizar o desenvolvimento pleno dos *selves* encontra-se na ampliação dos canais de participação. Essa ampliação ocorre não da forma realizada pelas democracias liberais, quando apenas alargam-se os instrumentos de participação nas instituições, tais como o contato com os representantes políticos ou mesmo a questão da simples participação através do voto periódico e obrigatório, mas no sentido dos indivíduos adquirirem um certo controle sobre o curso de suas vidas e de sua comunidade. Dessa forma, ao participar, os indivíduos estariam submetidos a um processo de aprendizagem por meio do qual se capacitariam para intervir nas questões que lhes fossem solicitadas, bem como compreenderiam melhor as ligações entre o “público” e o “privado”.

Nesse sentido, esclarece novamente Meyer que:

Não é preciso que inventemos novas fórmulas do direito para lidarmos com tais questões. Basta que possamos conceber o Estado como o encontro ou a realização do mínimo que precisamos para conviver numa sociedade pluralista: direitos humanos e soberania popular. Lidamos o tempo todo com o risco de que esta ou aquela concepção ética seja a prevalecente: mas isto não desabona a tese de que não se pode eleger essa concepção como a melhor para todos. Nesse ponto, a tradição kantiana lida muito bem com as distinções necessárias entre o bom e justo na pós-modernidade; de outro lado, a tradição hegeliana alerta para o fato de que não se pode deixar nunca perder-se a dimensão do *outro*.

Portanto, percebe-se a viabilidade de valorizar as construções das identidades através da participação fomentada pelos Estados Democráticos de Direito. Ele transforma-se no pano de fundo para a emancipação das identidades, de forma a legitimar o próprio Estado, visto que a participação é um dos elementos centrais das democracias. Mas como que isso acontece? Taylor responde essa pergunta através da elaboração de sua teoria sobre a política do reconhecimento. Tal teoria, por sua vez, será examinada no próximo tópico do presente trabalho.

### **3 A TEORIA POLÍTICA DO RECONHECIMENTO**

#### **3.1. Origem da Política do Reconhecimento**

Tendo em vista a complexidade do tema, faz-se necessário um exame

histórico da Política do Reconhecimento, assim como a busca de sua gênese e principais fatores sociais que ajudaram a formar o arcabouço político-social ora em evidência. O filósofo canadense Charles Taylor, em seu artigo sobre a Política do Reconhecimento, entende que a questão surgiu de duas mudanças fundamentais na estrutura da sociedade: a primeira sendo o colapso das hierarquias sociais baseadas na honra para a dignidade dos seres humanos; e a segunda como o deslocamento da ênfase moral externa para o interior, chamado de ideal de autenticidade.

Percebe-se que nem sempre o reconhecimento desempenhou papel de destaque na formação das identidades, visto que em sociedades tidas como de “castas”, onde o local do nascimento determinava a posição social, o importante era o pretérito da família e não as características ou posicionamentos dos indivíduos: se filho de pais nobres, nobre será; se nascer em família pobre, pobre será. Ou seja, a classe social determinava como o indivíduo era reconhecido pelo restante da sociedade. Portanto, o que existia era uma hierarquia social, no qual a identidade fixava-se pela posição social.

A base dessas sociedades hierarquizadas era a honra, no sentido de que os pertencentes às castas altas eram sujeitos honrados, diferentemente dos demais. Logo, como assevera Taylor “a honra é um conceito excludente, visto que para que alguns tenham honra, é essencial que nem todos tenham”. É uma questão de preferências, de valorizar alguns e excluir outros. Lógico que essa base não é compatível com as sociedades democráticas, sendo necessário o deslocamento da honra para a dignidade, entendida como conceito universalista e igualitário – para todos, sem a necessidade de exclusão para inclusão – sendo compatível com o conceito de democracia contemporânea que vislumbra a participação de todos nas decisões políticas da sociedade.

Como entende Pablo Holmes:

Taylor demonstra então que compreende a autenticidade como o produto de uma inserção intersubjetiva dos indivíduos em uma sociedade que viu, ao longo da Modernidade, desestruturarem-se as estruturas de hierarquia o *ancién regime* baseadas na honra e na autoridade estamental. Em lugar da noção de *préférences*, devidas àqueles que têm uma origem hierárquica superior, surge a noção moderna de dignidade, agora utilizada em um sentido universal e igualitário, mediante a qual falamos da dignidade dos seres humanos, ou da dignidade dos cidadãos, e não mais na precedência ou na superioridade do Senhor.

Já a segunda mudança foi o deslocamento da ênfase moral externa para a interna, valorizando a autocompreensão e originalidade das idéias. Antes, a identidade, a forma de agir e de saber distinguir o “bem” do “mal” era buscada em fontes externas, tais como a concepção de Deus ou mesmo do bem divino evidenciado pelas religiões. Todavia, através desse deslocamento, o indivíduo deve buscar sua identidade em seu interior, em sua “voz interior”. O que interessa é estar em contato com os próprios sentimentos, visto que é no interior que o indivíduo encontrará sua compreensão e felicidade. Mas isso não quer dizer que Deus não existe, mas que Deus ou a idéia de bem pode estar dentro de nós mesmos. A esse novo paradigma Taylor denomina de “Ideal de autenticidade”. Em suas palavras:

A noção de autenticidade se desenvolve a partir de um deslocamento da ênfase moral nessa idéia. Na concepção original, a importância da voz interior estava em nos dizer a coisa certa a fazer. Estar em contato com os sentimentos morais importa nesse caso como um meio para o fim de agir do modo certo. O que chamo de deslocamento da ênfase moral advém quando estar em contato com os próprios sentimentos assume uma significação moral crucial e independente. Isso passa a ser algo que temos de realizar para ser seres humanos verdadeiros e plenos.

Também com relação à importância de seguir a voz da natureza dentro de nós mesmos, Jean-Jacques Rousseau, um crítico da honra hierárquica e das preferências, assevera que o sentimento da existência significa:

Um sentimento precioso de contentamento e de paz, que sozinho bastaria para tornar esta existência cara e doce a quem soubesse afastar de si todas as impressões sensuais e terrenas que vêm continuamente nos afastar dela e perturbar, na terra, sua suavidade. Mas a maioria dos homens, agitados por paixões contínuas, conhece

pouco esse estado e tendo-o experimentado apenas de forma imperfeita, durante poucos instantes, dele não conserva senão uma idéia obscura e confusa que não lhes faz sentir seu encanto.

Já Herder contribuiu no desenvolvimento dessa mudança, no sentido de que cada um de nós deve seguir sua voz interior. Entende que nunca saberemos o que é tornar-se um ser humano se apenas imitarmos a vida dos outros. Dessa forma, devo descobrir e seguir minha originalidade a partir do próprio indivíduo, definindo a própria identidade, tanto na esfera íntima como na cultura dos povos. Nesse mesmo sentido, Rockefeller aduz que todos os seres humanos possuem respeito e merecem oportunidades iguais para a realização de seus objetivos pessoais, visto possuírem idéias e metas próprias – originais.

Para o filósofo canadense, essas duas mudanças não seriam possíveis sem uma característica essencial que todo ser humano é dotado: o caráter dialógico. Significa dizer que “tornamo-nos agentes humanos plenos, capazes de nos compreender a nós mesmos e, por conseguinte, de definir nossa identidade, mediante a aquisição de ricas linguagens humanas de expressão”. Logo, apreendemos essas linguagens através de interações com outras identidades - outras pessoas. Nesse sentido, “definimos nossa identidade sempre em diálogo com as coisas que os outros significados desejam ver em nós – e por vezes contra essas coisas”.

Esse diálogo pode ser aberto, quando ele acontece no plano social através de uma política constante de reconhecimento, na qual amplia as formas de igualdade; ou pode ser fechado, no sentido de ocorrer no plano da intimidade do indivíduo. Esse último acontece quando o sujeito descobre que sua história foi, em grande parte, formada pelas relações significativas travadas com os outros *selves* – da confirmação de minha identidade através dos outros.

Sobre os outros significados, Hegel contribuiu significativamente para a construção da teoria do reconhecimento, sendo um dos primeiros autores a formular noções sobre como a interação com os outros – através da dialética –

torna-se necessária e indispensável na formação das identidades. Hegel entende que por trás dos conflitos sociais, na verdade, o que existe é uma luta por reconhecimento. Como assevera Patrícia Mattos:

Na medida em que sou reconhecido por um outro sujeito em minhas capacidades e propriedades, se, por um lado, eu me reconcilio com o outro sujeito, por outro, eu aumento a minha percepção sobre minhas particularidades e descubro novas especificidades, novas fontes de minha identidade que necessitam novamente ser reconhecidas. Minha identidade ganha uma nova dimensão alcançando uma nova etapa de eticidade que precisa ser confirmada.

