

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
ÁREA DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

**TAYLOR E WALZER E A POLÍTICA DE RECONHECIMENTO: meios de inclusão
dos grupos sócio-culturais ao *status* de exercício da cidadania**

LUCIANE LOURDES WEBBER TOSS

ORIENTADORA: Dra. JACQUELINE OLIVEIRA DA SILVA

São Leopoldo

2006

LUCIANE LOURDES WEBBER TOSS

TAYLOR E WALZER E A POLÍTICA DE RECONHECIMENTO: meios de inclusão dos grupos sócio-culturais ao *status* de exercício da cidadania

Dissertação apresentada como requisito parcial a obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais Aplicadas, Área de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais Aplicadas, Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Orientadora: Dra. JACQUELINE OLIVEIRA SILVA

São Leopoldo

2006

AGRADECIMENTOS

À Orientadora

Agradeço especialmente à professora Jacqueline por ter me recebido com atenção, respeito e solidariedade nos momentos mais críticos: o das definições. Jacque, como sempre a chamei, transita por universos teóricos que vão dos tradicionais e inquestionáveis aos novos, questionadores e desconstrutores. Não houve idéia, autor ou conteúdo que não pudéssemos discutir.

Aos Professores

Agradeço aos meus professores pela inestimável contribuição na ampliação de meu vocabulário científico, ao introduzirem em meu universo teórico nomes como Touraine, Bourdieu, Giddens, Baumann, Melucci, entre outros.

Agradeço especialmente ao professor José Ivo Follman, não só pela sua concepção de sujeito como projeto, que ele exercita cotidianamente, mas pelo apoio, paciência e compreensão que demonstrou para comigo em todas as conversas que tivemos ao longo destes mais de dois anos.

Outro agradecimento especial remeto ao professor Carlos Gadea, pela sistemática gentileza e paciência em discutir meu projeto e os autores, e, sobretudo, pela atenção e possibilidade de abertura de novos conteúdos.

À Maristela, pela presteza, paciência e delicadeza com que sempre me atendeu.

Aos meus colegas de trabalho

A todos pela compreensão, mas especialmente à Héliida Catelan pelas inestimáveis substituições, apoio e solidariedade.

À minha família

Por compreender as ausências, a distância, a desatenção. Por apoiar, por acreditar e por orgulhar-se.

Ao Cláudio – companheiro, parceiro e meu carinho – pela constância, pelo não-afastamento e por todos os lanches que comi em frente ao computador por ele trazidos.

RESUMO

O presente estudo propõe a inserção da teoria comunitarista de TAYLOR e WALZER na redefinição do conceito de cidadania, através da possibilidade de procedimentos aceitáveis e limites morais que contribuam para inclusão da política de reconhecimento como elemento propositivo para as políticas públicas, no que se refere às dos grupos socioculturais em desvantagens nos processos de distribuição e acessibilidade de bens no espaço público. O estudo desenvolveu-se a partir da pesquisa bibliográfica das obras dos dois autores, localizando: I – em quais pressupostos no comunitarismo estão inseridos TAYLOR e WALZER; II – quais as principais categorias e conceitos nos dois autores, as possibilidades de convergência e divergência entre ambos; III – quais são os limites morais e procedimentos aceitáveis e a relação destes com a política do reconhecimento. Para a discussão sobre a política de reconhecimento, foram inseridos autores como HABERMAS, FRASER, HONNETH, SORIANO DIAZ, THIEBAUT, entre outros. A metodologia utilizada foi a pesquisa bibliográfica que visou identificar a formação, ou não, de um discurso convincente de confronto à razão instrumental e ao cientificismo propostos pela igualdade universalista, no que diz respeito ao reconhecimento dos sujeitos. A análise examinou, nos discursos de Charles Taylor e Michael Walzer, os conceitos, recursos e oportunidades em virtude das quais se constroem campos diferenciados de análise das políticas sociais, ou seja, introdução da diferença como paradigma político-normativo.

PALAVRAS-CHAVE – Comunitarismo, Igualdade, Política de Reconhecimento, Cidadania.

ABSTRACT

This study is an attempt to use TAYLOR's and WALZER's communitarian theory to redefine the concept of citizenship, through the possibility of acceptable procedures and moral limits which may contribute for the inclusion of a politics of recognition as a propositional element in public policies, concerning disadvantaged social and cultural groups in the processes of distribution and accessibility of goods in the public space. The study was developed based on bibliographic research on the works of the two authors, trying to pinpoint: I – what communitarian assumptions can be found in TAYLOR and WALZER; II – what the main categories and concepts of the two authors are, as well as the possibilities of convergence and divergence between them; III – what the moral limits and the acceptable procedures are, as well as the relation between those and the politics of recognition. In order to discuss the politics of recognition, authors such as HABERMAS, FRASER, HONNETH, SORIANO DIAZ, and THIEBAUT were used, among others. The methodology adopted was bibliographic research, aiming at identifying the creation (or not) of a convincing confrontational discourse toward instrumental reason and scientificism, proposed by the principle of universalistic equality, concerning the recognition of subjects. The analysis has examined, in the discourses of Charles Taylor and Michael Walzer, the concepts, resources and opportunities based on which different fields of analysis are built for social policies, i.e., the introduction of difference as a political and normative paradigm.

KEYWORDS: Communitarianism, Equality, Politics of Recognition, Citizenship.

SUMÁRIO

Fundamentação Teórico-Metodológica Introdutória	01
1 – O Comunitarismo de Taylor e Walzer	24
2 – Taylor e Walzer – Convergências e Divergências	48
2.1 Taylor e a Singularidade do Self	49
2.2 Walzer e a Complexidade Social	57
2.3 Uma Tentativa de Diálogo entre Taylor e Walzer	67
3 – Procedimentos Aceitáveis e Limites Morais e a Política de Reconhecimento	76
3.1 Procedimentos Aceitáveis e Limites Morais em Taylor	78
3.2 Procedimentos Aceitáveis e Limites Morais em Walzer	89
3.3 Reconhecimento de Singularidades e Autonomia dos Sujeitos Sociais	100
4 – Considerações Conclusivas	106
Referências Bibliográficas Citadas	112

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA INTRODUTÓRIA

O reconhecimento das particularidades e das diferenças culturais, étnicas, de gênero e de geração, marca nosso tempo e o projeto de modernidade com tal impacto, que faz com que tenhamos de repensar teorias em relação às noções de indivíduo, de sociedade, de esfera pública, bem como novas estratégias de atuação. As interlocuções produzidas pelo processo da globalização, no que se refere à circulação e à acessibilidade de múltiplas informações e estilos de vida, tendem a construir sujeitos com maior conhecimento científico e filosófico, com maiores capacidades de elaboração e crítica e, conseqüentemente, submetidos a maiores riscos e responsabilidades (BECK, 1999).

A consciência afeta as sociedades desenvolvidas, primeiro, pela existência, em um mesmo espaço político, de diferentes nacionalidades, etnias, e grupos que reclamam a hegemonia de suas culturas e identidades; segundo, pela auto-compreensão da cultura política, ou melhor, das diferenças internas, da multiplicidade de identidades e referências morais. O respeito a cada sujeito como cidadão passa pelo reconhecimento das diferentes perspectivas que se constroem a partir das narrativas de cada um.

A cidadania é um *status* outorgado a cada ser humano mediante a concessão de direitos civis, políticos e sociais. E por ser concessão, e por se tratarem de direitos, a cidadania não é um conceito alheio às mudanças sociais, políticas e econômicas, que influenciam a vida de cada ser humano, por ela beneficiado. O

conceito de cidadania varia de acordo com o contexto histórico. A gama de direitos conquistados por cada cidadão representa a evolução dos processos sociais e políticos, que envolvem toda a humanidade (ZAPATA-BARRERO, 2001).

O debate multiculturalista (re)direciona um antigo problema da filosofia política contemporânea: as formas de tratamento diferenciadas a grupos socioculturais minoritários, reconhecendo diferenças e particularidades, é compatível com um modelo universalista e igualitário de cidadania? O princípio de igualdade, do Estado Democrático de Direito, não estaria ameaçado com políticas de reconhecimento e de tratamento diferenciado ou preferencial?

A cultura política e, conseqüentemente, as políticas sociais, sejam quais forem as orientações ideológicas, pautam suas reivindicações e ações em pressupostos de igualdade e integração. A idéia de liberdade foi construída, dialeticamente, através da oposição à dominação e ao dogmatismo, e a “da igualdade diretamente pela desigualdade” (DOMINGUES, 2002, p. 171). A igualdade, “esse elemento institucional e imaginário” (idem, p. 172), não mais responde pela inclusão na modernidade. Não há qualquer legislação ou sistema normativo que possa garantir a igualdade na e da vida social.

No Brasil, a desigualdade passa não só pela questão material (de desfavorecimento econômico), mas pelas questões de acessibilidade dos diversos sujeitos (grupos, individualidades) aos processos de decisão política, participação na elaboração e distribuição de recursos, de influência em relação às tomadas de decisão, de inserção nos processos normativos, etc.

O grande desafio das múltiplas identidades, que compõem o espaço político brasileiro, é como estabelecer um critério de justiça, que considere, ao mesmo tempo, o princípio de igualdade, imposto pelo Estado Democrático de Direito, e as reivindicações particulares impostas pelas características identitárias de cada grupo sociocultural minoritário. A questão vai além de permitir ou não que as instituições e o poder público reconheçam e respeitem as identidades particulares de seus cidadãos; a questão está em como deve fazê-lo.

Este estudo está inserido na tentativa de buscar novos argumentos, idéias e procedimentos que possam influenciar as diretrizes de políticas públicas e que objetivem tornar visíveis os sujeitos que compõem a sociedade brasileira, bem como dotá-los de cidadania efetiva (acessibilidade ao espaço público e político).

A preocupação essencial, em que pese o método hermenêutico ser de caráter indiscutivelmente teórico, é descobrir novas formas de pensar o sujeito e o espaço das políticas na sociedade. As premissas que serão esboçadas ao longo deste estudo fundam-se, basicamente, nas idéias de auto-respeito, reconhecimento e distributividade. Estas três premissas permeiam todas as obras de Michael Walzer e Charles Taylor, analisadas como teorias-fundamentais de construção de horizontes na busca de proposições/meios de acessibilidade e visibilidade, no espaço público e político, dos grupos socioculturais minoritários (étnicos, de gênero, de opção sexual e de geração).

A construção de discursos convincentes se dá no processo de tensão social, que caracteriza as relações sociais contemporâneas, marcadas que estão pelo

conflito de interesses sociais antagônicos. Como requisito de forma, para desvendar tais discursos, temos de analisar estruturas de linguagem (unidades de leitura) que tornem possíveis a criação e a compreensão de um número infinito de frases, seguindo as regras gerais e baseando-se num número finito de elementos. Isto revela um processo longo, de formação de esquemas interpretativos (HABERMAS, 1980).

A interpretação adequada é uma e possui como objeto de estudo as unidades lingüísticas (proposições), que formam as unidades de leitura (enunciados e conceitos), que são setores dos textos que formam totalidades de sentido (HABERMAS, 1997). A abordagem hermenêutica tem que considerar o discurso como sendo compreensível, ou seja, o texto a ser analisado é um texto-linguagem (DANCE, 1973).

A leitura analítica dos discursos se deu através de um processo/esquema interpretativo (SEVERINO, 2002) que passou pelas seguintes fases:

a) delimitação da unidade de leitura: a unidade limita os setores que formam totalidades de sentido (capítulo, seção, título, enunciado, conceito, etc.); esta fase foi cumprida quando a elaboração do projeto de pesquisa definindo dentre os comunitaristas analisados (MacIntyre, Sandel, Spender, Taylor e Walzer), quais os que seriam utilizados como base teórica;

b) análise textual: trabalho de leitura rápida e atenta sobre as unidades de leitura para que se tenha uma visão de conjunto; trata-se de localizar vocabulários

específicos do autor, autores citados, esquemas textuais e elaboração conceitual. Concluída para a elaboração do projeto, visava definir dentre a bibliografia de Taylor e Walzer quais as obras que seriam analisadas;

c) análise temática: compreensão do texto com a localização da idéia central do autor, das idéias secundárias da unidade de leitura, da linha de raciocínio do autor; reconstrução lógica do pensamento do autor, estrutura lógica do texto com esquemas da seqüência de idéias. Nesta fase foram destacados os principais conceitos de Taylor e Walzer, os pressupostos de cada compreensão e as categorias mais importantes para nossa pesquisa;

d) análise interpretativa: interpretação do texto através da explicitação dos pressupostos filosóficos que justificam a postura teórica dos autores (aproximação e associação de idéias dos mesmos que são expressas nas unidades de leitura com outras idéias sobre a mesma temática); verificação da coerência interna da argumentação, a validade dos argumentos, originalidade no tratamento do problema levantado pelo autor, alcance das suas conclusões e conseqüências, donde se depreende as convergências e divergências existentes entre Taylor e Walzer;

e) problematização: levantamento das questões implícitas e explícitas relacionadas com a mensagem dos autores; apreciação e juízo das idéias defendidas. A problematização, que também podemos chamar de análise discursiva, considerou que cada idéia, conceito ou enunciado propostos por Taylor e Walzer estão inseridos num campo de ação comunicativa que, neste caso, em específico, é o da inserção da categoria do reconhecimento. Vários discursos (unidades de

leitura) transitam no campo teórico na forma de discursos convincentes/propositivos. Estes discursos disputam a validade dentro do campo teórico, ou seja, querem se estabelecer como verdades (HABERMAS, 1997). Neste campo de disputa, os discursos de igualdade, homogeneidade e consenso aparecem como discursos distorcidos (porque influenciados pela razão instrumental), enquanto os discursos de Taylor e Walzer seriam aqueles inteligíveis / compreensíveis.

A pesquisa desenvolveu-se considerando: a) análise introdutória, estabelecendo a conexão entre a base-teórica proposta e sua inserção no panorama teórico nacional; b) descrição da corrente teórica (comunitarismo) e da inserção de Taylor e Walzer na mesma; c) estabelecer um quadro categorial dos autores que seja importante para o problema de pesquisa e aponte convergências e divergências entre os eles; e d) apontar os procedimentos aceitáveis e os limites morais em cada um dos dois autores e o descobrimento de possíveis interlocutores, para discussão das políticas de reconhecimento.

A pesquisa bibliográfica visou identificar a formação, ou não, de um discurso convincente de confronto à razão instrumental e ao cientificismo propostos pela igualdade universalista, no que diz respeito ao reconhecimento dos sujeitos. A análise examinou, nos discursos de Charles Taylor e Michael Walzer, os conceitos, recursos e oportunidades em virtude das quais se constroem campos diferenciados de análise das políticas sociais.

É pela idéia de reconhecimento que os comunitaristas, sobretudo Taylor, entram no cenário de discussão da cidadania no Brasil.

Reconhecimento e cidadania são conceitos que não podem ser observados de forma apartada. O reconhecimento está na esfera do desejado, que se expressa através de lutas motivadas por noções de justiça, mas que necessitam de validação discursiva (espaço de expressão reconhecido). A cidadania seria a normatização destes desejos de reconhecimento social (COSTA, 1997).

Nas relações sociais, há de se considerar algumas dimensões que definem a relação conceitual da cidadania: a dimensão psicológica (sentimento de pertencer a algo), a dimensão cultural (modo e estilo de vida), a dimensão econômica (inserção no sistema de recursos), a dimensão social (compartilhar algo) e a dimensão jurídica (inserção em um sistema de direitos e obrigações). Mais do que um conceito, ou idéia de cidadania, poderíamos considerá-lo como um *status* que algumas pessoas alcançaram por meio de direitos reconhecidos, e que outras pessoas podem pretender obtê-lo (BELLOSO MARTÍN, 2003).

A preocupação em analisar novas fontes, para discussão da reformulação dos conceitos de cidadania, tem ocupado parte da atenção dos teóricos brasileiros (COSTA, 1997 e 2002; SOUZA, 2000, 2001, 2002; PINTO, 1998, 2000; SILVA, 2000; EISENBERG, 2000; WERLE, 2000¹). O reconhecimento, como categoria, surge nestas análises como forma de introduzir, nas questões que envolvem a acessibilidade, tanto aos bens materiais quanto aos imateriais que transitam pelo espaço público, alguns critérios e procedimentos que promovam a inclusão de grupos socioculturais minoritários, que se encontram em desvantagem, na distribuição destes bens.

¹ A publicação do ano de 2000, onde se encontram os artigos dos teóricos citados, está em AVRITZER, Leonardo e DOMINGUEZ, José Maurício (orgs.) *Teoria Social e Modernidade no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

Sérgio Costa (1997) introduz a discussão através do multiculturalismo das obras de comunitaristas, tais como Taylor e Spencer, e do filósofo frankfurtiano Honneth. Para ele, o multiculturalismo é um fenômeno que denuncia a existência, nas sociedades contemporâneas, de diferentes grupos sociais atuando em uma mesma comunidade política. Enquanto expressão, o multiculturalismo reivindica ação e reconhecimento, pelo Estado Democrático de Direito, das diferenças e particularidades, de valores e de pluralidades. Afirma-se aqui, como direito básico e universal, o contexto cultural, que imprime a existência de cada um, segurança, significado e orientação. “A pertença a uma comunidade cultural constrói a autonomia do sujeito” (COSTA, in AVRITZER e DOMINGUES, 2000, p. 207).

Para desenvolver-se livremente é importante que haja um igual acesso à cidadania. Os sujeitos necessitam desfrutar do direito, ter oportunidades e recursos, para o exercício deste *status*. Portanto, para os grupos socioculturais minoritários, a exigência de tratamento diferenciado (da concessão de vantagens competitivas, no acesso a bens e serviços) pode vir a garantir a cidadania (COSTA, in AVRITZER e DOMINGUES, 2000).

Outro importante teórico, no debate brasileiro, que volta seus estudos e análises para a política do reconhecimento, é Jessé de Souza (in AVRITZER e DOMINGUES, 2000 e 2001, 2002). Com o declínio da questão classista, como foro privilegiado de discussão política, as reivindicações e potenciais emancipatórios podem estar localizados nas lutas por bens imateriais, ou *pós-materiais* (SOUZA, in AVRITZER e DOMINGUES, 2000, p. 159), como prefere o autor. O espaço público

está aberto para novas agendas que visem bens sociais imateriais, ou seja, culturais e simbólicos.

SOUZA afirma que o surgimento de reivindicações por bens imateriais pode modificar a análise científica no que diz respeito às propostas de uma nova esfera pública. O objeto da análise muda. A proposta analítica de SOUZA recai sobre Charles Taylor e Axel Honneth. Em ambos, diz ele, há um resgate da categoria do reconhecimento como categoria central da política moderna. A intenção dos autores é recuperar a teoria hegeliana do “[...] contexto normativo preexistente como dado original e primário para a prática social e política, e, portanto, de uma concepção dialógica da formação da identidade social e cultural [...]” (SOUZA, idem, p. 160).

O reconhecimento é o componente nuclear da formação ética do sujeito. Aqui, o comportamento social não se constrói a partir das relações de poder e das ações estratégico-instrumentais (típicas do modelo hobbesiano). A eticidade, “conjunto de inclinações práticas intersubjetivas existentes” (SOUZA, 2004, p. 84), extrapola tanto o ordenamento jurídico quanto as inclinações morais individuais. O reconhecimento é sempre relacional. Quando as capacidades e qualidades do sujeito são por outros sujeitos reconhecidas, inicia-se um processo de reciprocidade, o qual gera a disposição, deste sujeito de reconhecer os outros em suas singularidades e originalidades (reconhecimento mútuo)².

A necessidade de introduzir a análise categorial do reconhecimento, nos estudos que busquem redefinir conceitos de cidadania e de acessibilidade, está

² Aqui se percebe a forte influência das conclusões de Taylor em relação a Herder, que serão objeto de nossa análise mais aprofundada no capítulo II.

exatamente na constatação de que as demandas sociais não são mais totalizantes. A sociedade contemporânea apresenta uma multiplicidade de reivindicações, que vão desde a satisfação de recursos materiais (políticas distributivas que minimizam as desigualdades econômicas e capacitacionais), até as que se referem à dotação de visibilidade, para diferentes formas de expressão e diferentes modos de vida no espaço público (políticas que visem privilegiar determinadas identidades e grupos, tais como os idosos, os homossexuais, os jovens, etc.).

A cidadania traduzida como direitos e deveres recíprocos, ou como fazer parte de uma comunidade, é um conceito muito antigo. O problema a ser discutido é o fato de que a cidadania faz com que haja intervenções de pessoas nas comunidades, e para alguns grupos (critérios raciais, de gênero, de opção sexual, de geração, etc.) foi negada tal função. Analisar a cidadania somente do ponto de vista da inclusão ou exclusão, seja em classes sociais, seja na distribuição de bens e recursos exclusivamente materiais, é eclipsar a gama de interesses que compõem a vida social e que podem ser o centro dos direitos da cidadania. O conflito de classes ou os problemas de distribuição dos recursos materiais podem ser importantes para o desenvolvimento dos direitos, mas não são os únicos a integrar o rol de reivindicações da sociedade. Os direitos de cidadania são resultados de movimentação/movimentos sociais que visam a expansão dos conceitos de pertencer a uma comunidade/coletividade e, ainda, de quem faz parte daquela coletividade (HELD, 1997, p. 52).

A importância do estudo para o meio científico refere-se, sobretudo, a escassa produção científica, no Brasil, acerca do tema da diferencialidade e da

política de reconhecimento como referenciais para o sistema político brasileiro (políticas públicas). Não é somente importante que um autor, como Sérgio Costa, finalize artigos recentes (in AVRITZER e DOMINGUES, 2000 e 2001), indagando que o que interessa saber é se o reconhecimento de diferenças é justo, legítimo e possível.

Os teóricos brasileiros, em regra, observam a diferencialidade como uma espécie de ameaça à configuração de políticas que tenham como objetivos: iguais acessos e iguais oportunidades, seja do ponto de vista das reivindicações (PIERUCCI, 2000), seja do ponto de vista da distribuição de bens pelo Estado (CELI PINTO, in AVRITZER e DOMINGUES, 2000).

A literatura brasileira, majoritariamente, trabalha a questão da desigualdade numa perspectiva de movimentos totalizantes. Os estudos voltam-se para grupos socioeconômicos minoritários, que englobam várias identidades. É claro que há estudos sobre o movimento negro, o movimento feminista, o movimento homossexual. Mas estes estudos não contemplam a idéia de que nos próprios movimentos analisados há uma enorme gama de identidades, até mesmo conflitantes, que abrem mão de suas particularidades para constituir o grupo³.

³ É o caso da neutralidade racial presente nas obras de Fábio Wanderlei dos Reis, onde o valor que se sobrepõe é o do mérito pessoal, em uma sociedade onde não haja diferenças. (Mito e Valor da Democracia Racial. In: SOUZA, Jessé (org). Multiculturalismo e racismo: uma comparação Brasil/EUA. Brasília: Paralelo 15, 1997). Cfr. SOUZA, os negros brasileiros são tão afro-brasileiros como qualquer branco (SOUZA, Jessé (org). Multiculturalismo, racismo e democracia: por que comparar Brasil e Estados Unidos? op. cit., p. 34). Muito deste perfil não identificado com o continente africano, dentre outras causas – escravidão, memórias apagadas e sufocadas –, tem relação com o fato de que a inclusão de negros nos movimentos sociais acontece através do movimento operário, movimento estudantil e do movimento feminista, e não propriamente de um movimento negro (GUIMARÃES, Antônio S. A. “Raça, racismo e grupos de cor no Brasil”. Estudos Afro-Asiáticos, n.º. 27, 1995 e Desigualdade que anula a desigualdade: notas sobre o caso da ação afirmativa no Brasil. In SOUZA, Jessé (org.), op. cit.).

O problema está em perceber que, na literatura brasileira, a questão central das pesquisas esteve voltada para apenas um aspecto da desigualdade: a desigualdade material (SINGER, 1997; OLIVEIRA, 2003; GOHN, 2000 e 2003; SADER, 1999; DRAIBE, 1998). A injustiça social é vista, sob a perspectiva dos recursos materiais e sua solução/minimização, em políticas de distribuição de recursos. Isto pauta, também, a ação dos governos através das políticas públicas. A igualdade econômica foi, e ainda é, a única referência, considerada apropriada, para resolver a questão da desigualdade social.

Em uma recente publicação, da Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, organizada por Leonardo Avritzer e José Maurício Domingues (“Teoria Social e Modernidade no Brasil”, 2000), os autores analisam obras de teóricos americanos, canadenses e europeus acerca da multiculturalidade, da diferencialidade e das políticas de reconhecimento. Todos apontam para a necessidade de investigar os antagonismos de algumas das teorias levantadas em relação às políticas e legislações que possam a vir ser implementadas no Brasil (PINTO, COSTA, SILVA, SOUZA).

Mesmo reconhecendo, ao menos, no segundo capítulo da obra, que é premente inserir tais discussões, nas pesquisas brasileiras, as soluções e/ou interrogantes, levantadas pelos autores dos textos, estão relacionadas a questão de como implementar tratamentos diferenciados, atribuindo recursos específicos aos grupos socioculturais minoritários, sem comprometer, de um lado, a estrutura de recursos públicos de toda a população (PINTO, in AVRITZER e DOMINGUES,

2000), e, de outro, resolver o problema da universalidade do Estado (COSTA, 1997, e in AVRITZER e DOMINGUES, 2000).

A introdução de teóricos como WALZER (com o conceito de igualdade complexa) e TAYLOR (identidade como ontologia do sujeito), na literatura recente brasileira (SILVA, COSTA, SOUZA, etc.), vem ao encontro da necessidade de reformular novas categorias para a investigação em ciências sociais.

Há uma tentativa de superação teórica, que imprime a discussão de novos objetos de análise, na constatação da existência de reivindicações por bens imateriais, culturais ou simbólicos (SOUZA, in AVRITZER e DOMINGUES, 2000). Do nosso ponto de vista, nos autores nacionais, há um reconhecimento de que o espaço público brasileiro é formado por múltiplas identidades e, portanto, há uma multiplicidade de desejos que transitam pelo espaço político (HELLER, 1998), como reivindicações, ensejando sua transformação em direitos, em cidadania (COSTA, 1997, 2000, in AVRITZER e DOMINGUES, e 2002).

O debate, em torno do reconhecimento, é uma tentativa de esvaziar a idéia de universalidade, inserida nos conceitos de justiça e de participação política que se convencionaram nas teorias políticas no mundo todo, baseados na idéia de igualdade simples. Ou seja, a de que todos somos iguais perante a lei e perante o Estado. Os sujeitos são diferentes e não há um modo de vida que deva prevalecer sobre os demais (WALZER, 2003). A identidade, a comunidade e a igualdade complexa surgem ao mesmo tempo como crítica e como resposta às premissas universalistas do liberalismo.

TAYLOR contrapõe a política de reconhecimento da igualdade das culturas à da igualdade dos indivíduos. Para ele, a cultura é preexistente, ou seja, o indivíduo existe em função de sua cultura singular e diferenciada. Daí surge a valorização tanto de sua cultura como da igualdade entre culturas porque todas as culturas são, igualmente, valiosas em sua singularidade e sua particularidade. Para o autor, o liberalismo, com sua política de igual dignidade, discrimina ou não reconhece a possibilidade do princípio da diferenciação. Para ele, o fim da cultura é um fim coletivo e não individual; portanto, ela, a cultura, não é neutra (possui uma concepção de bem comum). TAYLOR propõe um “liberalismo forte” (TAYLOR, 1998, p. 82), onde os princípios de diversidade buscam nos direitos liberais o respeito aos direitos da diversidade como direitos fundamentais.

Foram analisadas três obras de TAYLOR: “As Fontes do Self : a construção da identidade moderna” (1994a, 1997), “A Ética da Autenticidade” (1994), “Multiculturalismo: Examinando a política de reconhecimento” (1994b, 1998) e uma adicional “Argumentos Filosóficos” (2000), que é uma compilação de palestras proferidas pelo autor, cujo conteúdo, muitas vezes, já estava inserido nas demais obras analisadas. Os temas abordados por TAYLOR são o retorno às bases das ciências humanas, a crítica ao liberalismo procedural, advertência sobre alguns equívocos do multiculturalismo, os problemas da linguagem e da expressão humana, os elementos fundantes da moral, que inspiram as ações humanas, a crítica aos referenciais instrumentais e naturistas. Sua tese é a de que os sujeitos não agem a partir de uma racionalidade auto-fundante, mas sim de sentimentos significativo-morais que eles desejam realizar, sob a forma de bem, no espaço público (TAYLOR, 1997).

Para introduzir novas compreensões para o conceito de igualdade e universalidade, foram analisadas “As Esferas da Justiça – Uma defesa do pluralismo e da igualdade” (1993, 2003) e “Da Tolerância” (1999) e Pluralismo, Justiça e Igualdade” (1997) de WALZER. O autor constrói um conceito de “igualdade complexa” que se destina a questão da distribuição de bens materiais e imateriais aos cidadãos. A igualdade complexa abre novas formas, mais amplas e particularizadas do conflito social, quais sejam, as esferas de competição e de controle (WALZER, 1993, p. 12).

A visão pluralista de WALZER (1999) pressupõe a convivência de múltiplos princípios distributivos, sem o predomínio de um sobre o outro, já que bem sociais com significados distintos devem ser distribuídos de forma autônoma. No autor há a necessidade de combinar a subjetividade e a igualdade, não mais como homogeneidade, mas como diferencialidade (WALZER, 2003).

A análise relacional, entre estes dois autores, buscou verificar as questões levantadas por esta pesquisa. A investigação se propôs identificar a possibilidade de estabelecer relações teóricas entre os conceitos de cidadania e de reconhecimento. O esforço é de resgate da categoria do reconhecimento como categoria central da política moderna. Preocupa-se também em identificar nos autores analisados quais são os procedimentos aceitáveis, que as instituições e o Estado devem tomar, e os limites morais, que a sociedade impõe, para reconhecer múltiplos projetos e modos de vida que tenham como finalidade responder a questão da desigualdade, no

acesso e na visibilidade de sujeitos, que compõe grupos socioculturais minoritários no espaço público e político brasileiro.

Na pesquisa bibliográfica, a análise dos discursos e a interpretação textual cumpriu duas etapas. A primeira, localizando, nas obras citadas, o reconhecimento como categoria. A segunda, identificando o que e quais seriam os procedimentos aceitáveis e os limites morais, propostos pelos autores, para garantir a ampliação da acessibilidade e da visibilidade (política de reconhecimento) de grupos socioculturais minoritários no espaço público/político brasileiro.

As fontes da pesquisa bibliográfica foram:

- obras dos autores já citadas;

- textos, resenhas, artigos, seminários e livros de autores, para leituras complementares, publicados ou não no Brasil, como é o caso de Soriano Diaz (1999), Carlos Thiebaut (1998), entre outros;

- obras de autores nacionais que analisam e interpretam a categoria do reconhecimento publicadas nos últimos cinco anos no Brasil, tais como Sergio Costa (2003, 2002, in AVRITZER e DOMINGUES, 2000 e 1997), Jessé de Souza (2004, 2001, in AVRITZER e DOMINGUES, 2000, 1997 e 1995).

No caso de TAYLOR e WALZER, “As Fontes do Self” e “As Esferas da Justiça” foram consultadas nas versões traduzidas para o espanhol, além das publicações brasileiras.

É em torno do problema da identidade que Charles Taylor⁴ (canadense, professor de filosofia moral, em Oxford, e de ciência política e filosofia, em McGill University) desenvolve suas concepções em relação aos problemas das ações humanas no espaço de convívio entre os diversos grupos. A ação humana levou TAYLOR a desenvolver um extenso temário de atuação em diversas áreas, que vão da religião à estética. TAYLOR desenvolve em seus textos, que têm como eixo metodológico a hermenêutica-antropológica, o fenômeno humano, em sua expressividade histórico-cultural, e as esferas de ação deste sujeito. O homem é um animal que se auto-interpreta. A teoria tayloriana apresenta conceitos de expressão, ação, avaliação, bem, *self*, espaço público e político. O objetivo é analisar a construção ontológica da identidade do agente moral. Quem age, por que age e como age o indivíduo no espaço público.

Em “As Fontes do Self” (1997), encontramos as idéias-fundantes que fazem do agente quem ele é, a construção da identidade e a teoria da expressividade (linguagens dos agentes e do espaço público). Como a identidade é configurada e como ela se expressa no espaço público e político. Como a linguagem passa da função instrumental designativa para o âmbito das capacidades expressivas dos

⁴ Autor de: “As Fontes do Self” (1997), “Argumentos Filosóficos” (2000), “Hegel and modern society” (1996), “A Ética da Autenticidade” (1994), “Varieties of Religion Today” (2002), “Human agency and language” (1996), “Philosophy and the human sciences” (1995), “Hegel” (1997), “Multiculturalismo” (1994), “Reconciling the solitudes” (1994), “La liberté des modernes” (1997), “Gadamer and the human science” (2002), “The opening arguments on the phenomenology” (1976) e “Iris Murdoch and moral philosophy” (1996).

agentes humanos. A linguagem está inserida na produção significativa dos indivíduos (ARAÚJO, 2004).

Em a “Ética da Autenticidade” (1994), TAYLOR trata da política do reconhecimento e da identidade. Nesta obra, TAYLOR resguarda a liberdade expressiva dos indivíduos sem comprometer as formas universais da vida pública. O bem aparece como elemento orientador na configuração de novos vocabulários morais. Aqui TAYLOR discute as narrativas e o *self* pontual, nos quais o agente humano não pode se limitar a uma estrutura interna que o impeça de elaborar uma identidade, que seja apta a posicionar-se no mundo. As influências taylorianas, em ambas as obras, estão no jovem Hegel, em Herder e Aristóteles.

A biografia intelectual de WALZER começa na Universidade de Brandeis (de tradição judaica), em 1956. Estudou em Cambridge e Harvard (doutoramento em 1961). Foi professor em Princeton (1961-1966) e mais tarde em Harvard (1966-1980). Retornou, em 1980, ao Instituto de Estudos Avançados e à Escola de Ciências Sociais, em Princeton. Escreveu várias obras: “Problemas da Filosofia Política”, “Obrigações”, “Fins e Meios”, entre outras. Michael Walzer entra na história da filosofia política em 1977, com a publicação de “Guerras Justas e Injustas”, que é considerado um clássico na discussão sobre a relação entre guerra e moral. Sem abandonar suas reflexões sobre a guerra, WALZER publica, em 1993, “As Esferas da Justiça”, para tratar das questões da justiça distributiva e da igualdade (WALZER, 1997).

Em “As Esferas da Justiça”, o americano dá à igualdade e à justiça um tratamento ao qual não estamos acostumados. Existe uma busca, por um axioma fundamental, que surge das crenças e juízos mais concretos, que expressamos quando afirmamos que tais ações ou práticas são corretas ou justas. Para WALZER, o princípio fundamental da justiça é a igualdade de tratamento. Esta igualdade de tratamento significa igual consideração e igual distribuição e dotação de recursos pelos organismos e instituições da sociedade e do Estado. Suas concepções são de natureza pluralista, sendo que para ele não há leis universais. É nesta obra que WALZER define igualdade complexa, que também pode ser entendida como uma idéia de igualdade de cidadania (MILLER, in WALZER, 1997).

Além das obras supracitadas, foram analisadas:

– “Multiculturalismo: Examinando a Política de Reconhecimento” (1998): é nesta obra que Taylor explicita a política do reconhecimento. Para ele, a política do reconhecimento está inserida em uma avaliação sobre a política da diferença.

– “Pluralismo, Justiça e Igualdade” (1997): compilado com David Miller, a obra traz as respostas de Walzer aos questionamentos e críticas, propostos por vários autores (MILLER, RUSTIN, ELSTER, OKIN, dentre outros), sobre o conceito de igualdade complexa e distributividade não eqüitativa.

– “Da Tolerância” (1999): Walzer, como teórico preocupado com os arranjos políticos mundiais, examina a tolerância a partir de modelos políticos que vão desde o império e a multinacionalidade, até as sociedades de imigração. Walzer traça as

relações entre poder, classe e gênero e suas interações com religiões, etnias e raças. Analisa soluções para a difícil convivência de diferentes grupos em um mesmo espaço físico e político.

Considerando os meios de inclusão de grupos socioculturais minoritários ao *status* de cidadania, nosso problema de pesquisa está em identificar, nos autores comunitaristas, TAYLOR e WALZER, quais são os procedimentos aceitáveis (como devem atuar as instituições e o poder público) e quais são os limites morais (limites éticos, impostos por uma sociedade, para aceitar diferentes projetos e modos de vida) à demanda legítima dos grupos socioculturais minoritários.

A discussão destas questões passa, obrigatoriamente, pela relação entre indivíduo e sociedade, entre processos de individualização e de pluralização, na constituição/construção do *self* e de sua relação com a comunidade.

O objetivo geral da pesquisa é: analisar de que forma os conceitos comunitaristas de TAYLOR e WALZER podem contribuir para a discussão, no debate nacional, da categoria do reconhecimento como forma de privilegiar o acesso e a visibilidade de grupos socioculturais minoritários (étnicos, de gênero, de opção sexual, de geração, etc.) ao status de cidadania.

Para alcançar nosso principal objetivo, percorremos o seguinte caminho: a) Identificar e discutir as categorias centrais em TAYLOR e WALZER; b) Localizar e identificar o que e quais são os procedimentos aceitáveis e os limites morais que TAYLOR e WALZER propõem para inclusão de grupos socioculturais minoritários; c)

Verificar convergências e divergências nos pensamentos de TAYLOR e WALZER; e
d) Identificar as possibilidades de interlocução dos autores com a política do reconhecimento e quais seriam suas propostas.

As apreensões, que compõem o presente trabalho, seguem a seguinte apresentação:

– Fundamentação Teórico-Methodológica Introdutória – demonstração da metodologia hermenêutica utilizada para verificação de conceitos, da inserção dos autores pesquisados no panorama das ciências sociais do Brasil (focado em Sergio Costa e Jessé de Souza), das idéias e discursos importantes à pesquisa e das obras analisadas em Taylor e Walzer;

I – O Comunitarismo de Taylor e Walzer – apresentação da linha teórica (comunitarismo) e apresentação das categorias que estão inseridas nesta pesquisa;

II – Taylor e Walzer – Convergências e Divergências – desenvolvimento das categorias apresentadas no capítulo I e interlocução entre Taylor e Walzer na verificação de discursos convergentes e divergentes;

III – A Política de Reconhecimento – identificação dos limites morais e procedimentos aceitáveis para Taylor e Walzer. Apresentar possíveis interlocuções de Taylor e Walzer com outros autores que se debruçam sobre o tema

reconhecimento ou a política de reconhecimento que aqui estão presentes Nancy Fraser (americana), Axel Honeth (alemão), Anthony Appiah (africano), Jürgen Habermas (alemão), Carlos Thiebaut (canadense), Íris Yong (americana) e Soriano Diaz (espanhol), entre outros.

Ao final, considerações conclusivas.

A idéia de procedimentos aceitáveis e limites morais vem de Dworkin. O autor parte da premissa de que em um programa político coerente há dois elementos que devem ser considerados: “posições políticas constitutivas” (DWORKIN, 2001, p. 272), que são valorizadas por si mesmas, e “posições políticas derivadas” (idem), que são valorizadas como estratégicas, como meios de alcançar as posições constitutivas. Na teoria política existem alguns elementos relacionados de forma mais ou menos sistemática. Seria irreal pensarmos que o processo político se dá sobre a relação entre posições políticas concretas (como o imposto de renda) para viabilizar uma posição política abstrata (arrecadar para financiar programas que minimizem a desigualdade). O que de fato ocorre é que existem políticas constitutivas, que demarcam os objetivos de determinada política, sem serem absolutos, mas não podendo ser substituídos sem a finalidade compensatória. Caso contrário, seu fracasso significaria a perda da política geral e das políticas derivadas que podem ser substituídas de acordo com a capacidade de produzir a política constitutiva. Assim, o direito ao voto seria uma política derivada que não pode ser modificada, mas a livre empresa sim. A economia é poder político constitutivo, mas pode ser modificada a fim de buscar um sistema econômico misto entre capitalismo e socialismo.

Os procedimentos aceitáveis seriam as políticas derivadas, ou seja, as estratégias político-normativas que fortalecem as políticas constitutivas. A ação afirmativa seria derivada de uma política constitutiva de igualdade e dignidade, por exemplo.

Ainda em DWORKIN, a democracia representativa se traduz na forma de delegar a um representante político a possibilidade de ação de efetivação das preferências individuais. Os cidadãos elegerão representantes que defendam suas percepções de mundo. Na visão do autor, o representante que ignorar tais preferências não sobreviverá no cenário político. Os direitos atribuídos ao cidadão, pelo legislador, são aperfeiçoamentos da moralidade política” (DWORKIN, 2001,p. 296), ou seja, das concepções de bem, de virtude e de justiça.

“A democracia, além disto, tem uma vantagem adicional, que nenhuma outra técnica tem. Permite à comunidade usar processos de legislação para reafirmar, como comunidade, sua concepção pública de virtude” (DWORKIN, 2001, p. 297).

Se estamos falando de possíveis novos paradigmas para políticas públicas que levem em consideração as políticas de reconhecimento, então os limites morais serão os estabelecidos pelas próprias comunidades ou identidades políticas (isto porque o processo legislativo parte de percepções individuais para questões transindividuais). São as identidades políticas que estão representadas no poder legislativo, que, no Brasil, insere-se neste modelo de democracia republicano-representativa.

1 – O COMUNITARISMO DE TAYLOR E WALZER

TAYLOR e WALZER fazem parte de uma corrente teórica recente. O comunitarismo surge como fonte teórica nos Estados Unidos e na Europa no final da década de 70⁵. Formada por teóricos como Michael Walzer, Charles Taylor, Michael Sandel e Alasdair McIntyre, a corrente comunitária (ou comunitarista) participa dos debates contemporâneos sobre as idéias de justiça social, defendendo a tradição aristotélica (da *polis*) e hegeliana (da fundamentação do espírito) e rousseauiana (da superação dos sistemas hierárquicos).

Comunitaristas e liberais, do princípio da década de 70 até o final da década de 80, cerraram uma disputa entre posições teóricas divergentes. Por um lado, os liberais que defendiam a primazia das noções teóricas de justiça e política e de direitos individuais para justificar a legitimação do poder público e desenvolver políticas públicas que minimizem as desigualdades e as injustiças sociais. Por outro lado, os comunitaristas, que acentuavam que a compreensão de sociedades complexas não é possível em uma visão de sujeito que o dissocie de suas vinculações sociais. E seguem afirmando que são os valores culturais, morais e religiosos dos sujeitos que determinam as políticas públicas e o sistema normativo.

Os primeiros afirmam que cada indivíduo em particular prima pelo bem comum e pela justiça e é a medida de justificação da sociedade; os segundos, que o

⁵ Alguns autores, como THIEBAUT (1998), atribuem o marco inicial da teoria comunitarista como sendo o da publicação, por Charles Taylor de “As Fontes do Self”, (1ª edição em inglês, 1989) outros, como WOLIN – com o qual compartilhamos –, às respostas críticas formuladas por SANDEL à obra de J. RAWLS “Uma Teoria da Justiça” (1ª edição em inglês, 1971).

grupo que compartilha crenças e morais é que justifica o sistema normativo político e jurídico (THIEBAUT, 1999).

Um dos principais focos de tensão entre a teoria liberal (que pontua diferenças e relações) e a comunitarista (que produz semelhanças e identificações) são os conceitos de justiça e de bem comum. Em RAWLS (1997) encontraremos o bem comum na esfera do privado e a idéia de justiça na esfera do público. O bem comum é o que cada indivíduo almeja. O bem público é uma forma hipotética de acordo. Para o inglês, elegemos princípios a partir das informações particulares a que temos acesso, considerando a totalidade de nossos interesses. Assim, o bem público seria o princípio de justiça válido para todos. Esta maquinária contratualista impõe, à primeira vista, que a esfera pública se ordene de acordo com as idéias de cada cidadão, dentro da diversidade de conceitos de bem ou modelos de vida. Assim, o bem público não será um tipo individual de visão do bem ou modelo de vida, mas sim uma espécie de consenso entre eles. RAWLS tenta, em sua obra “Liberalismo Político” (2000), articular modelos normativos (um discurso político) que possam produzir os consensos entre estas várias concepções morais, culturais e políticas. A resposta é que cada uma das concepções podem conter noções substantivas do bem, ou seja, noções que as sustentem, inclusive com teorias que as dotem de coerência. Isto não impede, porém, que na hora de estabelecer convergências sejam abreviados os pontos que podem antagonizá-las, ou seja, relevar determinadas partes para que todas possam conviver.

Em RAWLS (1997 e 2001), o bem público carrega consigo uma idéia de tolerância ao pluralismo existente na sociedade.

Quando se referem às sociedades modernas como pluralistas, os comunitários interpretam tal adjetivação de modo distinto dos teóricos liberais, concebendo o pluralismo como a diversidade de identidades sociais, específicas culturalmente, e únicas do ponto de vista histórico. Do ponto de vista público, o pluralismo se expressa através de uma grande variedade de valores diferentes, incomensuráveis e incompatíveis, defendidos por comunidades e grupos distintos (THIEBAUT, 1998).

Tal ênfase, na multiplicidade de identidades sociais e culturais étnicas, presente na sociedade contemporânea, certamente, advém da descrença na existência de um sujeito universal e a-histórico, crendo ser impossível a concepção de uma identidade individual, constituída sem referência à comunidade social na qual se insere. Concebendo a justiça como a virtude na aplicação de regras conforme as especificidades de cada meio ou ambiente social, criticam os liberais por não serem capazes de lidar com situações intersubjetivas (WALZER, 2003).