Corroborando para o entendimento da teoria de Hegel, também aduz Emílio Meyer que:

Podemos situar na *Fenomenologia do Espírito*, mais especificamente na dialética do senhor e do escravo, o centro da tematização de Hegel da questão do reconhecimento e da identidade, na sua busca por articular uma metafísica da razão. Para ele, o que é especial na razão é a compreensão de que o elemento não pode viver fora do todo. Se por um lado o entendimento (ou o que ele chama de *metafísica do entendimento*) é capaz de separar os elementos que constituem o todo, de fragmentá-lo, por outro lado, eles não podem ser devidamente compreendidos esquecida a totalidade. O real pode ser tematizado como unidade na qual a diferença não desaparece.

Taylor vislumbra que a origem de sociedades tidas como democráticas não acontece apenas pela idéia das pessoas de se reconhecerem pela sua função – pelo seu papel no Estado. Com a cultura democrática, os cidadãos passam a reivindicar outra modalidade de reconhecimento: o de suas identidades. E entende que isso não pode ocorrer de forma monológica e atomizada, mas somente através do caráter dialógico.

Para que o indivíduo possa participar ativamente nas decisões políticas de sua comunidade, entende Hegel, o indivíduo deve passar a reconhecer sua dimensão prática quando da necessidade de coordenar suas ações com os outros; quando necessita se interar com os demais. Logo, torna-se necessário passar do conhecimento cognitivo para o prático a partir da existência de interesses concorrentes no processo de autoconsciência individual. Nesse ponto, Alex Honneth, afirma o seguinte sobre os ensinamentos de Hegel:

O modelo de Hegel tem seu ponto de partida da tese especulativa segundo a qual a formação do Eu prático está ligada à pressuposição do reconhecimento recíproco entre dois sujeitos: só quando dois indivíduos se vêem confirmados em sua autonomia por seu respectivo defrontante, eles podem chegar de maneira que complementaria a uma compreensão de si mesmos como um Eu autonomamente agente e individuado; [logo] no curso da formação de sua identidade e a cada etapa alcançada da comunitarização, os sujeitos são compelidos, de certa maneira transcendentalmente, a entrar num conflito intersubjetivo, cujo resultado é o reconhecimento de sua pretensão de autonomia, até então ainda não confirmada socialmente.

Assim é que Habermas entende que através das políticas adotadas num Estado Democrático de Direito, é natural que “a partir delas se desencadeiem batalhas culturais nas quais minorias desprezadas passem a defender-se contra a cultura majoritária e insensível”. Logo, o que estimula essas batalhas não é uma neutralidade das políticas de estado, mas sim a natural efetivação dos direitos fundamentais no processo democrático, quando a participação torna-se necessária para sua concretização. Entretanto, não devemos entender o ideal da autenticidade como uma luta de afastamento dos outros – da família, da religião, das amizades, do estado, dentre outros – como explica Appiah, “o diálogo molda a identidade que eu desenvolvo enquanto cresço, mas o material do qual me formo é fornecido, em parte, pela minha sociedade”.

Hannah Arendt também pactua do entendimento que é somente através do diálogo que os estados democráticos devem pautar-se. Todavia, também acredita que é através do confronto de idéias justificadas e devidamente fundamentadas no espaço público que os cidadãos conseguem atingir seus objetivos e garantir a inclusão das minorias. Nesse sentido, José Eisenberg assevera sobre a socióloga filósofa que:

Para agir em consenso, os homens devem, antes de qualquer coisa, renunciar à soberania de suas vontades. A persuasão dos argumentos não pode depender da força da vontade que os articula, mas somente das justificações ético-morais que os tornam acessíveis àqueles que não necessariamente compartilham de uma mesma visão moral do mundo. O espaço público depende de uma premissa liberal a respeito do diálogo público, qual seja, relação às doutrinas morais compreensivas subscritas pelos partícipes do diálogo. Ao igualar liberdade e ação e definir o espaço público como o resultado da realização efetiva da capacidade de

agir, Arendt está implicitamente reconhecendo que é o conflito, e não o consenso, o principal resultado da ação política, e que, portanto, as interações livres entre os sujeitos humanos dependem de normas liberais que regulem os mecanismo de tolerância que permitem surgir um espaço público entre eles.

Logo, os objetivos de vida, as alianças políticas, as estratégias, isto é, nossos reflexos da personalidade e identidade são moldados através do que acreditamos que os outros gostariam de ver em nós – do diálogo que criamos com o terceiro – fazendo do outro, muitas vezes, parte de nossa identidade, quando certos objetivos e metas somente podem ser alcançados a dois, ou seja, “se algumas das coisas que valorizo mais são acessíveis só em relação com a pessoa a quem amo, essa pessoa se torna parte de minha identidade”. Como assevera Taylor, “minha identidade não implica uma produção minha de minha própria identidade no isolamento; significa que eu a nego por meio do diálogo, parte aberto, parte interno, com o outro”. Assim, corrobora-se a idéia de que as identidades dependem das relações dialógicas com as outras identidades.

Como assevera Patrícia Mattos em relação aos processos dialógicos:

Esse processo de entrar em contato com linguagens através dos outros é infinito. Mesmo quando rompemos com as idéias de nossos outros significativos, ainda assim, estamos dialogando com elas. São elas que nos servem de base para nos definirmos, nem que seja pela negação de nossos outros significados. [...] Se, reconhecemos que construo a minha identidade dialogicamente, daí fica fácil de entendermos por que o tema do reconhecimento é tão importante.

Assim, ninguém dúvida que a política do reconhecimento exige um esforço das maiorias dominantes em prol das minorias oprimidas. Exige-se uma luta por aceitar as diferenças, exige, no dizer de Appiah, “que a nossa cor de pele, o nosso corpo sexual, seja reconhecido politicamente de maneira difícil para aqueles que querem tratar a sua pele e o seu corpo sexual como dimensões pessoais do eu. E pessoal não significa secreto”. Outrossim, somente nas sociedades modernas é que a política do reconhecimento vem a ocupar lugar central na luta pela inclusão social de determinados grupos minoritários nos estados democráticos. Antes

também existia a necessidade de reconhecimento, só que não era importante pensar e refletir a respeito, visto que o mesmo era advindo da classe social ocupada por sua família. Diferentemente é a situação atual, onde a falta de reconhecimento ou sua distorção podem ocorrer, vindo a deformar identidades individuais e coletivas e aprisionando indivíduos em suas próprias identidades.

E essa efetivação da democracia através da política do reconhecimento, como visto somente pode ser realizada através do diálogo, da comunicação. Nesse passo, Rockefeller entende que:

A democracia liberal é uma estratégia social que permite aos indivíduos viverem uma vida boa. Está inalteravelmente oposta à ignorância. Defende que o conhecimento e a compreensão têm o poder de libertar as pessoas. O seu sangue vital é a comunicação livre construída na liberdade de inquérito, discurso e reunião. O poder libertador da democracia está também estritamente ligado ao que podemos chamar de método democrático da verdade, que confia na experiência e na inteligência experimental. A idéia dos absolutos morais e de uma hierarquia fixa de valores é rejeitada. Nenhuma idéia do bem está acima do criticismo, mas isto não conduz a um relativismo sem direção. Através da experiência, com a ajuda da inteligência experimental, podemos encontrar vastas bases para fazer juízos de valor objetivos numa situação particular.

Hodiernamente, tendo em vista a valorização da autenticidade – originalidade – das identidades, a teoria política do reconhecimento pode ser dividida em duas esferas: íntima e pública. Na primeira, a formação da identidade se dá através do caráter dialógico dos seres humanos – no contínuo diálogo e enfrentamentos com as outras identidades, relevando, então, os relacionamentos como a chave para a autodescoberta e auto-afirmação. Assim, Charles Taylor retoma a tradição hegeliana, entendendo que as relações íntimas não são importantes apenas pelo atendimento de necessidades comuns, mas são fundamentais para a definição de minha identidade.