Nos liberais⁶, a ética central é um direito e não um bem, como é para os comunitaristas. O procedurismo liberal preocupa-se mais com a promoção de determinados bens do que com a definição dos mesmos. É dizer, aqui, interessa mais os procedimentos de decisão do que o reconhecimento de que existe uma variabilidade de bens e de beneficiários que podem comprometer um esquema de

⁶ É importante esclarecer que os liberais a que se referem os comunitaristas já não são mais os clássicos da Idade Moderna, mas os que a partir da década de 70 têm publicações importantes, como RAWLS, DWORKIN e HABERMAS, sobre justiça e atuação dos sujeitos na esfera pública. Estas obras integram as referências bibliográficas consultadas.

facilitação máxima da igualdade onde todos os processos decisórios são únicos (TAYLOR, 2000).

Isto ocorre porque os princípios fundantes da idéia de sociedade e de participação pública, nos teóricos liberais contemporâneos, ainda baseiam-se no pensamento pós-cartesiano: “que separa questões que são para mim e para você, de um lado, e aquelas que são para nós, de outro” (TAYLOR, 2000, p. 205).

A grosso modo, isso implica que, ainda que implicitamente, tais pensadores (comunitaristas) dão prevalência às coletividades sobre os indivíduos.

Ao longo do estudo iremos demonstrar que este conceito de coletividade não é sempre o mesmo em WALZER e em TAYLOR. Nem tampouco podemos observá-lo sob um prisma de totalidade (assim como no marxismo, por exemplo). O fato de nos referirmos a elas como coletividades, é para frisar bem a possibilidade de uma pluralidade de grupos e de narrativas biográficas que podem compor o mesmo espaço geográfico-temporal.

A autodeterminação das comunidades ou identidades políticas tem precedência sobre os direitos individuais, pois, afinal de contas, é a comunidade que determina que direitos ela considera fundamentais.

Mas há de se considerar que, apesar de todas as divergências explícitas, entre liberais e comunitários, há propósitos entrelaçados. A discussão estaria mais bem posicionada se a colocássemos como o atomismo, do lado liberal, e o holismo,

do lado comunitarista. Os comunitaristas mantêm as noções de individualidade, de comunidade política, de discursividade, de consenso, de auto-realização e de certa racionalidade pública. Em WALZER isto aparece como não-intervenção do Estado em todos os assuntos da comunidade, e em TAYLOR como liberdade pública e participação na comunidade política, como poderão analisar com maior profundidade no segundo capítulo.

O que encontraremos com maior rigor nos comunitaristas é a visão de solidariedade, tanto no sentido dos vínculos que os sujeitos estabelecem entre si para formar grupos de interesse (comunidades interpretativas de WALZER), como para estabelecer a dialogicidade necessária à configuração das identidades individuais (dialogicidade em TAYLOR).

Rus-Rufino afirma que no comunitarismo

“[...] ha de entenderse la reformulación de la moral como un conjunto de pautas nacidas, practicadas y aprendidas dentro de la cultura de una comunidad concreta y determinada, que solo tiene sentido de dentro de ella, pues son aquellas pautas las que establecen el propio punto de vista moral, sitúan constitutivamente y motivan a los individuos dentro de un contexto moral determinado y configuran los deberes hacia la respectiva comunidad como prioritarios sobre cualesquiera otros deberes y derecho [...]” (RUS-RUFINO, 1999, p. 10).

As organizações da sociedade são responsáveis pelos ensinamentos necessários, ou seja, as idéias de responsabilidade e solidariedade são aprendidas na família, na igreja, nos sindicatos, nas associações, etc. (KIMLICKA e NORMAN, 1997). Para TAYLOR, a comunidade da qual faz parte o ser humano estabelece suas obrigações morais. Esta vinculação obrigacional se dá pelas raízes etnológicas,

pelas tradições e pelos costumes, *“la comunidad es la esencia y la meta final para los individuos”* (TAYLOR, 1994, p. 109). A identidade não pode ser concebida de forma atomizada, como no liberalismo clássico, mas na reciprocidade de relações preestabelecidas. TAYLOR afirma que o problema da sociedade moderna é que esta homogeneiza de tal forma a igualdade e a participação das pessoas que não consegue um foco de identidade entre elas. Aqui, os sistemas normativos ocupam importante papel na distribuição e legitimação desta homogeneidade.

Em WALZER, há uma oposição à homogeneidade normativa. Para ele, não há leis universalizantes para justiça. A lei é uma criação comunitária que pressupõe um momento determinado e uma interpretação restrita. Esta restrição é imposta temporal e culturalmente, ou seja, depende da interpretação da comunidade que a origina (ou como prefere HABERMAS (1989), que a legitima). Nesta visão de temporalidade se imprime um caráter de pluralidade à justiça. Quer dizer, se cada comunidade cria seus próprios mecanismos normativos de proteção e a eles dá uma interpretação restrita à temporalidade e ao momento específico (que pode ser cultural ou histórico), cada comunidade tem a capacidade de compreensão em relação aos sentidos de seus bens e de seus males sociais. Em WALZER não encontraremos um princípio que sirva de critério distributivo para todos os bens sociais. Não há idéia de centralidade (MILLER, in WALZER, 1997).

WALZER, ao afirmar que o critério de escolha dos indivíduos não é a universalidade, mas sim culturas determinadas e compartilhadas (*“Cada clase de bien possui un significado propio [...] cuando los significados son distintos, [...] las distribuciones deben ser autónomas”* WALZER, 1993, p. 12), conclui que um

princípio de justiça não pode estar separado do contexto sociocultural em que estes próprios princípios se produzem. O seu conceito é o “[...] *da igualdad compleja, [...] la operación conjunta, en sus propias esferas, de todos los principios de distribución adecuados de los bienes que estima una comunidad en particular [...]*” (idem).

Aqui, cada comunidade constrói sua própria cultura, costumes e tradições e, sobretudo, seu próprio juízo (avaliações e julgamentos). O comunitarismo apresenta, de fato, um homem real que é influenciado pelo seu meio (WALZER, 1993) e pelas idéias fundantes (TAYLOR, 1997).

A autenticidade de TAYLOR é a que reconhece a articulação dos bens que reivindicamos. O autor parte de uma influência da esquerda hegeliana e propõe um projeto hermenêutico. Na visão hermenêutica comunitarista, somente os textos substantivos (“*articulación de la identidad moral y política de los individuos*”, TAYLOR, 1994a, p. 49) das idéias do bem dão sentido a uma idéia de justiça como idéia central nas sociedades desenvolvidas.

Os comunitaristas estão propensos a entender que um sistema de direitos tem a função de interpretar, sob a ótica moral, as idéias de bem. Mas quem é o sujeito que define quais são as interpretações relevantes na teoria comunitarista? Para estes, as interpretações relevantes são as que sustentam o grupo/comunidade que pode ser definido pelos traços históricos e geográficos. Assim, temos uma comunidade de interpretação.

Para os liberais⁷, a única forma de articular uma comunidade de interpretação é partindo-se do pluralismo e utilizando os procedimentos diferenciados (aqui, nominados como políticos, jurídicos, administrativos, culturais etc.), que garantam a valorização deste pluralismo ou desta interpretação. Não seria a autoridade ou a tradição que dotaria de legitimidade tal interpretação. Para os comunitaristas tal interpretação deve recorrer às fortes tradições acumuladas que constituem a herança ocidental. O âmbito cultural (o conjunto de valores existentes) é que determina as esferas normativas (WALZER, 2003).

Em TAYLOR (1998), todas as nossas práticas estão inseridas num universo de significação e de linguagens, que dotam de densidade e sentido nossas ações. Quando o sujeito pensa somente em sua autodeterminação (narcisismo e atomismo), estes referenciais também são perdidos. É necessário reencontrá-los e a novos valores transcendentais. Nosso discurso moral deve ser capaz de dar significado aos nossos atos e de definir nossa identidade.

A determinação social da identidade implica categorias (o que o indivíduo pensa de si mesmo), que estão relacionadas aos valores que dão sentido à comunidade (normativas, sociais, políticas, etc.). Este conjunto de valores é que vai

⁷ Aqui nos referimos ao liberalismo igualitarista. Os liberais igualitários tendem a preferir, ou priorizar, a igualdade e “menos a liberdade do que os conservadores”. É no grau de valorização de cada um destes princípios que repousa a diferença entre liberalismo e muitas outras correntes políticas. Os conservadores tendem a diminuir a importância da igualdade quando esta é posta em conflito com outros objetivos, tais como, prosperidade geral e segurança. É importante distinguir dois “princípios diferentes que consideram a igualdade como ideal político”: o primeiro, exige que o governo trate todos como iguais, “igual atenção e respeito de sua parte”; o segundo, que o governo ofereça iguais oportunidades na “atribuição das oportunidades”. Em DWORKIN, “o primeiro princípio é constitutivo, tanto para liberais quanto para conservadores, e o segundo, é derivado”. A distinção está na neutralidade. No primeiro princípio – constitutivo –, o Estado deve ser neutro. No segundo – derivado –, o Estado deve verificar quais os níveis de bem viver que a população apresenta, ou seja, qual a concepção de cada um no que diz respeito ao valor que dá à vida. Assim, para o liberalismo as ações do governo devem se dar, independentemente, de visões particulares da sociedade. No segundo princípio – derivado –, cada pessoa deve ser tratada como deseja, ou ao menos, na medida do possível. (Cfr. DWORKIN, 2001, pp. 269-271).

servir de base para a interpretação do “*comportamento moral y su identidad como identidad moral*” (TAYLOR, 1994, p. 101). As estruturas normativas, por exemplo, somente podem legitimar-se enquanto estruturas válidas se forem interpretadas considerando tais pressupostos (valores substantivos). O conjunto de valores transcende as ações individuais, em que pese estes valores estejam inseridos em tais ações. Os processos de significação (interpretação e identificação) são sempre sociais e lingüísticos.

O individualismo entranha mais do que o centramento no eu. Ele também produz uma inconsciência das questões que são inquietantes não apenas para o eu e que geram conseqüências religiosas, políticas e históricas. Para TAYLOR, este relativismo amplo e abrangente é um erro porque em certos aspectos ele mesmo se auto-anula. Mas, se considerarmos que este individualismo encarna a idéia de auto-realização, ele parece ser um “*poderoso ideal moral em acción... es el de ser fiel a uno mismo*” (TAYLOR, 1994, p. 51). Por idéia moral, TAYLOR tem as descrições de modo de vida que se definem em um melhor e superior, em função da possibilidade de uma norma que deveríamos desejar, e não daquilo que nos ocorre desejar individualmente.

A autenticidade também pode ser compreendida como meta de si mesma. Na conformação da identidade, há dois elementos: “*la manera*” (TAYLOR, 1994, p. 111), adesão a um fim ou forma de vida, e “*la matéria o contenido*” (idem). A autenticidade faz referência a si mesma, ou seja, a maneira: “*esta ha de ser mi orientación*” (idem). Isto não significa que o conteúdo ou matéria faça referências a si mesmo (que minhas metas tenham de realizar meus desejos e aspirações). A autenticidade é

composta de uma originalidade, exigindo uma rebeldia contra convenções preestabelecidas:

“Entraña creación y construcción así como descubrimiento, originalidad, y con frecuencia oposición de las reglas de la sociedad e incluso, em potencia, a aquello que reconocemos como moralidad... requiere apertura a horizontes de significado... una autodefinition n el diálogo” (TAYLOR, 1994, p. 115).

Autonomia e autenticidade são duas categorias opostas. A primeira é a pedra angular dos direitos individuais (liberalismo), e a segunda, como uma concepção da subjetividade moral, vinculada à vida ética concreta (comunitarismo). A distinção também opera em níveis mais gerais, ou seja, surge entre a esfera de moralidade, de juízos determinantes e sua universalidade, e entre as esferas dos mundos de vida, plurais e particulares, onde se posiciona ou pode se posicionar o juízo reflexionante. A autonomia pressupõe uma dimensão moral mais *“restrita, universalista y legaliforme”* (THIEBAUT, 1998, p. 56), já a autenticidade tem uma dimensão moral mais específica (particularidade) que melhor se expressa nos *“juízos e nas expressões estéticas”* (idem).

Para a racionalidade liberal (instrumental), as motivações poder-se-ão validar sem conexões com ideais morais. O que basta aqui são explicações *sólidas e científicas*. Mesmo quando as explicações envolvem termos morais, estes parecem resumir-se a vantagens pessoais. *“La libertad nos permite hacer lo que queramos, y la maior aplicación de la razón instrumental nos conchegue mas de alquiler que deixamos, sea esto lo que sea”* (TAYLOR, 1994, p.p. 56).

A autenticidade tem sido confundida com um ideal amoral, ou seja, o fazer o que se quer sem interferência alguma. A força do subjetivismo, aliada à neutralidade liberal, dificulta o debate deste tema no meio científico-acadêmico. Nas explicações teóricas, a crítica mais comum ao enfoque é a de que não deveríamos tratar da cultura como autenticidade, como meio de explicá-la e justificá-la. De melhor aceitação seria introduzir o tema a partir de mudanças nos meios de produção e nos novos padrões de consumo (TAYLOR, 1994).

Os defensores da autenticidade atribuem à autonomia uma subjetividade moral que repousa no passado, sem a devida consideração das representações e símbolos lingüísticos (movimentos de confirmação da subjetividade moral). Mesmo havendo uma proximidade entre o pensamento tayloriano (1997) e o kantiano acerca da internalização da razão, onde cada um tem consciência de sua moralidade, aquele sujeito de KANT(1984), autolegislator e autodeterminista, é uma figura insuficiente para justificar o processo social, também sob o ponto de vista da legitimidade das reivindicações que são produzidas.

Na hermenêutica de TAYLOR, há um total abandono da idéia liberal de autonomia. Ele considera a concepção de autenticidade, na dimensão da subjetividade moral, como a que melhor compreende o universo conceitual de normatividade, particularidade, contextualidade e concreção da vida moral (TAYLOR, 1997).

Os liberais diferenciam identidade moral de identidade social (objeto da crítica comunitarista). A autonomia é um pressuposto formal, e não material (RAWLS,

1997). Para o liberalismo, reconhecer autonomia (as formas de relacionarmos-nos com a vida e as ações) não é o mesmo que reconhecer veracidade/autenticidade (aceitar a pretensão de que alguém mantém relações verdadeiras, que afirma ter). Na autonomia não se alcança o centro da autenticidade. A autonomia é uma suposição, mas nos comportamos como se ela efetivamente nos pertencesse (posições de 2ª e 3ª pessoas). O contrário seria não presumir a autonomia e aceitar como verdadeira a pretensão de que o sujeito é autônomo (posição de 1ª pessoa):

“[...] la veracidad es originariamente asertiva (y puede, por lo tanto, ser negada o aceptada, y que reclama en alguno de esos sentidos reconocimiento) y que la autonomía es primariamente presuntiva (y que es, por lo tanto, atribuida, y la atribución de la cual es lo que necesita ser reconocida) [...]” (TAYLOR, 1994, p. 91).

Para TAYLOR há uma espécie de autenticidade desviada, que é a que se fundamenta no individualismo, na autodeterminação e no atomismo político, que mantém traços da autonomia, onde o sujeito e suas finalidades têm prioridade. E, há uma autenticidade, propriamente dita, que se refere ao sujeito mesmo, em uma *“configuración sociolingüística de la identidad”* (TAYLOR, 1994a, p. 72), referenciando-se nas tradições ocidentais. A identidade, diferentemente de categorias como a consciência ou o sentido moral, relaciona-se mais com a nova concepção da filosofia moderna em relação ao homem (produto da crítica feita ao homem iluminista), ou seja, a concepção de um sujeito dotado de *“corporeidade institucional y cultural”* (idem). Seria a identidade produto (designação) do contexto lingüístico, social e cultural, em razão do qual alguém pode entender-se como indivíduo concreto. Os critérios de identidade podem ser concebidos a partir de:

[...] a) como atribuídos socialmente a esse indivíduo; b) como el conjunto de critérios que el individuo acepta, em un giro de autorreferencia, para decir quién es; c) como determinados por lo que el grupo de referencia considera relevante para definir de manera significativa qué sea una cierta identidad [...]" (TAYLOR, 1994a, p. 93).

A proposta do teórico é a que o sujeito tem de pensar a si próprio e perceber que sua identidade moral está composta por fins externos, por valores e bens que o transcendem. Daí porque a categoria da autenticidade e não a da autonomia (ações hipotéticas e a perspectiva da 2ª e 3ª pessoas).

A autenticidade define o que TAYLOR chama de relação de reconhecimento. Enquanto a autonomia é atribuída a outros e postulada em auto-atribuição, a autenticidade é presumida por outros e auto-reclamada (TAYLOR, 1994a).

É dizer, para os comunitaristas, a esfera restrita ética dos liberais, suas questões de justiça diluem-se no emaranhado conjunto de comportamentos da sociedade. O ideal de um modo de vida digno e as aspirações dos indivíduos configuram problemas que não dizem respeito somente à idéia de justiça, mas, sobretudo, ao valor que determinados bens têm quando esta boa vida deve ser definida. Esta idéia de boa vida aparece e é natural que seja assim primeiro na vida privada. Mas, essa idéia de bens deve ser estendida até as ações e instituições públicas.

Enquanto o liberalismo justifica, mas não deslegitima nenhum dos discursos (nem o da autonomia, nem o da alteridade), os comunitaristas negam totalmente a lógica da autonomia para beneficiar o argumento do recurso de bens (WALZER, 2003).

Construir a identidade faz parte de um processo de reconhecimento social. Tal reconhecimento não foi produzido pelo liberalismo em razão da base conceitual ser monológica. Aqui, o conceito é o de igual dignidade que se articula em uma concepção de igualdade formal (direitos iguais) e em escalas de merecimento (competências). Para contrapor o conceito de igual dignidade, TAYLOR nos oferece a idéia de “*igual reconocimiento*” (TAYLOR, 1994a, p. 85) e uma reconceitualização da esfera pública. Esta seria a base fundamental da política. Tal política seria traduzida por igualdade democrática (material) e reconhecimento das tradições culturais e da identidade histórica.

Na teoria política moderna haveria dois tipos de liberalismo, quais sejam, o “Liberalismo 1” que “*acentuaria al maximo los derechos individuales y la neutralidad del Estado*” (WALZER, 1993, p. 180), numa tentativa de homogeneizar as diferenças, de caráter procedimental e o “Liberalismo 2” (*idem*), que se caracterizaria pelo interesse na esfera pública, pelo reconhecimento e desenvolvimento de nacionalidades, culturas, etnias, grupos, promovendo ativamente políticas de reconhecimento com fins coletivos definidos. Neste enfoque, não há interesse em distribuições eqüitativas, mas na pluralidade de esferas distributivas de bens. Cada bem tem seus próprios mundos de distribuição.

A conexão de TAYLOR e WALZER com a corrente teórica comunitarista depreende-se, sobremaneira, dos conceitos de dialogicidade (comunidade lingüística) e de afiliação (comunidade de interpretação), respectivamente.

Em TAYLOR, a racionalidade moral é sempre dialógica. Há de se ter um interlocutor e partimos “*de donde esa persona situa, o bien de la diferencia real entre ambos*” (TAYLOR, 1994, p. 67). Pessoas que vivem na cultura da autenticidade configuram suas vidas a partir deste diálogo (não se trata apenas de preferências pessoais lançadas ao debate). A dialogicidade é fundamental no esquema tayloriano. Somente nos converteremos em agentes humanos quando formos capazes de compreender-nos, e, portanto, definirmos nossas identidades por meio “*de la adquisición de ricos lenguajes de expresión humana*” (TAYLOR, 1994, p. 68).

O discurso da aquisição dessas linguagens não pode ser monológico. Pode haver reflexão solitária sobre pontos de vista, preferências, mas, para a formação da identidade, a reflexão deve ser dialógica. É a dialogicidade que demanda o reconhecimento de nossos significados reais (“*Tendremos necesidad de relaciones para realizarnos, pero no para definirnos*”, TAYLOR, 1994, p. 70).

Quem somos, de onde viemos, nossos gostos, desejos, aspirações. Isto é minha identidade, aquilo que sou por definição (“*definirme significa encontrar lo que resulta significativo em mi diferencia com respecto a los demás*”, TAYLOR, 1994, p. 71).

No caso da identidade, as diferenças são evidentes. As autodefinições devem ser reconhecíveis, ou seja, devem ter algo especial a dizer aos outros. O agente é constituído de linguagem, portanto o intercâmbio de linguagem, a minha relação com os outros significantes não me é externa, ou seja, ajuda a constituir minha identidade (TAYLOR, 1997).

O sujeito é ressonante. Como nossas tradições públicas, familiares, ecológicas e até da *polis* estão “solapadas... e desaparecidas” (TAYLOR, 1997, p. 654), resta-nos a busca de “novas linguagens de ressonância pessoal para ressuscitar bens humanos cruciais para nós... percepção de compromisso” (idem). Os padrões morais que são significantes para nós, só podem ser tratados como “exigências peremptórias” (idem, p. 657), ou seja, quando esquecidos, causam-nos mal-estar e insatisfação.

O agente humano não se limita a agir de acordo com a racionalidade das ciências modernas. Para TAYLOR, as ações estão impregnadas de concepções morais que são expressas através de seus agentes. Agindo, o indivíduo articula formas significativas de expressar valores. A linguagem é, assim, um elemento estratégico que redescreve (função filosófica) as práticas dos agentes para que estes atuem de forma a compreender as articulações significativas na vida ético-política. Ela é responsável pela ação no espaço público que permite o contato com novas articulações de sentido.

TAYLOR irá voltar-se para as fontes significativas culturais que servem de elementos fundantes para a identidade moderna ocidental. Para o autor, somos animais que se auto-interpretam. É no jogo das diversas interpretações articuladas pelos agentes no espaço sociocultural que se constrói a identidade. A construção da identidade, portanto, é uma história de suas fontes, que devem ser interpretadas de diversos modos, revelando dimensões distintas de expressões identitárias. A linguagem não é simples instrumento, mas capacidade do agente em expressar a si mesmo; é a produção significativa dos indivíduos (TAYLOR, 1997).

As expressões da fala, elaboradas pelo sujeito, possuem desde sempre a sua origem gravitacional na comunidade lingüística. Ou seja, é a comunidade lingüística de inserção do sujeito que possibilita à sua expressão (particularidade) ganhar significado (passar a existir) no sentido de intervir no espaço público. Outros participantes devem reconhecer tais expressões para que estas tenham sentido.

A comunidade lingüística permite a articulação entre o que se pretende expressar como resultado da elaboração interna e pessoal e o que dota o sujeito de um poder de manifestar-se. Daí porque TAYLOR afirmar que o que se faz manifesto não é exclusivamente e nem principalmente o eu (*self*), mas um mundo.

“[...] veremos a linguagem como um padrão de atividade mediante o qual exprimimos/realizamos um certo modo de ser no mundo, aquele que define a dimensão lingüística; mas esse padrão só pode ser apresentado contra um pano de fundo que nunca podemos dominar por inteiro. É também um pano de fundo pelo qual nunca estamos plenamente dominados, visto que o remoldamos constantemente. Remoldá-lo sem dominá-lo, ou ser capaz de supervisá-lo, significa que nunca sabemos de modo integral o que fazemos com ele. No que se refere à linguagem, somos tanto construtores como construídos” (TAYLOR, 2000, p. 111).