Já na esfera pública – social - o reconhecimento manifesta-se através da política do reconhecimento igual, que, como veremos, é a alternativa mais viável para a efetivação dos estados democráticos de direito, visto que ao projetar para

outros grupos ou povos uma imagem inferior, a partir do momento em que essa imagem distorcida é internalizada, pode se tornar instrumento de opressão e manipulação.

### 3.2. O discurso do Reconhecimento e sua importância na esfera social

Atualmente o discurso do reconhecimento pode ser interpretado e efetivado em duas esferas: na esfera individual e na esfera social. Como visto anteriormente, o reconhecimento em âmbito individual pode ser traduzido como a compreensão de que a formação da identidade é moldada pelo diálogo constante que temos com os outros. Por outro lado, nesse momento focaremos o estudo no âmbito social – público – quando o discurso do reconhecimento traduz-se na política do reconhecimento igual, que por sua vez, subdivide-se em duas vertentes antagônicas: a política da dignidade igual e a política da diferença.

Comentando sobre essa forma de divisão da política do reconhecimento adotada por Taylor, Appiah assevera o seguinte:

A identidade individual de cada pessoa é vista como tendo duas dimensões principais. Há uma dimensão coletiva, a intersecção das suas identidades coletivas, e há uma dimensão pessoal, que consiste em características social ou moralmente importantes – inteligência, charme, perspicácia, cobiça que são elas próprias as bases das formas de identidade coletiva.

A política da dignidade igual advém da primeira mudança explicitada por Taylor, o da passagem da honra para a dignidade. Aduz que “com a passagem da honra à dignidade, veio uma política cujo conteúdo tem sido a equalização de direitos e privilégios”. Através desse viés, o que deve ser evitado é a formação de classes excluídas da sociedade, ou seja, cidadãos de “segunda classe”, tais como no caso de pessoas afastadas das decisões e rumos da sociedade nas quais pertencem, seja por questões de racismo ou financeiras, que acabam por

impedidas de fruir o máximo de seus direitos políticos de cidadania. O que se pretende é o estabelecimento de privilégios e imunidades para todos, de forma idêntica, sem favorecimentos ou preferências particulares, isto é, não contempla as diferenças das personalidades e das diferentes culturas.

Pode-se também entender essas vertentes como duas formas de liberalismo, como bem explica Michael Walzer:

O primeiro tipo de liberalismo está comprometido, na maneira mais forte possível, com os direitos individuais e, quase como uma dedução disto, com um estado rigorosamente neutral, isto é, um estado sem projetos culturais ou religiosos ou sem qualquer tipo de objetivos coletivos além da liberdade pessoal e da segurança física, bem-estar e segurança dos seus cidadãos. O segundo tipo de liberalismo permite um estado comprometido com a sobrevivência e o florescimento de uma determinada nação, cultura ou religião, [...] desde que os direitos básicos dos cidadãos que têm diferentes compromissos ou que não têm nenhuns estejam protegidos.

Portanto, a base da política da dignidade igual é a de que todos os seres humanos são igualmente dignos de respeito. Assim, o princípio axiológico merecedor de respeito é o potencial humano universal, o que cada pessoa possa ter feito dele. Nesse ponto, Taylor assevera que “nosso sentido da importância da potencialidade vai tão longe que estendemos essa proteção mesmo a pessoas que, devido a alguma circunstância que as atingiu, são incapazes de realizar seu potencial da maneira normal”.

A política da dignidade igual tornou-se conhecida na civilização ocidental através de dois grandes pensadores: Rousseau e Kant. Rousseau acreditava no respeito igual, indispensável à liberdade – mas essa liberdade somente poderia existir na igualdade. Assim, entende que nesse estado você “depende dos outros não simplesmente porque eles detêm poder político, ou porque você precisa deles para a sobrevivência ou o sucesso nos projetos que valoriza, mas, sobretudo porque você anseia por obter sua estima”. Ou seja, em um primeiro momento, Rousseau entende que a dependência encontra-se ligada à hierarquia. O homem que dependente dos outros é um “escravo da opinião”. Daí sua crítica sobre a

honra hierarquizada, ligada a questão das preferências e geradora de competição. Mas Taylor interpreta Rousseau de uma forma diferente, evidenciando a outra face do seu discurso. Vejamos:

O argumento não expresso de Rousseau parece o seguinte: uma reciprocidade perfeitamente equilibrada retira de nossa dependência da opinião o que nela há de negativo, tornando-a compatível com a liberdade e com a unidade social, dado que se trata de uma sociedade em que todos os virtuosos terão a mesma estima e pelas mesmas razões (corretas). Em contrapartida, num sistema de honra hierárquica, estamos em competição; a glória de uma pessoa tem de ser a vergonha de outra, ou ao menos a obscuridade desta outra. Nossa unidade de propósito vê-se abalada e, nesse contexto, tentar obter o favor de outro, que por hipótese tem metas distintas das minhas, tem de ser alienante. Paradoxalmente, a dependência do outro negativa se faz acompanhar da separação e do isolamento; o tipo bom, que Rousseau de modo algum chama de dependência do outro, envolve a unidade de um projeto comum.

Assim, o problema não se encontra diretamente no orgulho ou na honra, mas sim na busca de preferências. Logo, para evitar essa discriminação, “o remédio é, não rejeitando a importância da estima, entrar num sistema bem distinto, caracterizada pela igualdade, pela reciprocidade e pela unidade de propósitos”. Dessa forma, conforme alega Rousseau, nasce a “era da dignidade”.

Entretanto, como observa Rockefeller, não basta que a política de igual dignidade valorize apenas as potencialidades humanas de cada identidade, é necessário “também o respeito pelo valor intrínseco das diferentes formas culturais através das quais os indivíduos poriam em prática a sua humanidade e as suas personalidades únicas”.

Da mesma forma, Hegel segue Rousseau, visto entender que não é errado uma identidade buscar reconhecimento na outra, desde que haja um reconhecimento recíproco entre iguais, ou seja, “não vale o reconhecimento dos perdedores para os vencedores”. Assim, para que tal fato seja evitado, uma sociedade democrática deve ser dotada de projetos comuns, de interesses coletivos. Já Taylor expressa uma crítica a esse pensamento, visto que essa solução requer uma coesão de interesses e objetivos, não sendo compatível com

as peculiaridades de cada um. Nesse sentido contesta:

Em Rousseau, três coisas parecem inseparáveis: a liberdade (o não-domínio), a ausência de papéis diferenciados e um propósito comum dotado de firme coesão. Todos temos de ser dependentes da vontade geral a fim de evitar que surjam formas bilaterais de dependência. Essa tem sido a fórmula para as mais terríveis formas de tirania homogeneizante”.

Já Kant defende em seu discurso que no reconhecimento de capacidades universais, o que existe é uma separação da liberdade igual dos outros dois elementos acima identificados, ou seja, da ausência de papéis diferenciados e de propósitos comuns firmes. Isto é, para os liberais, o que interessa primordialmente é a liberdade, o enfoque aos direitos fundamentais, sem levar em conta as características diferenciadoras das diferentes identidades, da mesma forma que não aceitam a instituição de metas coletivas em prol dos direitos fundamentais.

Para a teoria moral de Kant, conforme assevera Patrícia Mattos, o que respeito é o nosso *status* de agentes racionais, capazes de dirigir nossa vida de acordo com princípios universais. Assim, é esse potencial que merece respeito. Nesses termos, verifica-se que a base do ideal da diferença também é universal, visto que a idéia de que para formar e definir a nossa identidade nós precisamos do reconhecimento dos outros. Por esses fatores é que Kant é considerado a base da perspectiva do liberalismo procedimental, conforme será analisado adiante.

Nesse sentido, Jürgen Habermas afirma que em um Estado Democrático de Direito, uma ordem jurídica somente é legítima quando:

Assegura por igual a autonomia de todos os cidadãos. E os cidadãos só são autônomos quando os destinatários do direito podem ao mesmo tempo entender-se a si mesmos como autores de direito. [...] Do ponto de vista normativo, não há Estado de direito sem democracia. Por outro lado, como o próprio processo democrático precisa ser institucionalizado juridicamente, o princípio da soberania dos povos exige, ao inverso, o respeito a direitos fundamentais sem os quais simplesmente não pode haver um direito legítimo: em primeira linha o direito a liberdade de ação subjetivas iguais, que por sua vez pressupõe uma defesa jurídica individual e abrangente.