Se TAYLOR imprime à comunidade lingüística uma importância fundamental na formação e organização do sujeito e do espaço público, WALZER irá tratar a comunidade de interpretação como o núcleo forte de formação e organização dos bens e do sistema distributivo.

Para adentrar no universo conceitual de WALZER, há uma questão preliminar importante, que é a de definir quem compõe a comunidade que vai estabelecer bens e critérios de distribuição baseada numa concepção de igualdade complexa. Estar incluído ou não na comunidade de interpretação é o fato gerador que promove a nova concepção de política igualitária no autor.

A idéia de justiça distributiva pressupõe distribuição e "um grupo de pessoas comprometidas com divisão, intercâmbio e partilha de bens sociais, em primeiro lugar, entre elas mesmas" (WALZER, 2003, p. 39)

Conforme WALZER, "As pessoas distribuem bens para (outras) pessoas... As pessoas concebem e criam bens, que então distribuem entre si" (WALZER, 2003, p. 7). A idéia de distributividade vem acompanhada de uma população determinada, de um grupo estabelecido. Portanto, analisar a constituição dos grupos é fundamental para a idéia de justiça distributiva. Nesta constituição, a afiliação é o primeiro bem a ser distribuído e/ou compartilhado. Neste caso, o bem predominante é a inserção/"afiliação" (idem, p. 39).

Nossa posição em relação à afiliação define com quem fazemos nossas escolhas, de quem exigimos obediência e para quem reservamos os bens e serviços. Define, em última instância, com quem queremos compartilhar, dividir e intercambiar bens sociais.

O bem social da afiliação não nos pode ser dado ou negado (distribuído), simplesmente porque já nos pertence. Todos têm o direito de nos filiar-mos à comunidade de interpretação onde gravitam nossos interesses.

"[...] nós que já somos membros, fazemos as escolhas, segundo nossa própria interpretação do que significa a afiliação em nossa comunidade e de que tipo de comunidade queremos ter. O bem social a filiação consiste na nossa interpretação, seu valor é fixado pelo nosso trabalho e pelas nossas conversas; e ficamos, então, encarregados (quem mais poderia encarregar-se?) de sua distribuição" (WALZER, 2003, p. 40).

Para WALZER, o cenário da argumentação é a comunidade política, porque os bens sociais são compartilhados, divididos e trocados entre fronteiras políticas. Esta comunidade é o mais próximo de um mundo de significados compartilhados/comuns (língua, história, cultura) da consciência coletiva. A própria comunidade é um bem. Ou seja, fazer parte, estar integrado, ser fisicamente admitido e politicamente recebido também é um bem social (WALZER, 2003).

WALZER propõe pensar a formação das comunidades políticas em analogia a bairros, clubes e famílias.

Os bairros apresentam enorme complexidade humana, sem diretrizes organizativas ou juridicamente obrigatórias de admissão. O ingresso nos bairros se dá por motivações próprias; as pessoas escolhem, mas não são escolhidas “o bairro é uma associação aleatória, não é uma seleção, mas, pelo contrário, um espécime inteiro de vida... graças à própria indiferença do espaço” (idem, p. 47). Há poucas chances de pureza étnica em que pese muitos bairros possuírem zoneamentos próprios da segregação de classes.

Considerando que a emigração e a imigração são moralmente assimétricas, “a analogia apropriada é a do clube” (idem, p. 51). No clube há controle de admissões, mas não de afastamentos. Existem determinados padrões de recepção. As interpretações comuns são efetuadas com base em julgamentos morais e políticos, bem como factuais. No clube temos uma sociedade onde fica claro que há uma perspectiva sobre quem integra o quadro de sócios, com quais pessoas se quer compartilhar convívio e experiências. O mesmo ocorre com as comunidades

políticas, que têm poder sobre seus processos de seleção, ou seja, quem entra, quem participa, quem detém os bens sociais, quem pode ser integrado, e assim por diante.

No caso das nacionalidades, há uma propensão, ao menos nos países ocidentais, de abrir as portas não a qualquer estrangeiro, mas aos que sejam reconhecidos como parentes nacionais ou étnicos. Neste sentido, a comunidade política é similar a uma “família” (WALZER, 2003, p. 53). Os vínculos morais (Estados que são familiares, ou melhor, estrangeiros aparentemente similares) determinam, através do “princípio de parentesco” (idem), a possibilidade de abertura da comunidade política.

Todos têm direito a formar sua própria comunidade. Têm direito de agrupar-se de acordo com seu modo de vida, levando em conta seus planos de vida. Assim como todos têm direito ao reconhecimento interno. É dos membros das comunidades o direito de reconhecer ou escolher seus companheiros e associados (idem).

“Tanto afinidades ideológicas quanto étnicas geram laços que atravessam fronteiras políticas, em especial, por exemplo, quando declaramos agregar certos princípios à nossa vida comunitária e incentivar o ponto de outros locais a defender estes princípios” (WALZER, 2003, p. 64).

As admissões e exclusões estão no âmago da independência comunitária. Indicam o significado da autodeterminação. Nenhuma comunidade pode ser:

“[...] metade meteca, metade cidadão... presumirei que todas as pessoas qualificadas possuem um só status político. Este pressuposto não exclui outros tipos de desigualdades, mas exclui o acúmulo de desigualdades. Recusar afiliações é sempre a primeira de uma longa seqüência de abusos. Somente como membros de algo é que podemos esperar compartilhar bens sociais” (WALZER, 2003, p. 82).

A sociedade humana é uma comunidade distributiva. Os indivíduos se relacionam, compartilham, trocam, dividem. O meu lugar é dado pelos outros. A justiça distributiva relaciona-se tanto com o ser e o fazer quanto com o ter. Identidade, *status*, posses, enfim, tudo está comprometido nos diversos arranjos políticos, nas diversas ideologias das comunidades. Estas diferentes visões justificam as diversas formas de distribuição de afiliações. Quer dizer, nas comunidades, há uma multiplicidade de bens, uma multiplicidade de métodos, de agentes e de critérios de distribuição destes bens (WALZER, 2003).

O comunitarismo se configurou como corrente teórica com base na crítica permanente contra a instrumentalidade do universalismo. Na nossa perspectiva, o principal discurso a ser questionado por Taylor e Walzer será o da igualdade. No primeiro, a crítica se revela a partir da autenticidade; no segundo, a partir da complexidade. Aqui temos os dois elementos importantes a serem analisados na tentativa de construção de uma política de reconhecimento, ou ao menos, de pressupostos de inclusão e acessibilidade de diferentes grupos socioculturais, quais sejam, identidade e distributividade.

Em TAYLOR, as categorias importantes para este estudo são: expressividade, como capacidade de transação lingüística; dialogicidade, para construção da identidade e prática da autenticidade; bens, cujos conceitos são

construídos pelos seres humanos; reconhecimento, como meio fundamental para o exercício da liberdade pública.

Os problemas levantados pelo canadense consideram: as fontes morais (ele busca a recuperação da natureza como fonte primordial e a racionalidade despreendida), considerando que a razão possui um conteúdo moral que deve ser invocado na formulação de quem somos, o que fazemos e como agimos; o individualismo, voltado não para o egoísmo e para auto-realização pessoal, mas para os assuntos que transcendem o ser humano e a liberdade, como veículo necessário à organização e participação dos seres humanos na vida pública.

Em WALZER, encontramos como categorias essenciais a igualdade (dita complexa), refere-se a múltiplos sujeitos, demandas, bens e formas de distribuição; a justiça, que não se projeta em bases de universalidade, mas em particularismos e a comunidade de interpretação – onde operam as identidades dos afiliados, considerando os graus de adesão, vínculos, interesses e transações.

Os pressupostos que norteiam tais categorias são: fronteiras intercambiáveis, ou seja, o poder de predominância de alguns em relação à distribuição de um bem não pode garantir a primazia de distribuição de todos os bens; igualdade como fim e como superação da subordinação (a existência e permissibilidade de desigualdades dentro das esferas, mas não entre elas); distributividade particularizada, onde cada comunidade estabelece as fontes e definições dos bens e a vinculação entre bem e distribuição (as distribuições não são definidas porque a própria definição do bem pressupõe sua forma de distribuição).

No próximo capítulo analisaremos a singularidade do sujeito em TAYLOR e a complexidade da sociedade em WALZER.

Em que pese TAYLOR esboçar projetos e propostas políticas relacionados ao reaparecimento ou ao reconhecimento das comunidades lingüísticas e a formação de ações transindividuais, o que se sobressai na tese canadense é a fonte. Quer dizer, o redescobrimento da originalidade individual é uma espécie de *a priori* do sujeito ativo e expressivo de TAYLOR.

TAYLOR recupera a idéia de que a liberdade moderna surge com a quebra do sistema de hierarquias, onde o sujeito estava confinado a um lugar, um papel e um posto determinados pelo critério da honra (pré-modernidade). A liberdade sobrevém com o desencantamento destas ordens – conceito weberiano. Neste desencantamento houve o que TAYLOR chamou da “*perdida de la dimensión heróica de la vida*” (TAYLOR, 1994, p. 38). Nossa inquietude passou a ser a de um indivíduo desencantado que perdeu horizontes mais amplos da ação, do social e do cósmico.

Há, em sua teoria, a recuperação desta singularidade necessária na definição de quem transita nos espaços, quem participa da dialogicidade, quem estabelece projetos transindividuais.

No canadense, percebe-se que a quebra da instrumentalidade e cientificidade modernas é a chave para a busca ou redescobrimento da originalidade do indivíduo.

A hermenêutica tayloriana busca resgatar as fontes que foram perdidas no processo de externalização do eu. TAYLOR recria o sujeito com as capacidades necessárias para formar a comunidade de interpretação de WALZER.

Para WALZER, as sociedades são complexas e requerem um conceito de igualdade complexo. O autor é reconhecido como um dos principais teóricos do pluralismo, mas veremos que sua teoria é mais ousada do que a simples constatação de que existem diferentes projetos de vida convivendo nos mesmos espaços sociais, culturais e políticos.

2 – TAYLOR E WALZER – CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS

Em TAYLOR (1994), a modernidade produziu três grandes males, quais sejam, a perda e dissolução dos sentidos morais, o eclipse dos fins e a perda da liberdade.

Na sua investigação, o autor, irá constatar que o entendimento da sociedade requer um corte no tempo, um ressuscitar de visões reativas (que ainda orbitam na sociedade) que surgiram ao longo da história. Só assim é possível compreender as diferentes evoluções do *self* e de seus traços característicos, e como essas noções se interligam com a interioridade. O que TAYLOR tenta chamar de identidade moderna é o produto desta observação, que considera as narrativas biográficas, a história de cada um e as influências externas. A cultura moderna se colapsou em relação aos conflitos por um lado, ao contrário do que se convencionou afirmar, em relação à concordância geral sobre padrões morais, e, por outro lado, entre a instrumentalidade e o romantismo. Estes conflitos podem ser resumidos na “questão das fontes, na questão do instrumentalismo e a na questão da moralidade” (TAYLOR, 1997, p. 638).

Em WALZER encontramos uma preocupação centrada na igualdade. Ele se pergunta: “Quais projetos sociais (complexos),... se inferem da diferença e da semelhança?” (WALZER, 2003, XV). Para o autor, a igualdade é um ideal abolicionista. Nossa igualdade formal (normativa) e moral (filosófica) não afasta a constatação de que somos diferentes social, biológica e culturalmente.

Diferenciamo-nos em gêneros, idades, etnias, raças, classes, poderes, etc. Se somos, de fato diferentes, e se nossos planos de vida projetam, ou deveriam projetar e refletir tais diferenças, a igualdade deve objetivar não uma sociedade livre das diferenças, mas uma sociedade livre da superioridade.

A superioridade a que se refere WALZER está relacionada à dominação dos bens sociais. A justiça distributiva, ou seja, o acesso aos bens sociais, “é a arte da diferenciação, e a igualdade é simplesmente o resultado desta arte” (WALZER, 2003, XIX).

2.1 TAYLOR E A SINGULARIDADE DO SELF

Com o desaparecimento das hierarquias sociais que baseavam o reconhecimento na honra, temos na modernidade uma idéia de reconhecimento baseada na dignidade, que hoje é representada num sentido universalista e igualitário. No final do séc. XVIII surge a idéia de “identidade individualizada” (TAYLOR, 1994b, p. 47), aquela que é especificamente minha, “aquela que eu descubro em mim” (idem). A esta noção integra-se a de “ser verdadeiro comigo mesmo e para com minha maneira própria de ser” (idem, p. 48). A autenticidade em TAYLOR será introduzida a partir destas novas capacidades de internalização do eu, que permitem aos indivíduos reconhecer sua identidade.

TAYLOR esboça três facetas da identidade: interioridade moderna, somos seres dotados de profundidade que nos possibilita ter uma noção de quem somos; a

afirmação da vida que se insere no contexto do período moderno; e a noção expressivista da natureza como fonte moral interior (TAYLOR, 1997). Quando se refere à expressividade da natureza como fonte moral, quer dizer que todos temos uma espécie de noção de bem superior baseado na benevolência, e isto nos é inerente.

A teoria do *self* envolve o rastreamento de “conexões e sentidos do *self* e as concepções morais, entre identidade e bem” (TAYLOR, 1997, p. 10).

TAYLOR trava, em todas as obras analisadas, uma batalha pela recuperação da originalidade do sujeito (influência de Herder), que ele afirma ser transformado e contaminado pelo atomismo, pela instrumentalidade e pela tecnologia. O ser humano mercantil, capitalista e tecnológico é dissociado de seus vínculos morais naturais, e perde os significados de possíveis horizontes futuros. O ser humano deixa de buscar a construção de um projeto de vida associativo (influência de MacIntyre, 2001). Esta perda dos fins, contaminados pelo racionalismo moderno, afasta-o da esfera pública, ou seja, subtrai-lhe a liberdade pública (referida por Tocqueville), e o espaço político se esvazia de interesses significativos. O individualismo, tão necessário à construção daquela originalidade, subverte-se em egoísmo e auto-realização hedonista.

O desencantamento do mundo se relaciona com a primazia da razão instrumental. Se quem nos rodeia perde significado e o seu lugar “*em la cadena del ser*” (TAYLOR, 1994, p. 40), estamos todos abertos às influências externas e podemos nos transformar em instrumentos ou matérias-primas. A razão instrumental

passa a atribuir o nosso lugar. As coisas se definem com base no “*coste-beneficio*” e “*nuestras vidas se vean eclipsadas por la exigência de obtener el maximo rendimiento*” (idem, p. 41). O crescimento econômico e o desenvolvimento passam a justificar as desigualdades de riqueza e distribuição de renda, as questões de agressão ao meio ambiente, etc. É com os românticos que se descobre o esvaziamento de significados da vida (dimensão experiencial) e da liberdade pública (dimensão pública), produzidos pela razão instrumental. A perda da paixão (trocada e alterada pelo mercado, pelo capitalismo e pela burocracia) já havia sido denunciada por Tocqueville (TAYLOR, 1997).

O princípio da neutralidade (não-interferência na esfera onde gravitam as discussões sobre a vida boa, mantendo as opções à margem do discurso político) foi um dos fatores que ampliaram o silêncio em relação ao papel da autenticidade como idéia moral. Não há lugar público para a participação em debates sobre ideais culturais. Aliados à neutralidade, o “*subjetivismo moral en nuestra cultura*” (TAYLOR, 1994, p. 53) é representado pelas posturas morais que não se fundamentam em nenhum modo da razão ou da natureza das coisas (em outras palavras, a razão não pode mediar disputas morais); e “*a comprensión del papel (o ausência de papel) de la razón*”, é conteúdo moral da razão⁸ (idem). Como terceiro fator de silenciamento da autenticidade está a “*explicación de las ciencias sociales*” (idem, p. 54), que atribui às mudanças sociais o papel de expansão do individualismo. Os imperativos morais da cultura moderna surgem das noções morais de “liberdade, benevolência e afirmação da vida cotidiana” (idem).

⁸ Considerando que para alguns teóricos, como MacIntyre a razão é constituída por critérios morais (MACINTYRE, apud, TAYLOR, 1994).

Nossa beneficência e defesa de justiça universal foi herdada destes imperativos. Nossas fontes morais são provenientes de uma “base teísta, do naturalismo da razão desprendida, que em nossos dias assume forma científica” (TAYLOR, 1997, p. 633) e do “expressivismo romântico ou em uma das visões modernistas que o sucederam” (idem, p. 634). TAYLOR mostra um *self* definido pelas capacidades da *razão desprendida*, com seus ideais associados à dignidade e à liberdade auto-responsáveis (auto-exploração e envolvimento pessoal).

Em um primeiro momento, sabíamos o que fazer baseados numa autoconsciência moral (“a voz interior”, TAYLOR, 1994b, p. 49). Todos nós éramos portadores de uma virtude que delineava nossa ação. Mas houve uma mudança, onde a atenção que damos ao que sentimos assume uma importância moral “independente e essencial” (idem). Esta mudança na ênfase moral é que nos traz a idéia de autenticidade. Na “viragem subjetiva” (idem), como uma nova forma de introspecção, passamos a ver-nos como sujeitos com profundidade interior. É a passagem do mecânico (censura inerente) para o consciente⁹.

A interiorização da moralidade visa o descobrimento daquilo que realmente somos. Busca nossa singularidade em relação aos demais. Em Herder, cada pessoa possui sua própria medida. Existe uma “determinada maneira de ser humano que é minha maneira” (HERDER, apud, TAYLOR, 1994b, p. 50). Devo viver a vida de acordo com esta maneira e não imitando outras maneiras, sob pena de perder meu próprio significado de ser humano. Há aqui a conciliação entre a importância moral e o contato que tenho comigo mesmo. Devo ser , sem perder-me nas exigências que

⁹ Rousseau é quem introduz a moralidade como voz da natureza dentro de nós e por nós perseguida. *Nossa salvação moral está na recuperação do contacto moral autêntico conosco mesmo* – que é para Rousseau: “*l’être sentiment de l’existence*” (ROUSSEAU, apud, TAYLOR, 1994b, p. 49-50).

me são externas. Não devo assumir uma atitude instrumental em relação a mim mesmo sob pena de perder a capacidade de ouvir minha voz interior.

Esta originalidade, que é relacional, foi proposta por Herder em dois aspectos, do indivíduo em relação a outros indivíduos e de povos detentores de cultura rodeados por outros povos (HERDER, apud, TAYLOR, 1994b, p. 51-52). Descoberta minha identidade, ela será negociada externamente com outros e internamente comigo, portanto, ela depende das minhas reações dialógicas com os outros - “Identidade é aquilo que somos, de onde nós provimos... é o ambiente no qual os nossos gostos, desejos, opiniões e aspirações fazem sentido” (TAYLOR, 1994b, p. 54).

Para que descubramos ou redescubramos nossa originalidade, é preciso recuperar nossa moralidade interna, através da realização das idéias e da realização efetiva dos ideais em que acreditamos (TAYLOR, 1994). Não se trata de mero raciocínio prático, mas de determinar possibilidades de condição de vida. Esta maneira de ver as coisas que temos tem relação com nossas narrativas biográficas, é o que somos (TAYLOR, 1997).

A razão instrumental oferece um ideal de pensamento humano que se afasta de nossa interioridade e subjetividade, de nossas emoções, de nossas tradições. O homem é um legislador universal, sua racionalidade o atravessa. Esta visão produz uma sensação de controle dos entornos (TAYLOR, 1994). Aqui a moralidade é um ideal meta-ético, em que a ação é direcionada por princípios que podem ser abstratos para o sujeito da ação. No discurso tayloriano, a preocupação se direciona

às nossas intuições sobre as ações, ou seja, verificar quais ações e se estão corretas (TAYLOR, 1997).

O horizonte, ou seja, aquilo que as pessoas perspectivam, faz parte da conduta de cada sujeito. Há, na visão de TAYLOR, hoje em dia, uma “disjunção relativamente aberta de atitudes” (TAYLOR, 1997, p. 32). Isto ocorre porque os horizontes possuem configurações que não são partilhadas por todos, ou pelo menos, porque estas configurações não são factualmente inquestionáveis. Estas compreensões refletem a variabilidade de posições tomadas pelas pessoas. A tomada de decisão, neste sentido de pluralidade, significa “ser ela uma entre outras” (idem). Citando MacIntyre, TAYLOR afirma que a adesão às atitudes remonta a uma espécie de procura ou “busca de expressão apropriada” (MacINTYRE, apud, TAYLOR, idem).

Minha ação presente tem sentido quando me deparo com questões importantes, não triviais, como “onde estarei daqui a cinco minutos” (TAYLOR, 1997, p. 72). Minha posição no espaço moral é atribuída pela posição que tenho em relação ao bem. Esta posição requer minha compreensão do que me tornei a partir de uma “narrativa de minha vida” (idem). Aqui fica claro que sou um sujeito em perspectiva, porque, ao projetar minha narrativa histórica presente, também posso projetá-la no futuro. “Minha vida está dirigida para aquilo que ainda não sou” (idem).

Nós atribuímos valor ou importância diferenciais ou determinamos quando e se devemos respeitar alguns bens quando estamos tratando de bens superiores ou “hiperbens” (TAYLOR, 1997, p. 90), conforme TAYLOR. Os hiperbens taylorianos

são os que “proporcionam uma perspectiva a partir da qual esses outros devem ser pesados, julgados e decididos” (idem). É dizer, não são apenas mais importantes do que outros, como estabelecem uma certa hierarquia entre ordens diferentes. Estes hiperbens são amplamente reconhecidos, porque fazem parte de um estatuto moral na cultura ocidental - “Um conjunto de fins ou exigências essenciais que não apenas é dotado de importância incomparável, como supera e nos permite julgar os outros” (idem).

Em KANT, eles são norteados pelo imperativo categórico (universalidade do reino dos fins), e, em HABERMAS, são identificados com aquilo que universalmente é aceito como norma no domínio ético-discursivo. Para TAYLOR, sempre haverá hierarquização de bens, mas isto deve ser norteado por uma teoria ética mais abrangente, que estabeleça classes especiais de bens ou questões que se estabeleçam como cruciais, ou seja, esta classificação deve sempre ser considerada a partir de uma importância “relativa dos bens” (TAYLOR, 1997, p. 91).

Na cultura moderna, o hiperbem se constitui na consciência moral superior. Assim, muitos aceitam como seu bem mais elevado (princípio de direito) uma noção de justiça e/ou de benevolência universal de acordo com a qual todos os seres humanos devem ser tratados com igual respeito, sem distinção de raça, classe, sexo, cultura, religião. Assim, o igual respeito não é definido apenas por gênese histórica (concepção hierarquizante da sociedade), mas ele se transmuta para novos significados (tais como as relações entre sexos e contestação da sociedade

patriarcal, por exemplo). O hiperbem tem um padrão-base, mas pode ser tencionado por visões mais contemporâneas de modos de vida¹⁰ (TAYLOR, 1997).

Este novo bem mais elevado não é produto da base-padrão sobre o qual se originou o seu julgamento, ele altera frontalmente a nossa visão sobre seu valor. Isto caracteriza o grande dilema em relação à valoração dos bens. Por um lado, temos algo que sempre acreditamos estar relacionado aos nossos escopos morais e, portanto, tinha determinada importância significativa, mas, a partir de agora, perde valor diante de novas significações morais. A forma de tratar o dilema passa primeiro por traçar um caminho de *coerência* em relação ao hiperbem (à base). Outra é a que trata de firmar todos os bens.

A concepção de bem está relacionada à capacidade de cada indivíduo ter auto-entendimento (aquilo que é importante para mim), para entender outros auto-entendimentos. O hiperbem é produto desta dialogicidade. O indivíduo compõe uma comunidade de indivíduos (outros-importantes) que estabelecem as avaliações fortes sobre os bens baseados nos vínculos e compromissos morais estabelecidos.

Entre os seres humanos há um espaço comum, um lugar onde podemos nos ver na perspectiva do todo. O *self* é transcendente no sentido de compreensão do papel que eu desempenho diante de outros *selves* (TAYLOR, 1997).

O próprio intercâmbio social é modalidade que se organiza a partir dos bens. Este critério relacional é que torna possível que discutamos os valores dos bens e

¹⁰ É o que Nietzsche chamou de *transvaloração de valores*; ou seja, o hiperbem que é produto da superação de visões anteriores (NIETZSCHE, apud, TAYLOR, 1997, p. 93).

entendamos os mesmos por certas distinções qualitativas. Deve-se atentar para o fato de que, em TAYLOR, o sujeito possui uma perspectiva moral natural que produz reivindicações, mas que estabelece um padrão mínimo e tolerável de respeito universal. Assim, “A orientação para o bem não é um elemento extra-opcional, algo que podemos aceitar ou não à vontade, mas um requisito de nossa condição de self como uma identidade” (TAYLOR, 1997, p. 96).

O atomismo obscureceu nossa percepção de vínculo entre “ato e consequência na sociedade” (TAYLOR, 1997, p. 645). Temos de redescobrir que o mundo é importante além da auto-realização. A auto-realização pressupõe coisas que transcendem o *self*. A liberdade pública requer uma sociedade de auto-realização com fortes vínculos e associações mais permanentes. Uma forte identificação com a comunidade política é imprescindível¹¹ (TAYLOR, 1997, p. 648).

2.2 WALZER E A COMPLEXIDADE SOCIAL

Para WALZER, a igualdade é complexa, a justiça distributiva, a interpretação é profunda e includente, e a tolerância revela nossa capacidade de inter-relação e reconhecimento das diferenças.

¹¹ BELLAH identificou que em um mundo de auto-realização, as associações não se dão por fortes vínculos identitários, mas por *enclaves de estilo de vida* – interesses ou situações semelhantes – ou no *contexto das relações estratégicas* – o que lhes é útil apenas para alguma situação específica, mas sem qualquer obrigação de lealdade quando aquela necessidade ou situação deixarem de existir (BELLAH, apud, TAYLOR, 1997, p. 648-649). TAYLOR denuncia que esta situação faz com que percamos nossa confiança em nossos instintos de respeito, felicidade, realização, etc.

Mérito, capacidade, habilidade, amizade, influência, livre intercâmbio, hereditariedade. Os métodos distributivos nunca tiveram um único critério ao longo da história. A filosofia, a partir de Platão, idealizou um sistema único de distribuição baseado na racionalidade e na imparcialidade humanas, visando o bem comum. Assim é o sistema de distribuições de RAWLS, por exemplo. O homem ideal escolhe racionalmente, abstraindo suas reivindicações particulares, donde se depara com um conjunto abstrato de bens. Há uma predominância da universalidade, ou seja, aquilo que é inquestionavelmente bom para todos, em todos os momentos e em todas as situações.

Mas, o problema não está em discutir a distribuição de bens de caráter universal, como os direitos humanos, por exemplo. O problema dos sistemas distributivos está na escolha cotidiana de pessoas, que possuem critérios que se relacionam aos vínculos sociais, culturais e políticos, que compartilham ou não determinadas culturas. Os princípios de justiça são pluralistas, mas não necessariamente, universalistas (WALZER, 1997). Há vários bens sociais que devem ser distribuídos por motivos e normas predispostas diretamente pelos agentes. A diversidade de distribuições é equivalente à diversidade de interpretações dos próprios bens sociais (idem, 2003). WALZER rechaça a busca de um princípio fundamental de justiça.

Distribuir é um conceito focado no indivíduo. A direção está nos agentes de distribuição e nos de recepção. O controle de distribuição está na origem e na destinação dos bens. Os bens e seus significados são meio de relações sociais. Para WALZER, a distribuição é significado atribuído e conduzido pela própria

definição do bem, portanto, os bens são autônomos e se distribuem por si só (os critérios distributivos são intrínsecos aos bens sociais, WALZER, 2003).

Sendo assim, há várias interpretações que geram critérios de distribuição para bens, como a medicina, a educação e o trabalho, por exemplo, gerando uma pluralidade, que pode ser infinita, de bens¹².

Para limitar o pluralismo das distribuições, WALZER propõe:

“1. ‘todos os bens de que trata a justiça distributiva são bens sociais’ (p. 6)... os bens compartilham significados porque são criados a partir de processos sociais... os significados dos bens variam de uma sociedade para outra... 2. homens e mulheres assumem identidades concretas devido ao modo como concebem e criam, e depois possuem e empregam bens sociais... limite entre o que sou e o que é meu... relação entre o que sou e o conjunto de bens... moral e material (p. 7);... 3. não existem conjuntos concebíveis de bens fundamentais ou essenciais em todos os mundos morais e materiais (p. 8);... 4. é o significado dos bens que definem sua movimentação (p. 9);... 5. os significados são históricos em caráter... as distribuições são justas e injustas, mudam com o tempo... bens devem ser distribuídos por motivos relevantes... vincular-se aos significados essenciais... 7. quando os significados são diferentes, as distribuições devem ser autônomas... todo bem social ou conjunto de bens sociais constitui, por assim dizer, uma esfera distributiva dentro da qual só são apropriados certos critérios e certos acordos” (WALZER, 2003)¹³.

Os desacordos sobre os critérios de distribuição nos remetem a refletir sobre a própria natureza do bem social. Sendo assim, o significado do bem é complementado pelo significado da distribuição, e vice-versa. Não há compreensão do bem social se sua forma de distribuição também não for compreendida (MILLER, in WALZER, 1997, p. 14).

¹² No caso da assistência médica, o critério seria a necessidade; no dinheiro e nas mercadorias, o livre intercâmbio no mercado; na educação, a igualdade no nível básico e a capacidade de ingresso no ensino superior (WALZER, 1997).

¹³ WALZER acredita que na interpretação popular, por exemplo, a medicina requer apenas como critério de distribuição, a necessidade – ou as enfermidades, e não a saúde (idem).

Assim, temos que a comunidade de interpretação atribui significado a determinados bens que passam a transitar nesta mesma comunidade como bens sociais aptos à distribuição. Esta mesma comunidade irá definir o que o americano chama de predomínio. Este conceito é fundamental para entendermos a quebra dos monopólios de bens sociais que produzem as desigualdades sistemáticas.

O predomínio é o modo de usar os bens sociais. A maioria das sociedades se organiza sobre o que poderíamos chamar de “versão social do padrão-ouro” (WALZER, 2003, p. 12), é dizer, um bem ou um conjunto de bens predomina e determina o valor de todas as esferas de distribuição. Esta forma de distribuição acaba por garantir o monopólio (quem o possui comanda uma vasta gama de distribuição de outros bens) do bem e de sua distribuição. Para WALZER, nenhum monopólio é perfeito, porque nenhum bem social predomina inteiramente sobre todos os bens. Na sociedade capitalista, o capital é predominante e se converte em prestígio e poder. Na tecnocracia, este papel é exercido pelo saber científico. O motivo do conflito social é sempre a forma de distribuição. Há sempre a pretensão de dominar um bem predominante, quando este possui uma finalidade pública.

Um grupo (casta, extrato, aliança ou formação social) passa a desfrutar do monopólio de algum bem predominante. Esta possessão transforma o bem específico em oportunidades, poderes e reputações. Mas de fato, o grupo dominante não possui, ou pelos menos não exclusivamente, as qualidades que declara ter. O conflito social é intermitente ou endêmico, pois existem contra-reivindicações em relação aos bens em jogo. O conflito pode apresentar-se de três formas:

“1. A declaração de que o bem predominante, seja qual for, deve ser redistribuído para que possa ser compartilhado com igualdade ou, pelo menos, de maneira mais abrangente: é o mesmo que afirmar que o monopólio é injusto. 2. A declaração de que se deve abrir caminho para a distribuição autônoma de todos os bens sociais: é o mesmo que afirmar que o predomínio é injusto. 3. A declaração de que algum bem novo, monopolizado por um grupo, deve substituir o bem atualmente predominante: é o mesmo que afirmar que o padrão existente de predomínio e de monopólio é injusto (WALZER, 2003, p. 14).”

A sociedade pautada pela igualdade simples (ideal onde todos têm recursos financeiros e acesso a todos os bens sociais) não garante, de fato, uma igualdade permanente. Isto porque podem ocorrer mudanças no predomínio de um bem. Como, por exemplo, no caso da educação. Alguns colocam seus filhos em boas escolas, outros não. As escolas sugerem novos tipos de apropriação de bens, pois aqui se substitui o dinheiro pelo saber intelectual e científico. Os que investiram em educação terão os talentos como bens predominantes. Assim, os talentosos podem monopolizar o conhecimento e assim criar uma meritocracia (converte-se o dinheiro em talentos, como novo bem predominante – WALZER, 2003).

Sistemas que pressupunham a igualdade simples exigem permanente intervenção do Estado para manter o equilíbrio entre as apropriações de bens – restringindo e eliminando monopólios e reprimindo novos predomínios. Neste esquema, para WALZER, o próprio Estado se tornaria, assim, um objeto de disputa, cujo bem social a ser monopolizado seria o poder político.

O poder político é um tipo especial de bem. Seu caráter é duplo: primeiro porque é igual a todos os outros bens que as pessoas criam, trocam, valorizam e compartilham, às vezes predominante, às vezes não; segundo, é diferente de todos os demais bens porque é através dele que ocorre a regulamentação dos bens

sociais em geral. O poder político é usado para definir limites entre as esferas de distribuição e para impor interpretações comuns. Ele é sempre dominante neste segundo aspecto. Uma forma de limitá-lo é distribuí-lo de modo mais abrangente (WALZER, 2003).

Devemos nos concentrar no predomínio. Imaginemos uma sociedade onde diversos bens sociais são monopolizados e onde nenhum bem seja conversível. Aqui temos uma sociedade igualitária complexa, embora haja muitas desigualdades, estas não serão multiplicadas por sistemas de conversão. A autonomia tende a criar diversidades de monopólios locais¹⁴, que pertencem a diversos grupos. Aqui temos caminhos para difusão e particularização de conflitos sociais (WALZER, 2003).

A igualdade complexa passa pela nossa interpretação das diversas formas como as pessoas se relacionam umas com as outras por intermédio destes bens. Na igualdade simples temos uma distribuição simples. Significa dizer que nenhum cidadão situado em uma esfera ou que se relaciona a um bem social pode migrar para outra esfera e dominar um outro bem social¹⁵.

“Na igualdade complexa, há uma relação complexa de pessoas, mediada por bens que criamos, compartilhamos e dividimos entre nós; não é uma identidade de posses. Requer então, uma diversidade de critérios distributivos que expresse a diversidade de bens sociais” (WALZER, 2003, p. 21).

¹⁴ Na esfera da política temos os persuasivos, na esfera do amor os bonitos, etc. (WALZER, 1997).

¹⁵ A invasão de uma esfera para outra ocorre quando um cidadão tem um acúmulo do bem X e usa esse monopólio – vantagem – para adquirir mais bem Y do que a ele caberia. Sendo internos os critérios de distribuição, a influência do monopólio impediria a ocorrência de vantagens (idem).

O conceito de justiça walzeriano abandona, em tese, o de equidade, pois é resultado da igualdade que se produz a partir de muitas desigualdades separadas. Estas desigualdades se anulam ou são compensadas no sistema esférico, porque ninguém pode predominar em todas as esferas. O limite fronteiroço entre as esferas de distribuição é controlado.

A justiça opera dentro da comunidade, onde as pessoas desfrutam de iguais direitos civis e políticos. Para ser cidadão, é preciso reconhecer-se como capacitado dentro desta comunidade. A cidadania para WALZER depende da consciência que cada pessoa tem de seu lugar na direção da sociedade. Sabedor de que terá maior sucesso em uma esfera do que em outra¹⁶. A idéia de justiça aqui é compensatória.

A igualdade social é um subproduto de muitas distribuições independentes. Os indivíduos desfrutam de diferentes quantidades dos bens X, Y e Z, por exemplo. Na igualdade simples temos porções definidas de um bem – recursos. Este ideal se aplica a todos os indivíduos, independentemente de quanto necessitem do bem X. Na igualdade complexa, as perspectivas igualitárias provêm das relações sociais, e não de uma propriedade de distribuição de bens aos indivíduos. A justiça pressupõe diversos critérios de distribuição. Isto quer dizer que se um grupo tem domínio sobre o bem X, poderá não tê-lo sobre o bem Y. A igualdade nas esferas e sua autonomia geram uma igualdade global. Cada bem tem um critério adequado de distribuição¹⁷.

Qualidades e bens sociais têm suas próprias esferas de onde são exercidas as influências livres e legítimas. O sentido social promove as conversões

¹⁶ Mandar em uma esfera e ser mandado em outra. Quanto mais esferas houver, maior as chances de mandar. Qualquer pessoa pode desfrutar da experiência de mandar (WALZER, 2003).

¹⁷ Ver MILLER, in WALZER, 1997, p.p. 259-262.

(interpretação comum). O Estado, portanto, não pode comandar minhas opções ou intenções (WALZER, 2003). Não se trata apenas de reconhecer que uma sociedade política e eticamente organizada estabelece suas próprias questões de justiça, mas, sobretudo, que há um limite necessário à atuação do Estado no que se refere à liberdade de atuação dos membros da sociedade. Todos os membros da comunidade devem ser considerados plenamente aptos a eleger, escolher, compartilhar, etc.

Cada esfera distributiva estabelece seus “princípios internos de distribuição” (WALZER, 2003, p. 23). Isto porque os bens sociais têm significados sociais. Pode haver monopólios dentro de cada esfera, o que não pode ocorrer é a obtenção de acesso a outros bens a partir do poder político:

“Em termos formais, a igualdade complexa significa que a situação de nenhum cidadão em uma esfera ou com relação a um bem social pode definir sua situação em qualquer outra esfera, com relação a qualquer outro bem. Nenhum bem social X será distribuído a quem possua algum outro bem Y meramente porque possui Y e sem consideração ao significado de X (WALZER, 2003, p. 23)¹⁸.

O princípio não determina a partilha nem a divisão. Ele nos leva ao estudo dos significados dos bens sociais e ao exame das diversas esferas de justiça.

Para MILLER (in WALZER, 1997), a idéia de igualdade complexa está relacionada à idéia de igualdade de cidadania. A complexidade não cria novas esferas de distribuição, ela denuncia a autonomia entre os diferentes domínios e

¹⁸ Assim o cidadão X pode estar mais habilitado ao cargo político, o que o torna a relação de X e Y na esfera política desigual, mas não serão desiguais no geral se o cargo de X não lhe predica vantagens sobre Y em qualquer das outras esferas – atendimento médico, por exemplo (WALZER, 2003).

as diferentes formas de distribuição. A moralidade do princípio, ou seu pressuposto ético, está na relação íntima entre a identificação dos bens acessíveis à distribuição e os critérios de cada um deles, e o significado cultural de uma determinada sociedade, ou grupo, ou associação .

WALZER contrapõe “descrições profundas e includentes das superficiais e partidistas” (2003, p. 17) para eleger as melhores interpretações de cada comunidade. Consistência e coerência são caminhos para melhor interpretação. As crenças de cada cidadão devem estar respaldadas por uma regra geral que dê sentido ao argumento¹⁹. Para o americano, a melhor interpretação, por fim, é a que tem capacidade de persuadir os outros participantes da cultura em geral. A comunidade, para ele, é uma comunidade de experiência, e as melhores interpretações são as que fazem que cada integrante se reconheça naquela comunidade (WALZER, 1997).

Demonstrar que diferentes critérios de valor e, por consequência, de distribuição, são válidos para distintas esferas de atividade, e que as sociedades podem reconhecer esta distinção de valor, é a grande novidade de sua teoria, é uma espécie de “*descubrimiento (o redescubrimiento) moral*” (RUSTIN, in WALZER, 1997, p. 21). A igualdade complexa é o resultado de uma pluralidade de valores e de interesses que, a princípio, conflitam no interior das esferas. Há uma legitimação da variedade de bens existentes, bem como, dos significados que cada comunidade, dá a este bem. O modelo walzeriano está centrado em uma diversificação, onde o

¹⁹ Um dos exemplos trazidos por Miller é o do racismo. Tanto brancos como negros pautam suas interpretações respectivas respaldados pela regra da liberdade de expressão e de pensamento. Do ponto de vista walzeriano, estas interpretações não são coerentes, pois nenhum dos grupos consegue sustentar com estes princípios gerais porque um grupo merece mais atributos do que outro (MILLER, in WALZER, 1997).

equilíbrio opera como funcionalidade, ou seja, a cada parte (esfera) é atribuída igual importância causal na escala da ordem social.

A igualdade complexa desagrega os componentes que produzem as vantagens. É complexa no sentido de que reconhece que as pessoas podem ser desiguais entre si em relação à sua posição ou acesso a uma multiplicidade de bens, e a forma de obter uma maior igualdade é reduzir a correlação entre estes bens²⁰.

“Todo tratamiento sustancioso de la justicia distributiva es un tratamiento local [...] Somos (todos nosotros) criaturas que producen cultura: hacemos y poblamos mundos llenos de sentido. [...] hacemos justicia a los hombres y a las mujeres respateando sus creaciones particulares [...] La justicia esta enraizada em las distintas nociones de lugares, honores, tareas, cosas de todas clases, que constituyen un modo de vida compartido. Contravenir tales nociones es (siempre) obrar injustamente” (WALZER, 1993, p.p. 323-324).

WALZER limita, em verdade, com a autonomia das esferas, as questões de poder. Ninguém pode usar em uma esfera as vantagens que tem em outra. As pessoas desfrutam de uma igualdade básica de *status*. A noção de *status* está relacionada à posição de uma pessoa em uma escala de conquistas. Isto explicaria os diferentes níveis em cada uma das esferas. Em outro sentido, o *status* pode significar a posição básica de um sujeito dentro de uma determinada sociedade. Assim, ele pode ser cidadão ou não cidadão, ou seja, não há graduações para seu *status* básico. Desta forma, podemos dizer que existe um *status* básico de ser cidadão e aqui todos desfrutam o mesmo nível.

²⁰ Ver SWIFT, In WALZER, 1997.

Como há uma multiplicidade de bens e *status* distintos em cada uma das esferas em relação àqueles bens, a relação entre os bens não é passível de equiparação. Isto não quer dizer que um pluralismo distributivo gera uma igualdade de *status*. O que se pode dizer é que quem se preocupa com a igualdade social e em alcançá-la nas condições sociais atuais terá, neste sistema, uma melhor chance de êxito.

Quanto mais esferas houver em uma sociedade, melhor para a igualdade complexa. A complexidade das esferas reduz a possibilidade de superioridade de ingresso e de *status*. Quanto maior o número de bem sociais, menor a probabilidade de predominância de membros entre as esferas. Em uma sociedade onde o dinheiro tem a propensão de se tornar predominante, pode-se usar a esfera do reconhecimento como uma correlação. A igualdade complexa não é uma maneira mecânica e lógica para a política pública²¹.

2.3 UMA TENTATIVA DE DIÁLOGO ENTRE TAYLOR E WALZER

Em TAYLOR, assim como em WALZER, percebemos uma severa crítica à instrumentalidade do universalismo como princípio norteador, tanto de direitos (aqui se inclui a normatividade) quanto de participação política (os entornos que influenciam a esfera pública, ou seja, o local de expressão dos sujeitos).

²¹ Ver MILLER, in WALZER, 1997, p.p. 290-292.

Outro ponto explícito de convergência entre os autores é o reconhecimento de que transitam, no espaço público, uma pluralidade de demandas e uma multiplicidade de identidades/sujeitos. Para esta multifacetada sociedade são necessários múltiplos mecanismos de participação e de inserção/inclusão dos sujeitos. **A diversidade é compreendida, descrita e valorizada** não pela abstratidade, mas por significados atribuídos pela experiência social cotidiana. É a reinterpretação dos significados que compartilhamos.

A pressuposição teórico-metodológica de WALZER é a de que os bens são gerados por processos de definição cultural e social que, por sua vez, são indissociáveis do pertencer a uma comunidade moral. Este particularismo cultural é que sustenta seu compromisso com a diferença. O conceito de justiça, portanto, só se origina a partir e dentro da comunidade moral.

A distinção teórica entre eles se dá na dialogicidade, que em TAYLOR é de indivíduo com indivíduo para formação de vínculos sólidos, e, em WALZER, é de indivíduos já vinculados em uma comunidade de interpretação. O sujeito tayloriano é uma espécie de *a priori* para a comunidade de interpretação de WALZER. Entre os seres humanos há um espaço comum, ou seja, o lugar onde podemos nos ver na perspectiva do todo. O *self* é transcendente no sentido da compreensão do papel que eu desempenho diante de outros *selfs*. Assim, torno-me, eu mesmo, perspectiva no espaço moral (TAYLOR, 1997).

WALZER estabelece, assim como TAYLOR, a necessidade do redescobrimto moral, onde cada sujeito estabelece tanto os bens que devem

predominar quanto as formas de distribuição dos mesmos. Para cada comunidade de interpretação, um significado: de bem, de distribuição e de predominância.

Em ambos os métodos há um predomínio de temas centrais como antropologia (mais holística e culturalista) e investigação histórica (interpretação de diversos modos de vida). **A conclusão importante é a de que as sociedades são culturas, ou seja, são composições, acordos e inserções de diversos significados e valores.**

Em WALZER há uma inversão das categorias típicas da modernidade (como temporalidade e espacialidade); as interpretações variam de acordo com o tempo e o lugar. Em TAYLOR há o resgate de noções como a da razão desprendida e o retorno às fontes de originalidade do sujeito. A valorização das diferenças e da diversidade faz com que os autores apontem o surgimento dos interesses morais a partir de lugares distintos dos que eram definidos pelo princípio da igualdade universalista e da razão instrumental.