Já a segunda mudança – o ideal da autenticidade – favoreceu a criação da política da diferença. Nessa política, o que deve ser valorizado são as peculiaridades dos indivíduos ou grupos, suas potencialidades e características fundamentais que os diferenciam dos demais. Entende que “com a política da diferença, pedem-nos pra reconhecer a identidade peculiar desse indivíduo ou grupo, aquilo que o distingue de todas as outras pessoas”. Todavia, embora essa política procure valorizar as particularidades, ela acaba por trazer implicitamente um princípio universal, tal qual a política da dignidade igual: o de garantir e respeitar que a definição e formação da identidade, tanto individual como social, seja realizada de forma própria, autêntica e original por todos.

Ocorre que tanto a primeira política – da dignidade igual - como a segunda – da política da diferença - não funcionam puramente, ou seja, de forma absoluta. Se pensarmos na teoria da igualdade extrema, veremos que estamos atentando contra as particularidades de cada identidade, naquilo que os diferencia – no seu status, ou, como assevera Taylor, “só damos o devido reconhecimento àquilo que está universalmente presente – todos têm uma identidade – por meio do reconhecimento do que há de peculiar a cada um”. Já quanto a segunda, a política da diferença, a crítica que se faz é que será preservado as culturas mais fortes, ou seja, os princípios fundamentais da cultura mais forte prevalecerá sobre as em situação periclitante, formando exatamente o que deve ser evitado: culturas de primeira e de segunda classes.

3.3. A Teoria do Reconhecimento na Legitimação do Estado Democrático de Direito contemporâneo no contexto do debate entre substancialistas (comunitaristas) e procedimentalistas (liberais).

O dilema nesse momento é saber se as sociedades democráticas podem adotar metas coletivas em prol da sobrevivência de determinadas classes da sociedade, tais como a proteção aos negros, às mulheres, à defesa do estado

frente aos demais estados, dentre outros. Essa discussão ganha substância quando se enfoca a questão das revisões judiciais constitucionais nas democracias ocidentais. Tais revisões buscam atualizar as Constituições, visto que a realidade é dinâmica, mutável com o tempo, ou seja, as revisões visam à efetivação dos direitos na maioria dos Estados Democráticos de Direito.

Atualmente, a maioria das Constituições ocidentais segue um mesmo modelo, no sentido de, num primeiro momento, definirem um conjunto de direitos individuais. Posteriormente, trazem metas, objetivos coletivos que o estado adotará visando alcançar determinados objetivos, tais como a diminuição da pobreza, a solidariedade entre os povos, a inclusão social, dentre outros. Pois bem, a partir desse ponto surge uma discussão: pode-se proteger certas metas coletivas restringindo direitos individuais ou estes objetivos atentam contra as duas partes da Constituição, isto é, colocar metas coletivas em favor de determinado grupo nacional é, no mínimo, discriminatório. A primeira posição é adotada pelos substancialistas; já a segunda é aceita pelos procedimentalistas.

Esse mesmo debate pode ser conceituado como, de um lado, teorias a-culturais, e de outros, teorias culturais. Nas teorias a-culturais, o surgimento do Estado poderia ser explicado como conjunto de transformações em um contexto culturalmente neutro, de forma que a modernidade não deveria relacionar-se a uma determinada cultura, mas a um processo de que qualquer cultura pode ser objeto. Assim, ocorre um posicionamento neutro em relação às identidades, sendo que todas as culturas seriam baseadas em algumas noções fundamentais. Logo, haveria uma integração política individualista e procedimentalista. Já as teorias culturais, essas teriam sido formadas na auto-compreensão das sociedades, ou seja, as características das culturas são vistas de forma diferente, tais como seus entendimentos sobre a natureza, das pessoas e do que seria o bem.

Pablo Holmes, interpretando Taylor, assevera que:

O primeiro tipo de teoria (a-cultural) certamente conseguiu um sucesso inigualável no nosso tempo. O gato de significar a auto-interpretação de uma cultura convicta de que seus feitos são aqueles de uma história universal da evolução e do progresso; de se vincular a uma cultura orgulhosa dos avanços da ciência e da auto-realização mediada pelo conhecimento tecnológico fez com que as teorias a-culturais fossem dominantes em todos os sentidos (...) e o modo como a (Taylor) fundamenta consiste nos meandros por meio dos quais articula sua crítica ao procedimentalismo e aos tipos de teorias morais que parecem ignorar a complexidade dos valores da Modernidade.

Conforme o liberal Jürgen Habermas, as constituições são como projetos históricos nos quais os cidadãos procuram realizar seus objetivos e metas. Assim, no Estado Democrático de Direito, “o exercício do poder político está duplamente codificado; é preciso que se possam entender tanto o processamento institucionalizado dos problemas que se apresentam quanto a mediação dos respectivos interesses”. Para Habermas, portanto, o Estado Democrático de Direito localiza-se acima das culturas locais, acreditando apenas na existência de valores universais e superiores, de forma que o interesse maior adviria dos padrões apreendidos em um processo contínuo lingüístico dos fundamentos que ensejariam essa legitimidade.

Nesse sentido, outro defensor da política de que os direitos individuais têm de vir antes das metas coletivas é o liberal norte-americano Ronald Dworkin, que se utiliza dos posicionamentos da metafísica de Kant em seu discurso. Acredita o autor que o Estado deve ser neutro entre as diferentes concepções da boa vida objetivada pelos indivíduos, em contraposição aos comunitaristas que entendem que uma sociedade democrática precisa de alguma definição aceita em comum da boa vida. Assim, vislumbra que existem dois tipos de compromisso moral: os compromissos morais procedimentais e os compromissos morais substantivos. Os primeiros seriam os compromissos de lidar com lealdade e igualdade uns com os outros, sem levar em consideração nossos objetivos pessoais. Já os compromissos substantivos são aqueles que se importam, basicamente, com os objetivos individuais da boa vida. Nesse passo, assevera Dworkin que uma sociedade liberal não pode preocupar-se com os compromissos morais substantivos, mas deve atentar-se para o compromisso procedimental, de respeito

entre os cidadãos, visto a diversidade da sociedade contemporânea e o respeito com os objetivos pessoais das minorias.

Nessa visão, a dignidade dos seres humanos advém de sua autonomia, da capacidade de escolha de cada um. Cada identidade determinará qual é sua meta de vida, qual o seu caminho a ser percorrido, de forma que entendem os liberais que a sociedade deve ser neutra com relação aos objetivos e metas individuais e coletivas e deter-se a regular somente a lealdade e igualdade das relações, isto é, as políticas públicas devem ater-se na questão da igualdade e não da sobrevivência dos povos (objetivos coletivos) O sujeito se autodetermina sem restrições em virtude dos objetivos sociais. Assim, esse liberalismo, inóspito às diferenças, possui duas características principais: somente aceitam a aplicação uniforme das regras, sem exceção; e suspeitam de metas coletivas.

Ou seja, o objetivo das culturas democráticas liberais devem ser o de, no dizer de Steven Rockefeller, “não reprimir as identidades étnicas e encorajar as diferentes tradições culturais a desenvolverem completamente o seu potencial de expressão dos ideais democráticos da liberdade e da igualdade”. Assim também argumenta Habermas na defesa do sistema liberal, visto que:

À medida que a formação política da opinião e da vontade dos cidadãos orienta-se pela idéia da efetivação de direitos, ela certamente não pode ser equiparada a um auto-entendimento ético-político, como bem sugerem os comunitaristas; mas o processo da efetivação de direitos está justamente envolvido em contextos que exigem discursos de auto-entendimento como importante elemento da política – discussões sobre uma concepção comum do que seja bom e sobre qual a forma de vida desejada e reconhecida como autêntica. Eis aí controvérsias nas quais os participantes ganham, por exemplo, um maior nível de consciência sobre de que forma pretendem compreender-se como cidadãos de determinada república, habitantes de determinada região, herdeiros de determinada cultura, sobre que tradições pretendem perpetuar ou interromper, sobre a maneira como pretendem lidar com seu destino histórico, com a natureza, uns com os outros.

Portanto, essa concepção procedimental do direito, através do processo democrático, garante uma autonomia na esfera privada e pública dos cidadãos.

Tal fato ocorre, como entendem a maioria dos liberais, por que os direitos subjetivos não serão formulados “sem que antes os próprios atingidos possam articular e fundamentar, em discussões públicas, os aspectos relevantes para o tratamento igualitário ou desigual de casos típicos”. Significa que a defesa dos direitos públicos dos cidadãos somente serão garantidos através da participação no espaço público dos direitos subjetivos. Ou seja, o liberalismo processual assim proposto envolve um “compromisso moral nos processos que asseguram o tratamento igual e justo de todos, mas não um compromisso para fins específicos na vida”. Logo, defendem que tal processualismo gera uma cultura universal na qual todos os cidadãos do Estado Democrático possam crescer e florescer juntos, possibilitando a inclusão da minoria desfavorecida.

Nesse sentido, Habermas defende seu posicionamento ao afirmar que:

Quando tomarmos a sério essa concatenação interna entre o Estado de direito e a democracia, porém, ficará claro que o sistema dos direitos não fecha os olhos nem para as condições de vida sociais desiguais, nem muito menos para as diferenças culturais. A “acromatopia” do enfoque seletivo de leitura desaparece desde que atribuamos aos portadores dos direitos subjetivos uma identidade concebida de maneira intersubjetiva. Pessoas, incluindo pessoas do direito, só são individualizadas por meio da coletivização em sociedade. Sob essa premissa, uma teoria dos direitos entendida de maneira correta vem exigir exatamente a política de reconhecimento que preserva a integridade do indivíduo, até nos contextos vitais que conformam sua identidade. Para isso não é preciso um modelo oposto que corrija o viés individualista do sistema de direitos sob outros pontos de vista normativos; é preciso apenas que ocorra a realização coerente desse viés. E sem os movimentos sociais e sem lutas políticas, vale dizer, tal realização teria poucas chances de acontecer.

De outro lado, porém, mais acertadamente os comunitaristas entendem que essa autonomia defendida pelos procedimentalistas é imaginária, visto que se o Estado não buscar a realização de metas coletivas, não será através da simples comunicação entre os particulares que estes encontraram a solução para suas particularidades. Nesse ponto, comunitaristas como Taylor e Walzer contestam que haja neutralidade ética no direito e permitem-se, portanto, que em regimes democráticos o Estado também fomente políticas públicas no sentido de procurar

o bem viver. Logo, os comunitaristas encontram-se mais engajados na busca pela correção das desigualdades, visto que não possuem uma visão neutra e letárgica presente nos procedimentalistas.

Os comunitaristas criticam o conceito de liberdade negativa, no sentido que não pactuam com a idéia de que os sujeitos estariam dotados de uma autonomia que não poderia ser delineado por nenhuma forma de poder posterior. Outrossim, os liberais entendem que essa autonomia –política seria o fundamento da comunidade jurídica. Nesse sentido, assevera Pablo Holmes que:

Para os comunitarista, ao contrário, o conceito de liberdade não poderia contar com nenhuma definição contexto-transcendente fundamentadora. A comunidade política não é compeendida como advinda de uma escolha, tomada em uma posição original, desde a qual a liberdade teria apenas contornos negativos de um espaço de decisão infenso ao poder. A comunidade política tinha de ser concebida, em lugar disso, a partir de um conceito positivo de autonomia, materializado na noção de participação ativa dos seus membros nas interpretações e na elaboração dos conteúdos normativos que valeriam como limites ao poder estatal. Por outro lado, o único limite ao poder da comunidade seria a sua própria vontade, ou seja, a vontade dos indivíduos que reproduziriam as próprias liberdades à medida em que se fizessem membros ativos.

Nas teorias liberais procedimentais, a sociedade é vista como uma reunião de indivíduos, sendo que cada um tem uma noção própria do que seria uma vida boa ou válida, ou seja, um plano de vida. Nesse diapasão, o Estado deve preocupar-se apenas com as condições de igualdade, facilitando ao máximo a concretização dos planos de vida individualizados, sem preferências, ou seja, sem a adoção de políticas públicas visando à igualdade de certas coletividades. Tanto que, como entende os teóricos do liberalismo, como Dworkin, Habermas e Rawls, se a sociedade objetivasse a proteção de determinadas classes, por exemplo, o princípio da igualdade ou da não-discriminação restaria desrespeitado, visto que, numa sociedade pluralista como a atual, quando a sociedade escolhe a promoção do que seria uma concepção de boa vida, na verdade estaria refletindo a vontade de alguns cidadãos em preferência de outros, causando uma inevitável discriminação. Desta forma, como assevera Taylor:

Uma sociedade liberal não deveria se fundar em nenhuma noção particular da boa vida. A ética central a uma sociedade liberal é antes uma ética do direito do que do bem. Isto é, seus princípios básicos referem-se a como a sociedade deve responder às exigências concorrentes dos indivíduos e arbitrar entre elas. Esses princípios incluíam evidentemente o respeito aos direitos e às liberdades individuais, mas no cerne de todo conjunto que pudesse ser chamado liberal estaria o princípio da facilitação maximal e igual. Isso não define em primeira instância que bens a sociedade promoverá, mas antes como ela vai determinar os bens a ser promovidos, dada as aspirações e exigências dos indivíduos que a compõe. O que é fundamental aqui são os procedimentos de decisão.

Taylor pensa que o liberalismo, entendido da forma acima, nunca poderá ser um lugar neutro, em que as pessoas possam encontrar-se e coexistir. Isso pode ser entendido tanto no âmbito internos dos estados como em questões que envolvem diversas culturas. Assevera que “o liberalismo não é um terreno de possível encontro para todas as culturas; ele é a expressão política de uma gama de culturas, sendo sobremodo incompatível com outras gamas”. Ou seja, Taylor critica veementemente o liberalismo extremado – “cego às diferenças”.

Por sua vez, sustentando o pensamento liberal de Habermas, temos Emílio Meyer, ao afirma que:

No que concerne à neutralidade ética do direito, Habermas sustenta que uma compreensão democrática do sistema de direitos não é (nem pode ser) infensa às concepções do bem comum presentes numa sociedade situada historicamente. As normas jurídicas referem-se a contextos e só vinculam sujeitos neles inseridos. Não há como estabelecer uma ordem jurídica que não esteja impregnada por orientações concretas de valor que um conjunto de pessoas assume. O que não pode ocorrer é a dissolução do direito na política.

Todavia, ao analisar o modelo de sociedade proposto pelos liberais, percebe-se a existência de problemas de cunho ontológico, quando há uma desarticulação entre as questões de identidade e comunidade, visto que entendem que essas questões são irrelevantes no debate sobre a justiça. Destarte, o primeiro ponto a ser atacado refere-se sobre a viabilidade desse pensamento, ou seja, para que a sociedade proposta pelos liberais seja viável, primeiramente, deve-se existir uma sociedade livre. Como se sabe, toda sociedade política exige

alguns sacrifícios e requer algumas disciplinas de seus membros: eles têm de pagar impostos, ou servir nas Forças Armadas e, de modo geral, respeitar certas restrições. Então, para que uma sociedade seja considerada livre, esses sacrifícios e disciplinas não podem ser impostas através da força, da coerção, pois estaríamos diante de um despotismo. Deve existir outro elemento que substitua a coerção. Taylor entende que esse elemento é a “identificação voluntária por parte dos cidadãos, um sentido de que as instituições políticas em que vivem são uma expressão deles mesmos”. Logo, as normas devem ser consideradas como reflexo e defesa da dignidade dos cidadãos, ser expressão deles mesmos. Esse sentimento é chamado de patriotismo, visto como uma identificação comum com uma comunidade histórica fundada em certos valores. Assim:

Ele [sentimento de patriotismo] transcende o egoísmo no sentido de que as pessoas se acham de fato vinculadas ao bem comum, à liberdade geral. Mas é muito diferente do vínculo apolítico com o princípio universal que os estóicos defendiam ou que é central à ética moderna do regime de direito. A diferença é que o patriotismo se baseia numa identificação com os outros num empreendimento comum específico. Não me dedico a defender a liberdade de qualquer um, mas sinto o vínculo de solidariedade com meus compatriotas em nossa empresa comum, a expressão comum de nossa respectiva dignidade.

Em um segundo momento, outra crítica que se faz ao procedimentalismo diz respeito à valorização exarcebada sobre os sentimentos de igualdade, visto que tentar definir e pôr em vigor de maneira detalhada alguns de nossos sentimentos comuns sobre igualdade de condições pode enfraquecer o senso comum do compromisso moral e da solidariedade mútua de que surgem esses sentimentos, vindo, por sua vez, a separar os cidadãos em diferentes “bons viveres”, tornando sua participação política ínfima.