Para TAYLOR, o pensamento não é a base de nossa identidade. Sua base é a vida social, na qual nos situamos. As ações, em grande medida, são irreduzivelmente coletivas. O estatuto da ação individual encontra sua base na ação coletiva. A ação do indivíduo já é a expressão de uma prática cultural transindividual. O que importa, na atividade do pensamento, é o processo de esclarecimento da identidade do indivíduo, formulada no interior da cultura. Somos todos agentes corporificados, porque já nos situamos em um determinado sentido. A ação carrega consigo uma carga de avaliação, que mobiliza o indivíduo a se expressar de forma a

revelar sua identidade moral no espaço público. Ele deve esclarecer e situar a atividade para poder concretizar afirmativamente sua identidade moral (TAYLOR, 1994).

A pluralidade de esferas, bens e modos de distribuição, aliados ao reconhecimento de WALZER pelas nossas experiências cotidianas que originam valores e visões de mundo, ou seja, dos significados que elaboramos, fazem com que as sociedades possam observar progressividade no grau de diversidade que se converte em recurso para as sociedades presentes e futuras.

Nossa ação está repleta de deliberações acerca de nossas ações futuras. Ao avaliarmos o caráter, os sentimentos, as reações e os comportamentos nossos e dos outros, tentamos compreendê-los e explicá-los; estamos em busca das expressões que imprimem significado (TAYLOR, 1997, p. 97), daí porque a importância dada às narrativas biográficas.

As dissonâncias teóricas surgem, sobretudo, na definição do que é o bem a ser distribuído.

Para TAYLOR, nos direcionamos por uma gama de bens até que surja um bem que possui importância suficiente para tornar-se um *hiperbem*. Nossa aceitação e reconhecimento deste novo bem faz com que reavaliemos todo o conjunto de bens (TAYLOR, 1997, p. 98). Aqui há uma semelhança com a comunidade de interpretação de WALZER.

Relembrando, para **TAYLOR**, os hiperbens são conhecidos pelo entorno social. São uma espécie de **base-padrão**. É algo dotado de importância incomparável, porque fazem parte do estatuto moral. Ele é a consciência moral superior. Mesmo assim, o valor prioritário deste hiperbem pode ser questionado por novas visões de modos de vida, ou com a redescoberta de novas moralidades²².

Para **WALZER**, não há padrão na definição dos bens. Eles são **gerados a partir da interpretação livre da comunidade**. Podem mudar de acordo com as demandas sociais e não devem predominar uns sobre os outros²³.

Portanto, este pequeno universalismo legislador de TAYLOR diverge da independência legislativa dos integrantes da comunidade de interpretação walzeriana.

Mesmo assim, na **definição dos limites da pluralidade de bens**, ambos **concordam** em vários aspectos. Para WALZER, todos os **bens são gerados a partir de processos sociais**; em TAYLOR encontramos os **intercâmbios sociais**; no primeiro os sujeitos têm **identidades concretas** e estabelecem **limites em relação ao que é seu e ao que é do outro**, no segundo a **auto-realização é limitada pelos outros-importantes**. No americano, **os mundos moral e material não podem ser apartados, assim como a moralidade e a materialidade taylorianas**. Por fim, em TAYLOR encontramos uma **moralidade interna como base** para estabelecer o hiperbem, e, em WALZER, a definição comum de **princípios internos que irão nortear** o sistema de bens e distribuições.

²² Ver 2.1, p.p.55-56.

²³ Ver 2.2, p.p. 60-61.

O que se depreende de importante para nossa discussão sobre política de reconhecimento é que em **ambos os autores**, em que pese a valorização permanente de um coletivo atuante, **há a constatação, e, por que não dizer, a defesa que fazem da necessidade de reconhecimento de diferenças e, mais do que isto, a possibilidade de políticas diferenciadas para diferentes projetos de vida, bem como, de flexibilização normativa.**

A democracia produziu políticas de reconhecimento baseadas na igualdade, que hoje são entabuladas a partir de exigências de *status* igual para todas as culturas. Com a compreensão da identidade, que surge com o ideal de autenticidade, a importância do reconhecimento intensificou-se. Minha identidade é negociada em parte abertamente com os outros, em parte introspectivamente, comigo mesmo. *“Mi propia identidad depende de modo crucial de mi relación dialógica com otros”* (TAYLOR, 1994, p. 81). Antes o reconhecimento social se dava em categorias sociais inquestionáveis, como a posição social, por exemplo, ou a classe ao qual se pertencesse. Quando falamos de identidade interior, pessoal e original, o reconhecimento não se dá *a priori*. Este reconhecimento tem de ser conquistado no intercâmbio com outros.

Portanto, o espaço onde se dá este intercâmbio deve ser garantido. A planificação estatal e social pode colocar em perigo direitos individuais, assim como as operações mercado-Estado podem pôr em perigo o controle democrático. Uma sociedade é fragmentada quando seus membros encontram cada vez mais dificuldade em identificar-se com sua sociedade política como comunidade.

Em TAYLOR encontramos a necessidade de recriação permanente dos espaços de participação social, cultural e política. A comunidade, diz ele, deve manter a capacidade de construir maiorias políticas efetivas (TAYLOR, 1994). O que lhe parece apropriado é uma luta complexa (planos múltiplos: intelectual, espiritual e política), onde os debates na esfera pública se entrelacem e produzam diversos espaços institucionais (escolas, hospitais, etc.). É preciso definir os lugares da tecnologia, da autenticidade e da configuração da vida humana.

Nas democracias liberais, a cidadania não pode ser confundida com uma identidade universal, porque cada indivíduo é único, autoformante e criativo, e porque cada um é portador de uma cultura que o identifica. Esta identidade é criada dialogicamente. E, por não ser monológica, é necessário que a política abra espaços públicos para que possam decidir e deliberar sobre todos os aspectos de sua identidade. A identidade individual também é constituída por diálogos coletivos.

A valorização da diversidade é uma necessidade se a considerarmos como parte integrante dos elementos que compõem a dignidade humana. WALZER aponta duas interpretações para a perspectiva universalista que orienta as democracias liberais. A primeira refere a igualdade humana: todos somos livres e iguais e assim devemos ser tratados. Para uns, a interpretação recai sobre a neutralidade política (a separação entre Estado e religião como paradigma). A segunda permite que as instituições estimulem valores culturais específicos, considerando o seguinte: os direitos fundamentais de todos (expressão, pensamento, religião e associação); ninguém deve ser coagido a aceitar valores culturais; e funcionários e instituições públicas que fazem opções culturais são

responsáveis por estas escolhas (neste caso, o paradigma é o sistema educacional norte-americano). A esta segunda interpretação, WALZER chama de liberalismo 2 (as comunidades democráticas definem suas políticas dentro dos limites gerais de respeito a todos). No liberalismo 1, primeira interpretação, há neutralidade. É importante que haja neutralidade para certos domínios (como, por exemplo, para a opção religiosa, e que não haja para outras questões como educação).

A humanidade passou da honra para a dignidade como política de universalidade, onde a ênfase está na igualdade para todos os cidadãos (direitos e privilégios). Para alguns esta igualdade sintetiza-se na garantia de direitos civis (voto e representação), para outras se estende aos direitos sociais (esfera socioeconômica). Para os últimos, quem se viu afastado dos processos de ingresso ao exercício da cidadania, pela pobreza, “necessitam de uma ação de compensação através da igualdade” (TAYLOR, 1994b, p. 58).

Para WALZER, ser portador de direitos como liberdade, igualdade e dignidade não deve ser uma prerrogativa ou um privilégio. Observando o reconhecimento como cidadania, irá propor que nenhum projeto de inclusão pode pressupor a concessão de privilégios a qualquer sujeito, nem tampouco seu afastamento das esferas de distribuição de direitos (WALZER, in TAYLOR, 1994b).

“O liberalismo não é um ponto de encontro possível para todas as culturas” (TAYLOR, 1994b, p. 82). Ele pode sim ser considerado uma expressão de diversas culturas. Portanto, ele não pode pretender a neutralidade cultural completa. Na atualidade, trata-se não só de reconhecer outras culturas, mas seus méritos e

espaços de sobrevivência. A sobrevivência cultural é um objetivo legítimo. As lutas por liberdade e igualdade devem passar, inclusive, pela reformulação das imagens distorcidas ao longo da história (mulheres, negros, etc.). O que as pessoas desejam é respeito e não condescendência. Nosso olhar sobre uma cultura distinta da nossa deve considerar a excelência de suas próprias formas e as contribuições que esta cultura possui. “A civilização não é um dom, é uma conquista... uma frágil conquista que precisa ser constantemente ancorada e defendida dos importunos, vindos de dentro e de fora” (TAYLOR, 1994b, p. 94).

A razão instrumental tem uma grande incidência em nossas vidas, mas há possibilidade de mudar. As instituições e as estruturas da sociedade tecnológico-industrial limitam nossas opções. Quando há diminuição da participação, quando as associações perdem importância ou não operam como veículos dos cidadãos, o sujeito se vê solitário diante do Estado burocratizado (TAYLOR, 1994).

3 – PROCEDIMENTOS ACEITÁVEIS, LIMITES MORAIS E POLÍTICA DE RECONHECIMENTO.

Neste capítulo, **nosso olhar está voltado para a identificação de procedimentos aceitáveis e limites morais, em TAYLOR e WALZER**, considerando os meios de inclusão dos grupos socioculturais minoritários ao *status* da cidadania. Ou seja, apontar quais os procedimentos que se impõem para a demanda legítima de diferentes projetos de vida e, em consequência, quais os limites que a sociedade impõe para reconhecê-los.

Na abordagem, confrontamos as concepções dos dois autores com possíveis interlocutores interessados na política de reconhecimento, seja do ponto de vista da crítica, seja do ponto de vista propositivo, isto é, autores que se debruçam sobre o tema reconhecimento ou a política de reconhecimento.

As estratégias político-normativas (procedimentos aceitáveis) para o fortalecimento de uma igualdade substantiva dependem de como a comunidade política entende a justiça, ou seja, qual a sua concepção de virtude e de bem (limites morais). Suas instituições políticas, econômicas, sociais, culturais e normativas precisam ser constantemente justificadas à luz deste conceito de justiça que, agora, se vê confrontado com a possibilidade de reconceitualização do princípio da igualdade. O novo paradigma que se propõe é o do princípio da diferença.

Este novo paradigma implica em estabelecer uma política de reconhecimento, onde TAYLOR e WALZER constituem dois construtos em relação a procedimentos aceitáveis e limites morais, no que se refere ao paradigma da diferença. Ambos enunciam uma proposição de política de reconhecimento, entretanto, não há consensos em relação às suas propostas. As divergências e dissonâncias repercutirão nas diferentes análises que são feitas de Taylor e Walzer, por outros autores, que estão presentes neste capítulo.

O paradoxo presente nesta discussão, que surge a partir da confrontação dos dois autores com possíveis outros interlocutores, ou vice-versa, é o de reconhecer a existência de reivindicações particulares, impostas pelas narrativas de cada grupo sociocultural inseridas no conceito de Estado Democrático de Direito que se pauta por um princípio de igualdade formal.

As escolhas que fizemos neste capítulo são as que melhor respondem às nossas inquietudes a respeito de como as instituições podem agir para garantir a ampliação dos espaços de participação política e de exercício dos direitos. Não se trata simplesmente de atribuir novos direitos, mas estabelecer diferentes comportamentos políticos, e conseqüentemente, novas políticas públicas para abrir acessos e recolocar as vantagens do espaço público de forma a abranger o maior número de pessoas possível.

3.1 LIMITES MORAIS E PROCEDIMENTOS ACEITÁVEIS EM TAYLOR

Um dos limites morais em TAYLOR é respeitar a configuração dos sujeitos, tal como ela é. Na concepção de bem e virtude tayloriana, para **respeitar o ser humano como se deve, devem ser respeitadas sua natureza corpórea, dialógica e temporal**. Também devemos compreendê-lo a partir de um marco ético “*de la benevolência practica*” (TAYLOR, 1994, p.133).

“[...] a essa pessoa não falta uma configuração. Pelo contrário, ela tem forte compromisso com determinado ideal de racionalidade e benevolência. Admira as pessoas que vivem de acordo com esse ideal, condena os que não o conseguem ou estão demasiado confusos até mesmo para aceitá-lo e sente-se errada quando ela mesma fica aquém do ideal” (TAYLOR, 1997, p. 49).

Para o canadense, o eu o é em si e em relação a outros. A identidade tem um caráter fundamentalmente dialógico. Tornamos-nos agentes humanos com autocompreensão, definindo nossas identidades, quando adquirimos linguagens de expressão (arte, gesto, amor, palavras, etc.) “ricas de significado” (TAYLOR, 1994b, p.52). Na dialogicidade de Taylor estão incluídos “outros-importantes” (idem).

A identidade é o produto do contexto lingüístico. O sujeito pensa a si próprio porque percebe no discurso moral sua própria moralidade. A consequência é a descoberta de bens que transcendem seus próprios interesses. Ao transcender seus próprios interesses, aquela identidade configurada a partir da **reciprocidade e dialogicidade** se vê diante de um grupo de identidades que operam em comunidade.

Para APPIAH, as identidades referidas por TAYLOR “são identidades sociais coletivas” (APPIAH, in TAYLOR, 1994b, p. 165). A identidade é vista a partir de duas dimensões: coletiva e individual. Ambas são consideradas as propriedades importantes para a vida social, mas somente as identidades coletivas são vistas por TAYLOR, para este autor, como categorias sociais.

Sendo assim, os espaços do contexto lingüístico são responsáveis pela dilagocidade necessária à formação de discursos convincentes que unificam determinadas moralidades formando estas identidades coletivas.

Na teoria dos conflitos de HONNETH (2003), percebemos com clareza a importância dos espaços interacionais a que se refere TAYLOR. Para o alemão, o conceito de cidadania está voltado à “normatização de formas de vida desejadas de reconhecimento social e se legitima e se realiza plenamente a partir da validação discursiva” (HONNETH, 2003, p. 213). A teoria está baseada em três formas de reconhecimento, quais sejam: “dimensões das relações primárias” (amor e amizade); “dimensão das relações legais (direitos); e “dimensão da comunidade de valor” (solidariedade) (idem).

Para cada uma destas dimensões há uma “relação prática do indivíduo com o *self*: autoconfiança básica, auto-respeito e auto-estima” (HONNETH, 2003, p.216.). A formação da identidade dos indivíduos dependeria do desenvolvimento da inter-relação entre as dimensões e o *self*. As relações só podem existir entre o *self* e o reconhecimento dos outros e que sejam os outros reconhecidos pelo *self*. Ou seja, “relações intersubjetivas de reconhecimento mútuo” (idem, p 266).

A abertura ou manutenção de espaços onde estas relações intersubjetivas ocorrem é fundamental para TAYLOR. Portanto, outro limite moral importante no autor é a **existência de espaços onde se opera a dialogicidade**. Estes são os espaços do discurso moral, onde a moralidade se confronta com outras moralidades a partir de nossa linguagem.

Há um sério prejuízo à configuração de identidades coletivas quando existem sujeitos que são afastados dos espaços de dialogicidade, ou quando estes espaços lhe são inacessíveis.

Novamente em HONNETH, encontramos uma definição apropriada aos prejuízos da inacessibilidade. A exclusão social (o não-acesso, ou a inexistência do espaço) não significa apenas uma limitação na autonomia individual, mas uma desvantagem, uma quebra de posse do *status* de pertencimento (“estima social que é concedida à sua maneira de autor-realização no horizonte da tradição cultural”, HONNETH, 2003, p. 215) de um sujeito em relação aos demais. A interação perde seu requisito de moralidade essencial, ou seja, as pessoas devem interagir na dialogicidade em termos de uma igualdade preestabelecida ou, ao menos, preconcebida. A negativa de direitos, ou a inacessibilidade a um sistema de garantias normativas legitimadas na sociedade, lesa os indivíduos em seu auto-respeito - “[...] uma perda da capacidade de se referir a si mesmo como parceiro em pé de igualdade na interação com todos os próximos” (HONNETH, 2003, p.p. 215-216).

A identidade coletiva (limite moral) é o lugar da recuperação da percepção de **compromisso e dos vínculos de solidariedade**, tanto em relação aos sujeitos quanto em relação ao ambiente em que vivemos (TAYLOR, 1997). Portanto, é na comunidade que encontramos o suporte das ações do sujeito, quais sejam: respeito, compromisso e solidariedade.

Há de se esclarecer que na visão de TAYLOR, uma vez fixada a identidade coletiva da comunidade, essa deverá ser respeitada na esfera pública. Neste sentido, **a identidade coletiva fixada** é um limite moral para TAYLOR. Para ele, o resgate destas configurações que conformam as comunidades é um direito que deve ser garantido como legado para futuras gerações:

“[...] certificar-se de que existirá uma comunidade de pessoas aqui, no futuro, que desejará aproveitar a oportunidade de falar o francês... De modo algum é possível ver estas políticas como algo que serve apenas para facilitar as coisas às gerações de hoje” (TAYLOR, 1994, p.79).

APPIAH (in TAYLOR, 1994b) discorda de TAYLOR em relação à impossibilidade de refletividade no interior da comunidade, ressaltando que escolhemos dentre as opções que nos são fornecidas pelos entornos cultural e social, mas não escolhemos as opções em si. Para ele, a ética da autenticidade exige que nos expressemos “centralmente pelo que somos” (APPIAH, in TAYLOR, 1994b, p. 178), o reconhecimento, pela vida social, de que somos mulheres, negros, homossexuais.

APPIAH, assim como THIEBAUT (1998), trazem para discussão da formação da identidade a idéia de cosmopolitismo. O sujeito sempre parte de um conjunto de

restrições morais em uma perspectiva de terceira pessoa. Mesmo com tais restrições, coloca-se em uma posição de diálogo, de aprendizado, de interação. Esta posição demonstra que seu conjunto de crenças e verdades pode ser reformulado, e até mesmo alterado, por uma nova linguagem moral, assim como podem os direitos passar por esta atualização. O primeiro passo é um abandono dos requisitos mínimos, porque nossa herança moral não tem nenhum caráter absoluto/fixo; ao contrário, ela deve estar em constante reinterpretação reflexiva em outras linguagens. A idéia de cosmopolitismo multicultural ou multiculturalismo é a refletividade das crenças, dos sujeitos e de sua cultura moral - *“El poscreyente ha hecho estructural el falibilismo y que considera revisables sus creencias porque ha hecho reflexivo el hecho mismo de creer”* (THIEBAUT, 1998, p. 277).

A definição de cidadão proposta por THIEBAUT (1998) é de um sujeito não somente definido por um catálogo de direitos e deveres, mas um sujeito vinculado social e culturalmente, um sujeito pertencente a algo e que participa da realização efetiva deste pertencer. A ordem pública não é apenas uma extensão do que constitui a ordem privada.

Para TAYLOR, o relativismo cultural é um grande risco, porque parte de um pressuposto da quebra de possibilidades coletivas. Tudo é possível, tudo é permitido, tudo deve ser respeitado, e assim por diante. A relatividade excessiva pode gerar uma introspecção tal e fechar o sujeito em si mesmo (incapacidade de vincular-se a projetos a longo prazo, impossibilidade de vínculos mais duradouros, entre outros. TAYLOR, 1997).

Na comunidade tayloriana, **as associações** com as quais nos identificamos **não são voluntárias**. Os vínculos e compromissos são fortes e significativos. Isto porque a vulnerabilidade do cosmopolitismo ou do relativismo cultural (estou permanentemente reconfigurando minha moralidade) pode significar a perda dos laços importantes que conformam estas identidades coletivas:

“[...] num mundo de associações e relações mutáveis, a perda da substância, os vínculos cada vez mais diáfanos e a superficialidade das coisas que usamos aumentam em ritmo acelerado. E as conseqüências públicas são ainda mais diretas. Uma sociedade de auto-realizadores, cujas associações são vistas cada vez mais como revogáveis, não pode manter a forte identificação com a comunidade política que a liberdade pública requer” (TAYLOR, 1997, p. 648).

Na concepção de **liberdade pública**, TAYLOR irá trabalhar com possibilidades de luta complexa em múltiplos planos (intelectual, espiritual e político), para que os debates na esfera pública se entrelacem e produzam diversos espaços institucionais (escolas, hospitais, etc.). Portanto, é um procedimento aceitável **alimentar disputas que definem o lugar e a importância**: “da tecnologia, da autenticidade, da configuração da vida humana e da relação com o cosmos” (TAYLOR, 1994, p. 145).

O canadense irá propor uma política de reconhecimento ancorada na idéia de **igual dignidade**, permitindo que o sistema normativo opere distinções qualitativas, o **liberalismo forte**. Para ele, o liberalismo é fechado em relação às reivindicações das diferenças porque está centrado numa política de respeito à dignidade protegida por uma gama de direitos normatizados (direitos fundamentais, por exemplo) e porque não confia nos objetivos coletivos propostos pela diferencialidade. Para

TAYLOR, existe um liberalismo que consegue extrapolar a limitação do modelo tradicional:

“[...] estabelece uma distinção entre estes direitos fundamentais e um leque alargado de imunidades e pressupostos de tratamento uniforme que surgiram de repente nas culturas modernas de revisão jurídica. São modelos que se dispõem a dar mais relevância a certas formas de tratamento uniforme em detrimento da sobrevivência cultural, e, a optar, por vezes, a favor desta” (TAYLOR, 1994b. p. 81).

Portanto, para TAYLOR, **flexibilizar a uniformidade legal** para a sobrevivência das características culturais de cada grupo é um procedimento aceitável. O grupo que compartilha uma cultura comum é o que legitima o sistema político e jurídico.

A contraposição mais clara à flexibilidade normativa vem de HABERMAS. Para ele, uma política de reconhecimento que vise proteger a integridade dos indivíduos nos contextos nos quais se forma sua identidade não requer uma forma alternativa para o sistema normativo. Para o alemão, as especificidades legais ampliam as discriminações (HABERMAS, in TAYLOR, 1994b, p.p. 132-133).

HABERMAS entende que TAYLOR segue uma interpretação paternalista, porque se vale da interpretação de direitos do liberalismo 1, baseado nos direitos subjetivos, deixando de lado uma parte substancial do conceito de autonomia. Para ele, os sujeitos de direitos somente alcançam autonomia quando são capazes de originar leis às quais se submeterão como indivíduos (HABERMAS, in TAYLOR, 1994b). Na definição habermasiana não há cisão *entre* pessoas de direito privado ou liberdade privada. Os sujeitos devem alcançar a condição de cidadãos, ou seja, devem elaborar um “*ejercicio conjunto [...], una conciencia clara de los intereses y*

criterios legítimos” (HABERMAS, 1989, p. 21), e consensuar, ou chegar a *un acuerdo* sobre os aspectos e critérios onde se deva tratar determinadas coisas de forma igual e outras de forma diferente. Se o sistema se estrutura sobre a democracia e a imperatividade legal, que provém da discursividade dos participantes, tal sistema não desconsidera as desigualdades de condições sociais, nem tampouco as de origem cultural.

Se a identidade necessita de uma política de reconhecimento que proteja a integridade individual nos contextos, HABERMAS propõe que contextos diferentes merecem uma revisitação constante no catálogo de direitos (HABERMAS, in TAYLOR, 1994b, p. 146).

Se no liberalismo 1 a esfera pública está subordinada à privada, no republicanismo ocorre o inverso. HABERMAS irá afirmar que autonomia pública e privada são “princípios normativos eqüipotentes” (HABERMAS, in TAYLOR, 1994b, p. 98), ou seja, há um equilíbrio entre a facticidade e os processos de constituição e legislação que envolvem o sistema de direitos. Para ele, “[...] la protección de las tradiciones y de las formas de vida que conforman las identidades se encamina, a promover el reconocimiento de sus miembros individuales” (HABERMAS, in TAYLOR, 1994b, p. 101).

Para HABERMAS, o que TAYLOR chama de direitos coletivos, nada mais são do que a proteção de direitos individuais. Sendo assim, devem compor a gama de direitos coletivos ou constitucionais do Estado, mas não sob uma garantia especial ou particular.

A autonomia habermasiana é de co-participação dos cidadãos na elaboração das leis que os vincula. O sistema de direitos se direciona aos indivíduos e este sujeito legislador não *“podrá ser el común sino el individuo”* (HABERMAS, in TAYLOR, 1994b, p. 151), sendo que as tradições culturais e as formas de vida que dentro dela são articuladas se reproduzem normalmente e formam as estruturas de personalidade. O Estado pode possibilitar este processo de reprodução desta cultura, mas não normatizá-lo sob pena das adesões a ele ficarem comprometidas pela formatação legal – dizer sim ou não.

O problema da tese habermasiana segue sendo o de necessidade de um discurso de consenso, baseado em um princípio de unanimidade. No esquema constitucional, a simples previsão de direitos de dignidade da pessoa humana (como os relacionados no art. 5º da Constituição Federal de 1988, no Brasil) significa que os critérios de respeito à integridade física, respeito à formação e cultura dos indivíduos e a gama de direitos sociais que lhe são devidas já foram elaborados pela sociedade. Sendo a Constituição a norma hierarquicamente superior, não caberia a leis federais (submissas) estabelecer disparidades que não são previstas ou permitidas pela lei maior (Constituição Federal²⁴).

Há uma precarização ou ineficácia no reconhecimento dos direitos das minorias socioculturais exatamente por se tratarem de especificidades. Mas este reconhecimento não é um privilégio, e sim uma necessidade; primeiro, porque tais direitos são idênticos aos direitos das majorias, e segundo, porque representam o

²⁴ Para entender melhor a legitimidade dada por Habermas às normas constitucionais, ver HABERMAS, Jürgen. **Como Es Posible La Legitimidad Por Via de Legalidad?** Tradución Manuel Jiménes Redondo. Doxa, vol. 5. Cuardenos de Filosofia Del Derecho. Madrid: Prisma, 1989, p. 21-45.

cumprimento do principal dos direitos, qual seja, o da igualdade (dotando de realidade a possibilidade de um direito liberal de caráter universal). SORIANO DÍAZ discorda da relação direito individual X direito coletivo. Para ele, alguns destes direitos são direitos da coletividade e não das pessoas em particular, tal como os de reconhecimento da identidade cultural ou de um sistema jurídico próprio. Os liberais do século XIX e XX não compreenderam a riqueza da diversidade cultural, diz SORIANO DÍAZ, produzindo a espoliação e a compensação destes grupos em nome da hegemonia de um poder dominante (uma concepção de neutralidade estatal que deve ser suplantada pela concepção de “cooperação estatal”), baseado sobretudo na garantia de direitos individuais (*minorias socioculturais*) “*como colectivos exigen derechos*” (SORIANO DÍAZ, 1999, p. 26).

Em TAYLOR, a importância do reconhecimento se admite universalmente: no plano da intimidade, temos consciência da influência do outro na formação e na deformação de nossa identidade; e no plano social, as políticas de reconhecimento a partir do pressuposto da igualdade, baseados no igual respeito e na igual dignidade. No primeiro, a identidade necessita e se vulnerabiliza pelo reconhecimento (que lhe é outorgado ou negado pelos outros). A dialogicidade proporciona “*autodescubrimiento y autoconfirmación*” (TAYLOR, 1994, p. 83). No segundo (plano social), ocorrem os diálogos abertos em um plano de igualdade (iguais acessos e vantagens). O não-reconhecimento, sua negativa, nesta perspectiva, pode ser considerado uma opressão, podendo gerar distorções de imagem e desvirtuar a própria identidade. Estabelecer um plano de igualdade para a cultura da autenticidade, em TAYLOR, é: “...el reconocimiento universal de la diferencia, em las

formas em que esto resulte pertinente a la identidad, ya sean de sexo, raciales, culturales, o estén relacionadas com la orientación sexual” (TAYLOR, 1994, p. 84).

O conjunto de experiências morais dos indivíduos caracterizadas pelo respeito ou sua ausência, pelo reconhecimento ou não das demandas identitárias, irá se colocar em lugar de destaque nas questões que envolvem a esfera pública. O foco não é mais a tensão entre o mundo da vida e o sistema (tese habermasiana), mas entre as causas sociais da sistemática violação das condições de reconhecimento (caráter emancipatório das experiências de reconhecimento – HONNETH, 2003).

HONNETH propõe a construção de uma teoria da socialização adequada à teoria sociológica do reconhecimento que considere o elemento afetivo e motivacional da ação social. Aqui o reconhecimento é a categoria central. Como TAYLOR, HONNETH parte do jovem HEGEL para afirmar que a luta por reconhecimento é responsável pelo processo de cognição moral das sociedades concretas. O sujeito só se reconhece como ator a partir da perspectiva do outro, da representação simbólica do outro (esta concepção o alemão toma de MEAD, assim como o faz TAYLOR). Há duas idéias importantes, quais sejam, as expectativas cognitivas e as expectativas normativas. O que está em jogo na solidariedade é o reconhecimento da singularidade em oposição à generalidade do direito. Quando a solidariedade social legitima e estimula a individuação, contemplando o esforço diferencial com reconhecimento social, acaba por reconhecer práticas sociais que são passíveis de reconhecimento normativo (HONNETH, 2003).

A política de reconhecimento consiste em que, dadas as características históricas, experimentais e de perspectiva de vida social de cada grupo, são necessários conjuntos diferentes de direitos (possibilidades e condições normativas) para cada um destes grupos. Aos grupos dominados devem ser dados direitos adicionais para que seja possível uma representação específica do grupo a diversos níveis de governação, e, portanto, na arena política (tanto de movimentos sociais quanto de cargos eletivos e institucionais). Esta quebra da igualdade formal-normativa se justificaria pela constatação de desvantagens sociais e políticas que se dão por critérios identitários (como é o caso dos negros, das mulheres e dos idosos, por exemplo).

3.2 LIMITES MORAIS E OS PROCEDIMENTOS ACEITÁVEIS EM WALZER

O limite moral em WALZER é a **comunidade de interpretação**. Para ele, ela estabelece seus **próprios mecanismos políticos, jurídicos e sociais**. E estes serão legítimos simplesmente por serem criação da comunidade.

Conforme RUSTIN, WALZER se baseia em um conceito apriorístico de *“coherencia cultural”* (RUSTIN in WALZER, 1997, p. 44). Aqui, os modos de vida são consistentes ou tendem a tomar consistência. Os limites entre as esferas serão definidos internamente, uma vez que a lógica de justiça que se opera no interior da esfera é reconhecida pelos membros da comunidade que a compõe. O esquema walzeriano parte do pressuposto de que toda comunidade compartilha algumas

necessidades e aspirações que são básicas, de forma que nenhum membro poderia aceitar determinados níveis de abuso.

Se virmos na comunidade o limite moral gerador, os demais elementos que compõem a idéia de justiça são vistos, por nós, como **limites morais derivados**, tais como, a limitação na intervenção Estatal (visto que o poder político é considerado um bem) e a multiplicidade de distribuições e bens (a idéia de que todos os bens passíveis de distribuição são bens sociais).

Há uma estreita relação entre as pessoas e o conjunto de bens sociais (mundo moral e material). A compreensão, que corresponde à criação e distribuição de bens, é flexível e é definida por princípios internos.

A idéia de igualdade complexa se opõe à idéia de que a justiça social possui um único princípio mestre (nem todos os bens têm como critério a necessidade – GUTMANN, in WALZER, 1997). A idéia de pluralidade de princípios distributivos pode geracionar uma teoria consistente de justiça. É dizer, a liberdade e a igualdade das pessoas, a autonomia e outros ideais que são abstratos podem se substanciar na justiça social, desde que ninguém pretenda estabelecer um princípio geral ou genérico de distribuição.

Em uma sociedade de pluralidade de membros, temos três possibilidades: 1º. Nenhum membro excede a outro; 2º. Alguns indivíduos carregam características que excedam a outros, mas estas características não lhe imprimem superioridade; e 3º. Alguns indivíduos superam outros no que respeita a participação nas esferas, em

relação a uma característica específica (desigualdade de *status*, MILLER, in WALZER, 1997, p. 273).

Sendo assim, ao propor uma complexidade de esferas de bens e distribuições, WALZER trabalha um conceito de justiça que **minimize as desigualdades** que influenciam as distribuições. Seu objetivo é aumentar os acessos:

“Imaginemos agora uma sociedade na qual os diversos bens sociais sejam monopolizados, como são de fato, e sempre serão, a não ser que haja intervenção contínua do Estado, mas na qual nenhum bem em especial seja geralmente conversível. ... Essa é uma sociedade igualitária complexa. Embora haja muitas desigualdades pequenas, a desigualdade não será multiplicada pelo processo de conversão. Nem será a soma de diversos bens, pois a autonomia das distribuições terá a tendência de produzir uma diversidade de monopólios locais, pertencentes a grupos diversos” (WALZER, 2003, p. 20).

São as idéias de igualdade complexa, sociedade igualitária complexa e esferas de justiça que irão produzir as pequenas desigualdades que visam maiores chances de igualdade no interior do sistema de distribuição.

Para o americano:

“A instituição de uma sociedade igualitária não será o fim da luta pela igualdade. Só se pode esperar que a luta se torne um pouco mais fácil quando as pessoas aprenderem a viver com a autonomia das distribuições e a reconhecer que os diversos resultados para as diversas pessoas em esferas distintas geram uma sociedade justa” (WALZER, 2003, p. 439).

O que está em jogo na complexidade é que alguns grupos têm aptidão para dominar outros. É a experiência da subordinação que o reconhecimento quer converter. Na concepção de WALZER, o que importa, na verdade, é romper a dominação e o predomínio de alguns grupos sobre os outros no que diz respeito à

acessibilidade (distribuição nas palavras do autor) aos bens sociais (SWIFT, in WALZER, 1997, p. 332).

Parte-se do pressuposto de que alguns grupos socioculturais carregam desvantagens históricas de inacessibilidade, que se perpetuam mesmo em sistemas democráticos onde a gama de direitos é, em regra, baseada nas demandas sociais.

“Los hombres y mujeres excluidos de nuestra sociedad, provienen sobretudo, de grupos con cuyos otros miembros comparten experiencias comunes y, bastante a menudo, um aire de familia (racial, étnico, de género). El fracaso los persigue de esfera en esfera en la forma de los estereotipos, la discriminación y la desconsideración, de modo que su condición no es en realidad el producto de una sucesión sistémica o de un conjunto interconectado de ellas. Y para sus hijos, la exclusión es una herencia; las cualidades que supuestamente la producen son ahora sus productores” (WALZER, 1997, p. 376).

A cidadania, nesta perspectiva, não implica só o acesso à satisfação de necessidades no rol de direitos da cidadania, mas a garantia de que os portadores de direitos têm direito a tê-los.

Para GUTMANN (in WALZER, 1997), a justiça social é mais complexa do que admite a igualdade complexa. Primeiro, porque os significados sociais de alguns bens podem ser múltiplos, e esta multiplicidade pode gerar conflitos. Segundo, porque muitas considerações morais que são pertinentes à formulação dos significados atravessam as esferas distributivas (GUTMANN in WALZER, 1997).

Portanto, o problema para GUTMANN (idem) não está na complexidade mas na especificidade das esferas, onde cada esfera de distribuição está constituída por princípios internos que são originados a partir do significado social dos bens sociais. Há situações em que necessidade e capacidade, dois critérios distintos, vão operar

na mesma esfera. É o caso da esfera do emprego produtivo, por exemplo. Emprego a todos é um princípio básico de igualdade e uma interpretação que opera no entendimento de todas as pessoas. Mas, neste caso, há outro critério, que não a necessidade que opera na questão dos empregos: quem deve ficar com a vaga, quem necessita ou quem tem mais capacidade. Além destes dois critérios que podem operar na mesma esfera, está a questão da ação afirmativa. A vaga não deveria ser entregue a um membro de um grupo historicamente desfavorecido socialmente (mulheres, negros, por exemplo).

No exemplo acima, os três critérios são conflitantes e operam na mesma esfera. Isto quer dizer que nosso contexto social produz três diferentes significados para o mesmo bem, e isto, se levada a cabo a teoria de WALZER, levaria a três diferentes modos de distribuição. Não podemos eleger um único significado como verdadeiro.

WALZER utiliza a esfera como metáfora e reconhece que não há um bem social para cada esfera e vice-versa. Não há diagramas, nem números fechados. Os mesmos bens podem ter vários significados e, portanto, vários princípios de distribuição. No caso do direito ao trabalho, ele propõe uma distribuição significativa da riqueza material e dos recursos, como condição prévia (WALZER, 1997, p. 365).

É importante observar que, neste esquema, o espaço público considera as questões políticas relativamente independentes das questões de distribuição econômica.

Para WALZER (1997), a desigualdade pode importar menos se muitos bens (tais como educação, saúde, etc.) forem desvinculados da distribuição mercantil (forem dissociados do dinheiro) e dos critérios da meritocracia. No caso dos grupos socioculturais se mostra favorável às políticas de ação afirmativa.

A ação afirmativa e a discriminação inversa ou positiva quebram os vínculos entre os grupos e a classe. Não se trata de igualitarismo puro e simples, porque as medidas não o são em âmbito geral, mas produzem igualdade em nível de grupo de atuação. Assim, em sociedades pluralistas, “a tolerância maior exige um igualitarismo maior... redução da hierarquia na sociedade como um todo” (WALZER, 1999, p. 77-78).

Tais políticas são direcionadas para injustiças socioculturais e propõem reparar desrespeitos culturais através de uma revalorização das identidades grupais, desfavorecidas e desvalorizadas nos processos de construção das identidades coletivas, incluindo aqui a identidade nacional. As propostas de revalorização vão ao encontro de reparações ao desrespeito através de soluções afirmativas. Aqui estariam inseridas as questões de etnicidade, por exemplo. Estas políticas visam desconstruir as estruturas valorativas já consolidadas, tais como a dicotomia branco-negro. Trata-se, portanto, não da criação de uma identidade étnica única, mas do reconhecimento de múltiplos campos étnicos que ocupam o mesmo espaço público.

Para WALZER, o horizonte de significados é que dá aos indivíduos o direito de formar sua comunidade. O direito de agrupar-se de acordo com seu modo de vida. Reconhecer os membros de sua interação cabem, exclusivamente, ao sujeito.

“Tanto afinidades ideológicas quanto étnicas geram laços que atravessam fronteiras políticas” (WALZER, 2003, p. 64). Para o americano, as pessoas que integram comunidades de interpretação possuem um único “*status* político... recusar afiliações”, diz ele, “é sempre a primeira de uma longa seqüência de abusos” (WALZER, 2003, p. 83).

A concepção de justiça aqui inserida exige que o poder público reconheça direitos diferenciados cujos beneficiários não são indivíduos, mas coletividades identitárias. É isto que permite a similitude de WALZER com TAYLOR, no que se refere à quebra da uniformidade legal, o que acaba gerando críticas dos defensores do Estado de Bem-Estar Social.

O procedimento aceitável em WALZER é o da **autonomia regulatória dos grupos**.

Em contraposição à comunidade de interpretação de WALZER, entende THIEBAUT (1998), que se o Estado de Bem-Estar Social é um círculo máximo de valores onde se encontram, inclusive, as comunidades de menor escala, suas precondições culturais são irreais. Para ele não existe uma sociedade tribal com homogeneidade requerida. A norma deve considerar a diversidade. Se existe uma comunidade real, o Estado de Bem-Estar Social é desnecessário, isto é, se o cidadão comunitário tem o mesmo ideal de vida de sua comunidade, e esta estabelece as responsabilidades e assegura as necessidades de cada um, uma interferência exterior desvirtuaria o próprio significado deste modelo.

Na mesma linha está OVEJERO-LUCAS. Para ele, o comunitarismo apresenta uma *“inestabilidad cívica expressa em una inestabilidad cultural”* (OVEJERO-LUCAS, 1997, p. 101) de diversas formas: 1. *“La tensión libertad positiva-libertad negativa”* (idem) – tudo é decidido por todos, não se trata de discutir/debater ou fortalecer os valores, trata-se de reconhecê-los; 2. *“La tensión virtud-asistencia”* (idem, p. 102) – a comunidade é responsável pelo atendimento de seus membros. Somente os membros recebem assistência, e, para integrar a comunidade, devem ser respeitados critérios biológicos (família), geográficos (proximidade) e étnico-lingüísticos (nação); 3. *“La tensión participación-exclusión”* (idem, p. 103) – os membros da mesma comunidade participam de iguais práticas sociais e possuem os mesmos valores.

A crítica se dá porque a participação é inclusiva para aquela comunidade, mas pode significar a exclusão em relação à outra. O cidadão comunitário renuncia, dizem eles, a vida pública como espaço de transações .

Para SORIANO (1999), a teoria comunitarista não enfrenta os problemas da cultura dominante dentro do grupo comunitário, ou seja, abstém-se de falar sobre as exclusões operadas dentro do grupo (mulheres, homossexuais, entre outros). As opções individuais não podem ser submetidas em nome de uma identidade cultural grupal. Na opinião de SORIANO, nem liberalismo nem comunitarismo respondem ao problema. Para o espanhol, a alternativa é *“el comunitarismo fuerte”*, que propõe, como uma *“cuarta via”*, onde a *“autocompreensión se produce sin la comprensión de las culturas ajenas”* (SORIANO DÍAZ, 1999, p. 49). Ou seja, que no discurso cultural se implemente um *“discurso libre, reflexivo y sin prejuicios”* (idem). As

atitudes devem pautar-se pelo “*respecto*” (idem), como qualidade da vontade em relação às demais culturas; “*y la prudência*” (idem), como capacidade/inteligência para estabelecer um patrimônio jurídico-político comum e que possa ser compartilhado. O interculturalismo forte é uma proposta alternativa ao que o autor chama de “*aldenanismo de Taylor*” (idem).

Mas, há que perceber que o Estado de Bem-Estar Social se configura a partir da vontade geral, que é uniformizada a partir do sistema normativo. A vontade geral como princípio homogeneizante, que transcende particularidades, tem excluído dos processos políticos grupos que demonstram incapacidade em relação ao ponto de vista generalizante. A adesão a princípios de tratamento igual tende a perpetuar a opressão ou as desvantagens. Historicamente, a inclusão de mulheres, negros, homossexuais, etc., aos processos de participação da esfera pública, só se tornou possível quando estes grupos aderiram à homogeneidade (YOUNG, 2000). Sempre que um grupo abdica de suas reivindicações, pelos ideais gerais, da maioria, universais, acaba por legitimar a própria opressão (PINTO, in AVRITZER e DOMINGUES, 2000).

Para WOLIN (1996), há uma nova concepção de pluralidade que se assenta no desvelamento das diferenças e denuncia as injustiças, questionando os procedimentos até então adotados como meios de inclusão. Nesta nova concepção, a diferença cultural reforça e promove novas formas de descentralização através da categoria do cidadão. Este sujeito que se coloca como principal ator do processo democrático representa a multiplicidade de interesses, crenças, aspirações, reivindicações. É o cidadão, que confrontado por diversas concepções, é impelido a

eleger e escolher. Em comum, as duas concepções trazem a necessidade de uma autoridade central ou uma autoridade mediadora de conflitos.

O comunitarismo em que TAYLOR e WALZER estariam inseridos relaciona-se a esta nova concepção de pluralidade, qual seja, a que considera a diversidade como *a priori* da esfera pública, tanto no que diz respeito às manifestações dos sujeitos quanto no que se refere às formas de normatização dos direitos reivindicados.

Enquanto a solução para o problema da desigualdade econômica aponta para o igualitarismo, o reconhecimento aponta para o diferencialismo. As lutas por reconhecimento visam chamar atenção para criar e valorar espaços ou grupos afirmativamente. Neste sentido, FRASER chama a atenção para uma política de reconhecimento que passa por uma política de afirmação identitária e pela desconstrução da dicotomia cultura dominante/hegemônica/universal X cultura minoritária, desestabilizando, assim, as identidades forçosamente construídas (FRASER, 2003).

Esta política de afirmação identitária e de desconstrução da cultura hegemônica pode geracionar as sociedades justas referidas por WALZER. Para ele, estas sociedades são as que se organizam sobre a existência de **noções compartilhadas** entre seus membros, quaisquer que sejam estas noções ou regras. A comunidade de interpretação atribui seus significados aos bens e às distribuições, e conseqüentemente ao sistema normativo a partir destes **vínculos e compromissos**, que na verdade são os mesmos que unificam o grupo. Há uma

noção de pertencimento, tanto no que se refere a características identitárias quanto ao que se refere às visões de mundo.

Esta comunidade de interpretação tem similitude com a comunidade de comunicação em HONNETH (2003). O grupo reivindicatório tem também a função de positivação, ou seja, na coesão de motivações morais há um reconhecimento prévio (antecipado). A comunidade de comunicação traz consigo o reconhecimento da solidariedade em seu interior, da auto-estima mútua (HONNETH, 2003).

WALZER não está propondo um sistema de distribuições que vise acabar com as desigualdades. Seu esquema de autonomia se relaciona com a possibilidade de liberdade de escolha que leva em conta vínculos de solidariedade.

A igualdade complexa é o produto de **distribuições autônomas**. As pessoas somente serão iguais em uma medida diferente da que hoje são. A igualdade complexa é uma versão da igualdade: *“el adjetivo califica el sustantivo, no lo reemplaza”* (WALZER, 1997, p. 368). Existem sim elementos compensadores. A questão é que quanto maior o valor discursivo nas esferas, menor a necessidade de contarmos e medirmos nossa posição no espaço global. É dizer, quanto maior os acessos e quanto maior a abertura de vantagens, menores as possibilidades de afastamento de alguns dos processos de distribuição de bens.

3.3 RECONHECIMENTO DE SINGULARIDADES E AUTONOMIA DOS SUJEITOS SOCIAIS

TAYLOR e WALZER propõem uma discussão acerca da **complexidade** das sociedades contemporâneas. Esta complexidade vai além da simples aceitação da existência de uma diversidade. Ela denuncia o surgimento de **novos atores sociais**, e, por que não dizer, de novos movimentos sociais, baseados no retorno às tradições, na reconstrução ou invenção de novas identidades e na redefinição de padrões societários. A problemática atinge a concepção de direito, de legitimidade, de inclusão, entre outros (BURITY, 2001).