Outra distorção que existe no procedimentalismo diz respeito a forma atomista de ver a sociedade, ou seja, vista como a explicação de ações e estruturas da comunidade em termos de propriedades relacionadas aos constituintes individuais. Dessa forma, a relação de identidade-comunidade é entendida apenas como a união de individualidades. Sobre esse tópico, entende

Taylor que “a sociedade deve ser formada de identidades-nós em oposição a identidades-eu meramente convergentes, bem como o papel dos bens comuns em oposição aos convergentes”. Dessa forma, a sociedade não pode ser composta apenas por indivíduos com metas de vida baseadas em concepções próprias do bem-viver, mas deve ter uma concepção comumente mantida e aceita pela sociedade, sob pena de tornar-se uma sociedade meramente instrumental. A contrario sensu, seria melhor que os cidadãos não participassem ativamente da vida política, deixando isso para governos eleitos de tempos em tempos.

Essa visão também é aceita por Hannah Arendt, como bem alega José Eisenberg, visto que entende a autora que antes das preferências adotadas pelos cidadãos dos Estados, estes possuem sentimentos. Dessa forma:

O conceito de indivíduo do liberalismo define-se a partir das curvas de preferências que podem ser atribuídas a cada um, e às funções de utilidade que definem estas curvas. O indivíduo do liberalismo é, portanto, antes de mais nada um agente dotado de interesses, e sua ação política é resultado de seu esforço para maximizá-los. A crítica [é que] o agente não é dotado somente de interesses, mas antes mesmo de formular e explicitar suas preferências, ele tem sentimentos e razões morais que determinam a sua ação política. Assim, no lugar do indivíduo pessoa moral que orienta sua ação primordialmente em função de uma concepção do bem. Em outras palavras, a pessoa moral quer primeiro garantir que segue normas morais de ação [...] para somente depois buscar seus interesses. Para o comunitarismo, toda concepção de justiça é necessariamente orientada por valores morais que definem uma concepção de virtude.

Nesse sentido também encontramos Appiah, ao comparar os valores dos cidadãos no Estado Democrático de Direito com as crianças, que não possuem, em primeiro momento, valores próprios. Entende que, no caso das crianças, como elas não possuem valores próprios, deve a família ajudar em sua formação – em sua educação – transmitindo valores mais substancialmente do que um respeito pelos procedimentos liberais. Da mesma forma, o Estado não pode deixar seus cidadãos, num primeiro momento, desamparados, sem ao menos demonstrar uma variedade de concepções do bem. Lógico que não podemos bitolar ou moldar as identidades das crianças e dos cidadãos, mas apenas oferecer um leque de

opções para que, ao menos, encontrem o norte de suas vidas. Assim, podemos dizer que “inventamos eus a partir de um estojo de opções à nossa disposição através da cultura e da sociedade”, ou, dito de outra forma, “fazemos realmente opções, mas não determinamos as opções entre as que escolhemos”.

Apenas para recheiar o debate, o mesmo autor traz a discussão para as instituições que moldam os cidadãos e as crianças, quais sejam, o Estado e as escolas. Então entende que as políticas públicas devem pautar-se da seguinte forma:

Na maioria das sociedades modernas, a educação da maior parte das pessoas é conduzida por instituições dirigidas pelo governo. A educação está, por isso, no domínio político. Isto não é só um acidente: a reprodução social inclui objetivos coletivos. Além disso, assim que as crianças se desenvolvem e acabam por ter identidades cuja autonomia devemos respeitar, o estado liberal tem um papel ao proteger a autonomia das crianças contra os pais, as igrejas e as comunidades. Eu estaria preparado para defender a opinião que o estado na sociedade moderna deve estar envolvido na educação deste tipo de bases, mas mesmo que alguém discordo disto, eles têm de admitir que está envolvido em propagar elementos, pelo menos, de uma concepção importante do bem.

Mas Hannah Arendt não compactua completamente com o posicionamento comunitarista puro, visto que entende que os princípios morais dos comunitaristas extremados “são derivados de uma concepção do bem que pode ser atribuída a comunidade moral da qual a pessoa faz parte, enquanto que os princípios que orientam a ação do sujeito são princípios universalizáveis”. Assim, Arendt concorda com o comunitarismo no sentido de recusar que a motivação seja meramente interessada e egoísta, mas discorda quando entende que o sentido do bem viver advém de uma plano cosmopolita, e não da comunidade moral específica da qual a pessoa é membro.

Assim como Hannah Arendt não se enquadra perfeitamente nos moldes de um ou outro modelo, Charles Taylor posiciona-se nessa discussão de forma

equilibrada, buscando um meio termo entre liberais e comunitaristas extremados. Inclusive é exatamente esse o problema de nosso Estado Democrático de Direito atual, visto que a grande desarmonia reside no fato de os diferentes pontos de vista terem se fechado, não mais aumentando os horizontes do entendimento e de soluções. Assim, assevera o autor que:

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 atribuía seus membros.

Logo, Taylor admite a existência de objetivos coletivos legítimos, de forma que a desistência ao processualismo puro é inevitável. Como afirma Eisenberg, existe algo que ambas as doutrinas podem perfeitamente incorporar em seus arcabouços teóricos. O “liberalismo pode ser republicano na atribuição de direitos políticos que precedem e condicionam o exercício da liberdade”, e o “comunitarismo pode ser republicano na atribuição de pertencimento à comunidade moral”.

Sobre a discussão a respeito do embate teórico entre liberais e comunitaristas, Emílio Meyer aduz que:

Taylor irá propor uma versão do liberalismo, chamada liberalismo 2, que segundo Habermas, contradiz a estrutura individualista do entendimento moderno de liberdade. Para o filósofo alemão, Charles Taylor toma como incompatíveis o reconhecimento de identidades coletivas e o reconhecimento da dignidade inerente a cada ser humano ou do reconhecimento no plano social. O universalismo dos direitos humanos ultrapassa e ignora as particularidades assumidas por cada comunidade cultural.

Todavia, devem-se diferenciar quais são os direitos que nunca podem ser restringidos. Isto é, existem certos direitos, principalmente os direitos fundamentais de todo ser humano, tais como à vida, à saúde, dentre outros, que devem ser sempre protegidos, não sendo diminuídos pela busca de metas

coletivas, mesmo que em virtude da sobrevivência de determinada classe. Como aduz o filósofo canadense, “é preciso distinguir as liberdades fundamentais, aquelas que nunca podem ser feridas e, portanto, que deve ser incessantemente protegidas de privilégios e imunidades”. Por sua vez, as políticas públicas devem restringir outros direitos, desde que haja uma razão forte para tanto, ou seja, “uma sociedade com fortes metas coletivas pode ser liberal desde que também seja capaz de respeitar a diversidade, especial em suas relações com aqueles que não partilham suas metas comuns”.

Nesse ponto, afirma Pablo Holmes:

A visão de Taylor não se coaduna com um comunitarismo simplificado e com um relativismo que deixa a todos ilhados em sua própria forma de vida, impassível de ser articulada e transformada. (...) Pressupõem-se a existência de uma esfera extra-política por definição que serve de controle e fiscalização ao poder exercido de modo derivado, não mais de um centro tradicional ideológico, mas dessa própria esfera. Com efeito, nenhum ato de Deus, nenhum ser humano com ligação especial com o divino (um Deus-rei), nenhuma lei advinda de um domínio transcendente é a portadora original da esfera pública e das liberdades dela advindas. Ela se origina por ela mesma e é reproduzida por ela mesma, composta somente por indivíduos livres para atuar dentro de seus limites – os limites de seu horizonte de sentido.

Nossa identidade universal enquanto seres humanos é a nossa identidade inicial e é mais fundamental do que a nossa identidade particular. Isso pode significar que em determinadas situações os direitos e as garantias fundamentais possam ser mais bem defendidos por grupos inteiros, sem que se altere a situação com a identidade inicial do indivíduo. Mas devemos ter cuidado para não inverter a ordem, ou seja, “elevar a identidade étnica, que é secundária, a uma posição igual, ou superior, em importância à identidade universal de uma pessoa é enfraquecer as bases do liberalismo e abrir a porte à intolerância”.

Nesse passo, Taylor pretende demonstrar que a eticidade não será ceifada, em consequência do atomismo, de uma sociedade que se auto-define em virtude da noção de igualdade jurídica e autonomia privada. Contrariamente, o que

possibilita a busca dos objetivos de forma livre é o ideal de autenticidade. Assim, somente através de um reconhecimento igualitário – recíproco – no Estado Democrático de Direito é que se terão interpretações próprias e livres, não coadunadas com os interesses de alguns.

Como assevera Susan Wolf, a política do reconhecimento impele-nos:

A política do reconhecimento impele-nos não só a fazer esforços para reconhecer o mais ativamente e mais corretamente – a reconhecer essas pessoas e essas culturas que ocupam o mundo juntamente conosco – mas também a olhar mais de perto e menos seletivamente para quem partilha as cidades, as bibliotecas e as escolas a que chamamos nossas. Não há nada de errado em conceder um espaço especial no currículo para o estudo da nossa história, da nossa literatura e da nossa cultura. Mas se vamos estudar a nossa cultura, seria melhor se reconhecêssemos quem nós somos como comunidade.

Taylor entende que é imperiosa a mudança de paradigma, no sentido que o liberalismo procedimental, da forma como é posta hoje, encontra-se insustentável. Sua rigidez inviabiliza o reconhecimento das individualidades e comunidades que, em tempos atuais, encontram-se cada vez mais diferentes. Sua grande contribuição foi demonstrar um novo modelo que possibilita a inclusão de classes menos favorecidas nas decisões políticas dos Estados Democráticos de Direito, visto a criação de um espaço democrático em que possam existir práticas de reconhecimento isonômico axiológico entre as diferentes identidades e culturas.

Dito de outro modo, as políticas públicas devem efetivamente a defesa de certos direitos, mas “elas se dispõem a sopesar a importância de certas formas de tratamento uniforme com relação à importância da sobrevivência cultural, e optar por vezes por esta última”. Assim, consegue-se um equilíbrio entre as duas doutrinas, não estando somente cuidando da igualdade e lealdade entre os cidadãos e também não se estará fazendo juízos de valor sobre o “bom viver”. Dessa forma, possibilita-se uma maior participação nas decisões do Estado, tornando seus cidadãos legitimados em suas decisões, e ao mesmo tempo, estaremos administrando políticas públicas visando a inclusão da parcela excluída

e marginalizada da sociedade.

## **CONCLUSÃO**

O presente trabalho objetivou o estudo da Teoria Política do Reconhecimento aplicada ao Estado Democrático de Direito. Através da análise dos pensamentos de Charles Taylor e demais autores dessa teoria, verificou-se que a participação da população somente será eficaz quando o Estado agir, ou seja, adotar políticas públicas no sentido de valorizar a identidade dos indivíduos.

Tal valorização acontece quando os agentes sentem-se parte de um sistema social, quando sua participação torna-se moldadora do espaço social. Assim, não basta assegurar as condições de participação, como sustentam os defensores do Estado Liberal; deve-se valorizar a particularidade dos indivíduos como forma de inclusão social.

Buscou-se estudar os indivíduos a partir de suas identidades singulares no contexto de suas vidas e frente ao Estado Democrático de Direito. Mas não apenas isso. Suas singularidades frente o pano de fundo formado através dos conceitos apreendidos através da cultura em que a identidade encontra-se presente. Dessa forma, Taylor, em toda a sua doutrina, sempre asseverou que o *self* não existe sozinho, mas sempre em confronto com os “outros significados”. Dessa forma, critica severamente a forma atomista e utilitarista de pensar.

Para tanto, Taylor, quando trata da formação da identidade, mostrou que os desejos são, na verdade, expressões involuntárias do meio em que vivemos. Mas, quando interpretamos esses desejos, quando pensamos sobre por que realizar tal ação, na verdade, estamos caracterizando nossa identidade. Isso ocorre através de avaliações fortes. Essas, em primeiro lugar, servem para nos distinguir de meros animais irracionais, pois, em seu entendimento, não é o simples fato de ter desejos que nos separa deles. Na verdade, o que evidencia nossa conceituação de seres humanos, em princípio, é o fato de avaliarmos significativamente o que tais desejos representam para nós.

Assim, quando realizamos o confronto dos significados dos desejos com o nosso “pano de fundo”, na verdade, estamos demonstrando características importantes de nosso *self*, visto que os atos, agora pensados, representam o que nossa identidade realmente é. Outrossim, isso somente acontece se entender conceitos e princípios do que seria nosso arcabouço moral, ou, em outras palavras, o que seria o agir certo para nós. Mas o que seria o pano de fundo de

Taylor? Para o autor, pode-se entender o pano de fundo de sua doutrina como a cultura que foi inserida em nós, visto que ninguém pode moldar-se ou desenvolver-se a partir do vácuo. Dessa maneira, concluí-se que o *self* presente na obra de Taylor, em realidade, é o espaço em que desenvolvemos nossas articulações sobre os outros significados – panos de fundo.

Procurou-se, também, uma formulação para retirar os cidadãos de sua letargia típica dos estados liberais, eis que nesse pensamento, o que se almeja é garantir apenas a igualdade entre os cidadãos, da mesma forma que o respeito frente as potencialidades dos indivíduos, como sustenta John Haws e seus contemporâneos, tais como Habermas e Dworkin.

Taylor pretende demonstrar que o Estado, entendido como democrático de direito, deve, em alguns momentos, proteger os direitos sociais em prol dos individuais, visto as condições de sobrevivência ou mesmo de garantir o desenvolvimento de determinadas culturas nesse mundo multicultural. Logo, entende que para assegurar o desenvolvimento e a inclusão social, o Estado deve manifestar-se, mais do que apenas assegurar uma linguagem comum e significativa ente os cidadãos, mas proporcionar políticas públicas no sentido de valorizar direitos coletivos, como os exemplos trazidos do Québec trazido em sua obra “Argumentos Filosóficos”, mais especificadamente “A Política do Reconhecimento”.

Portanto, quando entendemos que a identidade é reconhecida através das avaliações fortes que realizamos de nossos desejos em relação à dignidade (Taylor entende que, em tempos contemporâneos, o bem maior buscado é a dignidade) estamos na verdade dizendo que nosso pano de fundo deve ser o Estado Democrático de Direito, ou seja, devemos confrontar e avaliar nossos desejos frente aos significados trazidos através dos tempos, de forma a buscarmos o que entendemos e consideramos uma vida justa e digna de ser vivida.

Assim, realizamos o estudo das principais características que moldaram o Estado, desde sua concepção até o estado contemporâneo. Nesse, visualizamos que sua principal característica na atualidade é a democracia, vista esta como a participação voluntária e não obrigatória dos cidadãos. Mas, também, verificamos que as estruturas procedimentalistas não resolveram o problema, eis que forneceram os instrumentos necessários para a participação, tais como a ação popular e o referendo e, mesmo assim, a população não tornou-se ativa. Muito pelo contrário, isolou-se em subterfúgios proporcionados pelo sistema capitalista, quando não buscamos realizar avaliações fortes, mas apenas saciar desejos imediatos, tais como os animais.

Taylor propõe uma forma equilibrada para a solução da questão da falta de participação no Estado Democrático. Entende que ele deve fazer com que os cidadãos sintam-se pertencidos ao sistema, de forma que sua participação torne-se necessária para legitimar o mesmo. Dessa forma, Taylor não se situa como um comunitarista extremado, visto que entende que determinados direitos individuais, por vezes, devem prevalecer sobre os coletivos. Mas também não se situa no outro extremo, pois entende que em determinadas situações os direitos coletivos devem prevalecer, como, por exemplo, a sobrevivência de uma língua ou de uma cultura.

Assim, em sua visão holística, onde a soma dos “eus” não é apenas um agregado de indivíduos, mas sim a concepção de que os “eus”, em determinados momentos, devem ser entendidos como “nós”, Taylor propõem uma visão solidária, visto que valoriza o aperfeiçoamento das culturas frente ao horizonte significativo colocado a nossa disposição.

Portanto, verificou-se através do estudo bibliográfico de sua teoria, que as políticas públicas não devem apenas proporcionar o respeito e a igualdade entre os cidadãos, mas garantir as condições que proporcionam a inclusão social, tais

como a valorização do posicionamento das identidades singulares. Essa inclusão, como evidenciado em sua teoria, proporciona o reconhecimento do diferente no Estado Democrático de Direitos, avançando em relação às teorias liberais, sem ao mesmo tempo, rechaçá-las por completo, eis que busca um equilíbrio entre o discurso de liberais e comunitaristas.

Neste sentido, percebemos que Taylor, acertadamente e em compasso com a realidade atual, não nega pura e simplesmente as liberdades negativas, de forma a esquecer totalmente dos conceitos individualistas. Ele busca formular uma teoria cultural, na qual os cidadãos anseiam por autodeterminação; por uma inclusão na sociedade. Em outras palavras, os indivíduos almejam obter o sentimento de pertencimento, no sentido de sentir que sua identidade é reconhecida através de sua participação no Estado Democrático de Direito. Entende que a contemporaneidade possui um ideal moral próprio – um horizonte de significados específico – de forma que para conseguir entendê-lo, devemos buscar as fontes de tais articulações.

Assim, Taylor entende que a forma mais inteligente e eficaz do Estado Democrático de Direito atingir seus objetivos é através do reconhecimento ativo e positivo dos cidadãos nas esferas públicas. Valorizando a autenticidade dos *selves*, o Estado assegura uma organização democrática, não mais egoísta. Deixa-se de pensar em termos de “eus” para entender a sociedade como “nós”, enriquecendo as práticas políticas holísticas e rechaçando a arcaica visão atomística dos liberais extremados.

Por fim, vislumbra-se que o direito deve ser humanizado, flexionando seu sentido técnico e impessoal. Através do discurso da Teoria Política do Reconhecimento podemos entender o mesmo de forma diferente, valorizando a pessoa sociologicamente formada, relevando suas diferenças e compensando os desvios e desníveis ocasionados pelo mercado apresentado nos sistemas capitalistas ocidentais.



## REFERÊNCIAS

AGNES, C.; HELFER, I. *Normas para apresentação de trabalhos acadêmicos*. 8. ed. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2006.

ALBUQUERQUE, A. A. U. L.; *Multiculturalismo e Direito à Autodeterminação dos Povos Indígenas*. Porto Alegre: SAFE, 2007.

ALVES, Juliano Vieira. *Indivíduo e pessoa: Reconhecimento, consideração e sua relação com o Direito. Jus navigandi*, Teresina, ano 9, n. 835, 16 out. 2005. Disponível em: <http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=7422>. Acesso em: 05 jul. 2007.

APPIO, Eduardo. *Teoria Geral do Estado e da Constituição*. Curitiba: Juruá, 2006.

ARAUJO, Paulo Roberto Monteiro de. *Charles Taylor: Para uma ética do Reconhecimento*. Campinas, 2003.

ARENDT, Hannah. *Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

BONAVIDES, Paulo. *Curso de Direito Constitucional*. 11. ed. São Paulo: Malheiros, 2001.

BRASIL, Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 2007.

CASTELLS, Manuel. *O Poder da Identidade*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

CHIEREGHIN, Franco. *Introdução à leitura de Fenomenologia do Espírito de*

Hegel. Lisboa: Edições 70, 1994.

COSTA, MARLI M. M. (org) *Direito, Cidadania e Políticas Públicas II: Direito do cidadão e dever do Estado*. Porto Alegre: Free Press, 2007.

COTRIM, Gilberto. *Fundamentos da Filosofia: história e grandes temas*. 15. ed. São Paulo: Saraiva, 2001.

CUNHA, Fernando Whitatker. *Teoria Geral do Estado*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1990.

DWORKIN, Ronald. *O Império do Direito*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ECO, Umberto. *Como se faz uma tese*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

FRASER, Nancy. *Justiça interrompida*. Brasília: UnB, 1998.

GRAU, Eros Roberto. *Elementos de direito econômico*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1981.

GORCZEWSKI, C.; LEAL, M. C. H.; JÚNIOR, E. B. S. *Introdução ao estudo da ciência política, teoria do Estado e da Constituição*. Porto Alegre: Verbo Jurídico, 2007.

HABERMANS. Jürgen. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. I. vol. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HEGEL, G. W. F. *A Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1994.

HELPER, Inácio. Inclusão do outro, dever moral e direito segundo Habermas. In: REIS, J. R.; LEAL, R. G. (org) *Direitos Sociais & Políticas Públicas: Desafios Contemporâneos*. Tomo 6. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2006, p. 1621 - 1642.

HERMANY, Ricardo. *(Re)Discutindo o Espaço Local: uma abordagem a partir do direito social de Gurvitch*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC: IPR, 2007.

HESSE, Johannes. *Teoria do Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizz da Silva; 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HOLMES, Pablo. *A modernidade como dilema entre a eticidade e a moralidade: a crítica de Charles Taylor à teoria do discurso*. Disponível em: <<http://www.controversia.unisinos.br/index.php?a=68&e=5&s=9>>. Acesso em: 11 de fevereiro de 2008.

HONNETH, Axel. *A Luta pelo reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

KELSEN, Hans. *O que é Justiça? A Justiça, o Direito e a Política no espelho da Ciência*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LEAL, Mônia Clarissa Hennig. *Manual de Metodologia da Pesquisa para o Direito*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2007.

LEAL, Rogério Gesta. *Estado, Administração Pública e Sociedade: novos paradigmas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006.

\_\_\_\_\_. *O Estado-Juiz na Democracia Contemporânea: uma perspectiva procedimentalista*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.

LOCKE, John. *Dois Tratados sobre o Governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 11. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MATOS, Patrícia. *O Reconhecimento Social e sua Refundação Filosófica em Charles Taylor*. Revista dos Departamentos de Ciências Políticas e de Sociologia e Antropologia. Belo Horizonte: 2006.

\_\_\_\_\_. *A Sociologia Política do Reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. São Paulo: Annablume, 2006.

MENESES, Paulo. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1991.

MEYER, Emilio Peuso Neder. *Reconhecimento: luta ou política: Notas sobre a busca por reconhecimento de minorias no Estado Democrático de Direito. Jus Navigandi*, Teresina, ano 10, n. 990, 18 mar. 2006. Disponível em: <http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=8124>. Acesso em: 27 jul. 2007.

OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso. *A noção de Cultura Pública Comum*. Monografias.<http://br.monografias.com/trabalhos900/cultura-oliticaquebec/cultura-politica-quebec.shtml>. Acesso em: 27 jul. 2007

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A dialética do senhor e do escravo: a parábola do processo de humanização enquanto processo de libertação*. In: *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

PRIORE, Mary Del. *Multiculturalismo: como viver junto?* Jornal de debates, 16 de nov. 2006. Disponível em: <http://www.jornaldedebates.ig.com.br>. Acesso em: 09 abr. 2007.

RAWLS, John. *Justice et Démocratie*. Paris. Éditions du Seuil, 1993.

\_\_\_\_\_. *Uma Teoria da Justiça*. Lisboa. Editorial Presença, 1993.

REGULES, Luis Eduardo Patrone. *Terceiro Setor: Regime Jurídico das OSCIPs*. São Paulo: Método, 2006.

REIS, J. R.; LEAL, R. G. (org) *Direitos Sociais & Políticas Públicas: Desafios Contemporâneos*. Tomo 6. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2006.

ROCKEFELLER, Steven. *Multiculturalismo: Examinando a política do Reconhecimento*. Lisboa: Princeton University, 1994.

RODRIGUES, Hugo Thamir (org) *Direito Constitucional & Políticas Públicas*. Porto Alegre: Imprensa Livre, 2005.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *O contrato social*. 2. vol. Coleção Grandes Mestres do Pensamento. São Paulo: Formar, 1762.

SAAVEDRA, Giovani Agostini. *Jurisdição e Democracia: Uma análise a partir das teorias de Jürgen habermas, Robert Alexy, Ronald Dworkin e Niklas Luhmann*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006.

SANTOS, J. H. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.

SILVA, Ilse Gomes. *Democracia e Participação na “reforma” do Estado*. São Paulo: Cortez, 2003.

SILVA, José Afonso da. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. 19. ed. São Paulo: Malheiros, 2001.

SOUZA, Marcelo Agamenon Goes de. *Ações afirmativas, o direito de minorias e as cotas nas universidades*. In: LEAL, Rogério Gesta; REIS, Jorge Renato dos. (org). *Revista Discente Interinstitucional*, V. 1, jan/jun. 2006.

STRECK, L. L.; MORAIS, J. L. B. *Ciência Política e Teoria Geral do Estado*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2000.

TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. *As fontes do Self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. *La ética de la autenticidade*. Barcelona. Paidós, 1994.

\_\_\_\_\_. *Hegel e a sociedade Moderna*. São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. *Multiculturalism*. Ney Jersey. Princeton University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge. Harvard University Press, 2000.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Nota histórica sobre o prolema filosófico do “outro”*. *Ontologia e História*. São Paulo: Loyola, 2001.

WALZER, Michael *in Multiculturalismo: Examinando a Política do Reconhecimento*. Lisboa: Princeton University, 1994.