O problema está em perceber que o desenvolvimento desta individualidade não obstaculiza o funcionamento da sociedade como um todo. Ao contrário, pode fomentar novas formas de interação social. SCHERER-WARREN (1999) atribui a questão da defesa e respeito às identidades culturais e à diversidade a formação de novos sujeitos sociais. Isto porque os discursos da diferença estão colocados como novas formas de ação na esfera pública. Diz ela:

“Se, por um lado, a construção dos sujeitos coletivos em torno de identidades específicas e do reconhecimento das diferenças pode gerar uma fragmentação do tecido social, por outro, a convergência em torno de determinados princípios éticos comuns tem permitido a múltiplos sujeitos conectarem-se na forma de redes, ou em parcerias, para o encaminhamento de inúmeras políticas sociais” (SCHERER-WARREN, 1999, p. 65).

Isto quer dizer que não basta apenas constatarmos que a diferença reduz acessos e vantagens no sistema de distribuição de direitos e de bens no espaço público, transformando a cidadania em um *status* que alguns possuem e outros não.

É preciso que **sejam estabelecidas políticas para quebrar a relação de subordinação** que o princípio da igualdade formal normativa acaba alimentando.

Os modos de desrespeito pessoal, como as desvantagens na distribuição do sistema de direitos (“pretensões individuais cuja satisfação social uma pessoa pode contar de maneira legítima”, HONNETH, *idem*, p. 215), definindo assim certa inferioridade social, abalam o auto-respeito. Menosprezar ou atribuir valor inferior a determinadas formas de vida, a determinadas crenças ou a determinadas características físicas (etnia, credo, gênero, idade, opção sexual), desrespeitando as opções individuais e as capacidades de auto-avaliação dos sujeitos, produz a autodepreciação pessoal, e tem como consequência a quebra da auto-estima. A perda da auto-estima significa a perda da possibilidade de auto-entendimento.

Reconhecer igual valor a modos diferentes de ser. *“Es este reconocimiento de esa igualdad el que requiere una política de reconocimiento de la identidad”* (TAYLOR, 1994, p. 85). Na diferença existem certas propriedades como amor, memória, razão, reconhecimento dialógico, mas o mais importante é que compartilhemos certas normas de valor nas quais as identidades se demonstram similares. Deve haver um acordo de um lado, e um princípio formal de outro. O reconhecimento da diferença também exige um horizonte de significações que possam resultar em reconhecimento normativo.

As lutas por reconhecimento requerem uma espécie de **validação pública** e colocam em questão a cidadania moderna, fundada na garantia formal da igualdade, entre os diferentes indivíduos (COSTA, 2001).

O debate comunitarista contribui para o entendimento destas “novas subjetividades” (novos atores e novas visões de mundo). A diferencialidade se apresenta como problema quando a convivência humana é atravessada por conflitos gerados por preconceitos e discriminações em relação à etnia, ao credo, ao gênero, às preferências sexuais, à geração. Quanto mais severos os conflitos, maior a necessidade de ação coletiva. Quanto maior a interferência dos grupos na realidade social, maior o interesse científico na busca de entendimentos e respostas.

A motivação moral surge das experiências de desrespeito (violação das expectativas normativas). Estas violações, que produzem, a princípio, uma frustração autônomo-individual, se articuladas com a noção de que tais sentimentos são os de um grupo inteiro, podem gerar um movimento social. É necessária a articulação de uma “semântica coletiva” (HONNETH, 2003, p. 258), além do desrespeito, da interpretação coletiva destas frustrações.

O Estado de Bem-Estar Social pode ter criado sistemas normativos onde consta um rol de direitos de dignidade que expressa programaticamente o respeito à dignidade e sistemas democráticos que permitem espaços de expressão pública. Mas, estes espaços de expressão não são necessariamente os espaços de ação e recepção do rol de prerrogativas devidas a cada cidadão (o acesso a estes espaços ainda é limitado para alguns grupos socioculturais).

Seja o sujeito permanentemente reflexivo em relação à sua identidade, seja o sujeito original em sua relação com os outros, a questão do reconhecimento fica pendente. O que se busca nesta modalidade política é a criação ou o acesso aos

espaços de expressão que permitem que o sujeito desenvolva-se enquanto identidade única para que consiga observar em outros uma similaridade, que não é a de todo mundo, mas é sua e daqueles outros que são por ele eleitos.

Em TAYLOR e WAZLER existem duas possibilidades para a política de reconhecimento.

Uma que reconhece algumas culturas, ou religiões, etnias, as dominantes, em determinados períodos e lugares, como objeto de defesa por parte do Estado. Este modelo WALZER chamou de Liberalismo 1. Este liberalismo está comprometido da maneira mais vigorosa possível com os direitos individuais e, quase como dedução a partir disto, com um Estado neutro.

Outra, **uma política ampla de inclusão** dos diferentes grupos socioculturais, buscando uma forma de convivência entre eles, pressupondo um grau de tolerância intrínseca à diferencialidade que vai muito além do que pode ser objeto de controle por parte do Estado. A esta alternativa, WALZER dá o nome de **Liberalismo 2**. Nesta perspectiva o Estado alimenta o compromisso com a sobrevivência e o florescimento destes grupos na medida em que os direitos básicos dos cidadãos, que têm diferentes compromissos, estejam protegidos.

Em nossa opinião, **através do reconhecimento de igual dignidade e da igualdade complexa, respectivamente, os dois estariam mais bem**

representados pelo liberalismo 2²⁵. A defesa que fazem da flexibilidade legal e da autonomia regulatória dos grupos, respectivamente, denuncia a necessidade, não da intervenção direta do Estado nas identidades coletivas (TAYLOR) e na comunidade de interpretação (WALZER), mas de garantias públicas de liberdade no exercício das opções e das possibilidades de dialogicidade e interação.

Constada a existência de processos e espaços sociais de construção de novas identidades coletivas, a questão importante para a democracia e a cidadania é a abertura e a ampliação de novos espaços de negociação e de representação de interesses.

A política do reconhecimento experimenta uma nova percepção de gênese para as ciências sociais contemporâneas (direito, sociologia, ciência política, etc.). Esta nova forma de percepção, tanto da constituição social quanto da manifestação no espaço público, denota um novo enfoque epistemológico. Neste enfoque, que podemos chamar de multicultural, os fenômenos cognitivos e comunicativos são de relevância fundamental. Não existe um conhecimento unificado e objetivado do mundo. A realidade é uma construção que surge a partir da descrição dos sujeitos (narrativas históricas); as interpretações são subjetivas (um ato essencialmente individual), os valores são relativos (podem tanto fundamentar-se em histórias pessoais como em convenções coletivas), o conhecimento passa a ser um fato político (SEMPRINI, 1997, p. 82-84).

²⁵ Em que pese autores como HABERMAS e ROUANET os analisarem a partir do Liberalismo 1 (HABERMAS, In TAYLOR, 1994b e ROUANET, Luiz Paulo in www.jusnavegandi.com.br, acessado em julho de 2005).

O problema da diversidade e da diferencialidade cultural, recolocado como problema central de debates políticos no mundo inteiro, requer das ciências sociais uma nova perspectiva epistemológica com a introdução de novas categorias de análise baseada em conflitos gerados pela diferença, que tem a desigualdade como consequência e não como fato gerador.

A alternativa comunitarista não resolve todas as questões que envolvem desigualdades e inacessibilidades, mas enriquece nossa perspectiva de possibilidades de mudança paradigmática nas políticas públicas, com a inserção de discursos como o do reconhecimento de singularidades e o de autonomia dos sujeitos sociais.

4. CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS

O equilíbrio entre democracia e cidadania requer que sejam reflexivas a sociedade, as culturas e as estruturas da personalidade. Um sistema de direitos que atenda a autodeterminação do Estado requer que os cidadãos possam exercer suas capacidades de opção (autonomia e individualidade), necessárias à redescoberta de suas originalidades, não se justificando garantir privilégios a uma forma de vida em detrimento de outra. O desafio central da justiça contemporânea é o de conjugar a idéia de democracia tanto com a idéia de igualdade (redistributividade) quanto com a idéia de diferenças sociais-culturais (reconhecimento). As últimas teorias (liberais e neoliberais) apontavam a homogeneidade dos cidadãos no espaço público e a separação entre espaços públicos e privados (jurídico e cultural, político e econômico, etc.). As diferenças culturais (formas de integração culturais, das tradições, grupos de articulação simbólica, identidades lingüísticas) devem ser observadas a partir de uma nova gênese constitutiva.

A contribuição comunitarista para esta nova gênese é a introdução da categoria do reconhecimento como forma de privilegiar o acesso e a visibilidade de grupos socioculturais minoritários (étnicos, de gênero, de opção sexual, de geração, etc.) ao *status* de cidadania, que se dá através dos conceitos de identidade coletiva e de igualdade complexa.

Em TAYLOR, os espaços de dialogicidade onde é construída a identidade de cada indivíduo devem primar pela liberdade e pela dignidade. O espaço público é,

então, um espaço de ação onde os sujeitos se lançam em busca do redescobrimto de quem são, como são e como agem. Este espaço de configuração dos diversos “eus” deve ser amplo, aberto e abrangente. As identidades que se vão construindo possuem a moralidade do transindividualismo. O que importa é ser reconhecido pelo que sou na perspectiva do outro (autenticidade). As várias identidades coletivas (comunidades) desenvolvem suas características originárias, de forma a não se submeter a qualquer hegemonia identitária.

Em WALZER, a reconstituição de um conceito de identidade baseado na possibilidade de várias desigualdades juntas exprime a idéia de justiça como compensação de desigualdades. A igualdade tem uma percepção de quebra da superioridade de uns sobre os outros. Não há, na teoria de WALZER, sujeitos que se sobrepõem a outros sujeitos em todas as manifestações do espaço público. As comunidades de interpretação geram tantos bens quanto forem necessários à sua auto-realização enquanto identidade coletiva.

Conforme os liberais igualitários, a cidadania é uma forma de tratar a todas as pessoas como indivíduos iguais. Para os comunitaristas, devem ser incluídos no conceito de cidadania os elementos que configuram o pertencer a um grupo (étnico, religioso) ou a uma cultura (tradições, história compartilhada). A cidadania, diante da multiculturalidade, deixa de ser simplesmente concessão de direitos civis, políticos e sociais por um determinado Estado. O conceito de cidadania pode compactuar com a idéia de cidadania diferenciada se nela estiverem os direitos baseados no reconhecimento, tais como os de representação e de associação especial. Ela pode ser um foro de superação de diferenças, tendo como finalidade o bem comum de

todos os cidadãos, se levarmos em conta que o nível de modernização das sociedades pode ser medido, justamente, pelo nível de tolerância das pessoas e de sua capacidade de trabalhar e conviver com as diferenças. Este convívio pode, inclusive, identificar grupos e identidades. A cidadania requer para si um novo conceito. Um conceito mais inclusivo.

A pluralidade social deve ser reconhecida substancialmente, ou seja, deve estar integrada ao sistema normativo de forma natural.

Os discursos de ambos os autores confrontam as idéias liberais de neutralidade, instrumentalidade e de universalidade, produzidos pelo princípio de igualdade formal que permite aos Estados, através de um ordenamento jurídico comum, estabelecer critérios de justiça eqüitativa sem levar em conta a substancialidade desta igualdade ou a legitimidade desta normatividade.

Em WALZER, assim como em TAYLOR, a expressividade e a articulação lingüística, que aparece, tanto na comunidade de interpretação, quanto na dialogicidade interacional de formação da identidade, respectivamente, são originadas por perspectivas morais, ou seja, há uma moralidade valorativa (noções de bem, justiça e virtude) que permeia a ação dos indivíduos e de suas comunidades de pertença.

Os defensores da diferencialidade atribuem a manutenção da identidade original um caráter de imprescindibilidade para garantir um mínimo de igualdade entre os

indivíduos (igualdade material). Os partidários da omissão bem-intencionada proclamam que a garantia dos direitos individuais já garante a acomodação das diferenças (igualdade formal).

Quando deparados com seus críticos, os comunitaristas revelam fragilidades, tais como, a pequena reflexividade dentro dos grupos, evitando, assim, discutir as diferenças existentes entre os membros que formam a identidade política, como a possibilidade de várias moralidades juntas (em TAYLOR) ou a ausência de critérios mais específicos quando se trata de distribuição de recursos materiais, tais como renda, trabalho e dinheiro (em WALZER).

O que fica claro é que a perspectiva apresentada pelos autores exige não só uma nova abordagem, mas, sobretudo, uma mudança considerável no comportamento das sociedades contemporâneas. O foco dos conflitos se redireciona para o olhar de uns sobre os outros. Não um olhar seletivo, mas um olhar abrangente e incluyente. Não a pura e simples constatação de desvantagens, mas o compromisso de divisão assimétrica de recursos.

As reivindicações de grupos socioculturais em desvantagens nada mais são do que uma tentativa de redistribuição de direitos. Respeitar ou diferenciar uma identidade da outra não significa exilá-la ou guetizá-la. As atuações, inserções e acessos são reivindicados “em pé de igualdade”. Os direitos postulados pelos grupos socioculturais não são distintos dos direitos postulados e garantidos pelos grupos que têm acesso aos espaços de desfrute de bens e expressão na sociedade.

A viabilidade dos grupos socioculturais pode ser alterada em razão de decisões políticas e econômicas dos membros da maioria cultural. Para alguns, a política de reconhecimento pode assegurar menor fragilidade e possibilitar maior grau de oportunidades. Onde as diferenças de ingresso são muito significativas, como no caso do Brasil, estas por si só podem ser suficientes para sobrepor alguns membros a outros nas distribuições dos bens sociais.

Ação afirmativa, cláusulas de igual proteção, discriminação positiva, direitos especiais de representação e associação, leis de reconhecimento da união entre homossexuais, políticas como de emprego aos jovens, ou de recapacitação de idosos, ou direcionadas à mulher trabalhadora da periferia, entre outras, podem sim oportunizar não só uma melhor qualidade de vida, mas também a possibilidade de abertura de espaços de convívio que a longo prazo (geracional) reduzam a discriminação e o afastamento.

O comunitarismo observa as sociedades e os Estados sob a ótica da diferença, introduzindo novas formas de interpretar o mundo e, por que não dizer, novas categorias para análise das políticas de inclusão. Novas legitimidades, novos atores sociais, novos movimentos sociais e novas reivindicações são lançadas ao debate pelos argumentos desta posição teórica.

Não podemos ignorar a existência destes “novos” atores no processo social. Nosso olhar não pode ser seletivo quando nos referimos a seres humanos. A cidadania, mais do que um conceito, é a fundamentação da inclusão. Ser cidadão significa fazer parte, estar protegido, responsabilizar-se. A cidadania não pode ser

status jurídico, não pode estar relacionada ao berço, à sorte, à cor da pele, ao sexo, à idade, etc. Não podemos ter seres humanos privilegiados no processo de distribuição e reconhecimento de direitos.

Referências Bibliográficas Citadas

ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. CHARLES TAYLOR: **Para uma Ética do Reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2004. 216p.

AVRITZER, Leonardo e DOMÍNGUEZ, José Maurício (orgs.). **Teoria Social e Modernidade no Brasil**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000. 244p.

BECK, Ulrich. **¿Qué es la Globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización**. Barcelona: Paidós, 1999. 224p.

BELLOSO MARTÍN, Nuria. **Un'aprossimazione alla cittadinanza sociale: alcune proposte**. In: *Annali del Seminario Giuridico*. Università di Catania : Giuffrè Editore, Vol.III, 2003, p.660-743.

_____. **Sociedad plural y sociedad multicultural: nuevas perspectivas**. Revista Jurídica da UniRondon, Cuiabá, Facultades Integradas Cândido Rondon, N 3, p. 58-87, 2002.

BOBBIO, Norberto e PASQUINO, Gianfrancesco. **Dicionário de Política**. Brasília: EdUNB, 1992. 2v.

BURITY, Joanildo. *Globalização e Identidade: desafios do Multiculturalismo*. Disponível em <http://www.fundaj.gov.br/tpd/107.html>. Acessado em 02 de maio de 2005.

COSTA, Sérgio. **Democracia cosmopolita: déficits conceituais e equívocos políticos**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, Vol. 18, N. 53, p. 35-61, 2003.

_____. **A Construção Sociológica da raça no Brasil**. Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro, Vol. 24, N. 1, p. 35-61, 2002.

COSTA, Sérgio e WERLE, Luis Denílson. **Liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil**. Novos Estudos Cebrap, São Paulo, N. 49, p. 159- 180, 1997.

DANCE, F. E (org.) **Teoria da comunicação humana**. São Paulo: Cultrix, 1973. 420p.

DOMINGUES, José Maurício. **Interpretando a Modernidade. Imaginário e Instituições**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. 340p.

DRAIBE, Sônia Miriam. **A construção institucional da política brasileira de combate à pobreza: perfis, processos e agenda**. Caderno de Pesquisa, Universidade Estadual de Campinas, Núcleo de Estudos de Políticas Públicas, São Paulo, N. 34, 1998.

DWORKIN, Ronald. **Uma Questão de Princípio**. Trad. Luis Carlos Borges. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 593p.

_____**O Império do Direito**. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 513p.

FRASER, Nancy. **A justiça social na globalização**. Revista Crítica de Ciências Sociais, disponível em: <http://eurozine.com/article/2003-01-24-fraser-pt.html>. Acessado em: 2 de maio de 2005.

GOHN, Maria da Glória. **Movimentos Sociais no início do Século XXI**. Petrópolis: Vozes, 2003. 143p.

_____**Teoria dos Movimentos Sociais. Paradigmas clássicos e contemporâneos**. São Paulo: Edições Loyola, 2000. 383p.

GUIMARÃES, Antônio S. A. **Raça, racismo e grupos de cor no Brasil**. Estudos Afro-Asiáticos no. 27, 1995.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos**. Madrid: Cátedra, 1997. 507p.

_____**Teoría y praxis**. Madrid: Tecnos, 1992. 439p.

_____**¿Como es posible la legitimidad por vía de la legalidad?** Trad. de Manuel Jiménez Redondo. In: Doxa, Cuadernos de Filosofía Del Derecho. Madrid, Prisma, vol. 5 p. 21-45, 1989.

_____**A pretensão da hermenêutica à universalidade**. Lisboa : Edições 70, 1980, 120p.

HELD, David. **Ciudadanía y Autonomía**. In: MAZZUCA, Sebastián (director). La Política – Revista de Estudios Sobre El Estado y La Sociedad, Barcelona, Paidós, – N. 3, p. 45-65, 1997.

HELLER, Agnes y FERENC, Fehér. **A Condição Política Pós-Moderna**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998. 239p.

HONNETH, Axel. Luta por reconhecimento. **A gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003. 296p.

KANT, Emanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Abril Cultural, 1984. 119p.

KYMLICKA, Will y NORMAN, Wayne. **“El Retorno Del Ciudadano. Una Revisión de La Producción Reciente en teoría de La Ciudadanía”**. En: MAZZUCA, Sebastián (director). La Política – Revista de Estudios Sobre El Estado Y La Sociedad – nº 3 –Barcelona: Paidós, 1997, p. 05-40.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**. Bauru : EDUSC, 2001, 472p.

OLIVEIRA, Francisco de. **Crítica á Razão Dualista, 1972 e O Ornitorrinco**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003. 150p.

OVEJERO LUCAS, Félix. **Tres ciudadanos y el bienestar**. In: MAZZUCA, Sebastián (director). *La Política – Revista de Estudios Sobre El Estado Y La Sociedad* – n. 3. Barcelona: Paidós, 1997, p. 98-130.

PIERUCCI, Antonio Flavio. **Ciladas da Diferença**. São Paulo: Editora 34, 2000. 222p.

PINTO, Celi Regina Jardim (org.). *Cadernos de Ciência Política*, Porto Alegre: EDUFRGS, n. 10, 1998, 110p.

RAWLS, John. **O Direito dos Povos**. Traducción Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 259p.

_____. **Liberalismo Político**. 2ª ed., São Paulo: Ática, 2000. 430p.

_____. **Uma Teoria de Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 1997 – 1ª publicação em 1971. 708p.

REIS, Fábio Wanderley. **Identidade, Política e a teoria da Escolha Racional**. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, nº 6, vol. 3, p. 26-39, fev. 1998.

ROUANET, Luiz Paulo. **Diversidade Cultural e Universalidade de Valores**. Disponível em: <http://www.jusnavegandi.com.br>, acessado em julho de 2005.

RUS RUFINO, Salvador (coord). **Lecturas sobre el pensamiento jurídico y político de la Europa de las nacionalidades**. León: Universidad de León, 1999, 298p.

SADER, Emir. **Que Brasil é esse? Dilemas nacionais do séc. XXI**. São Paulo: Atual, 1999. 89p.

SCHERER-WARREN, Ilse. **Cidadania sem Fronteiras – ações coletivas na era da globalização**. São Paulo: Hucitec, 1999. 95p.

SEMPRINI, Andréa. **Multiculturalismo**.

SINGER, Paul. **Globalização positiva e globalização negativa: a diferença é o Estado**. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, N. 48, p. 67-84, 1997.

SORIANO DÍAZ, Ramón Luis. **Los derechos de las minorías**. Colección Universitaria, Textos Jurídicos. Sevilla: Editorial MAD, 1999, 258p.

SOUZA, Jessé. **A gramática social da desigualdade brasileira**. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, Vol. 19, N. 54, p. 79-96, fev/2004.

_____ **(Não) Reconhecimento e subcidadania, ou o que é “ser gente”?** Lua Nova, n. 59, p. 51-73, 2003.

SOUZA, Jessé (org.). **Democracia hoje. Novos desafios para a teoria democrática contemporânea.** Brasília: EdUNB, 2001. 479p.

_____ **Democracia racial e multiculturalismo: ambivalente singularidade cultural brasileira.** Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro, n. 38, p. 135-155, dez. 2000.

_____ **Multiculturalismo e racismo: uma comparação Brasil/EUA.** Brasília: Paralelo 15, 1997, 398p.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do Trabalho Científico.** São Paulo: Cortez, 2002. 336p.

TAYLOR, Charles. **Argumentos Filosóficos.** São Paulo : Loyola, 2000, 304p.

_____ **Multiculturalismo: Examinando a política de reconhecimento.** Lisboa: Instituto Piaget, 1994b ou 1998. 193p.

_____ **As fontes do self: a construção da identidade moderna.** São Paulo: Loyola, 1997. 670p.

_____ **Fuentes del yo – La construcción de la identidad moderna.** Barcelona: Paidós, 1994a. 609p.

_____ **La Ética de la Autenticidad.** Barcelona: ICE/Paidós, 1994. 146p.

THIEBAUT, Carlos. **Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja.** Barcelona: Paidós, 1998, 510p.

WALZER, Michael. **Da Tolerância.** São Paulo: Martins Fontes, 1999. 153p.

_____ **Pluralismo, Justicia e Igualdad..** México: Fondo de Cultura Económica, 1997. 404p.

_____ **As Esferas da Justiça. Uma defesa do pluralismo e da igualdade.** São Paulo: Martins Fontes, 2003. 476p.

_____ **Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y de la igualdad.** México: Fondo de Cultura Económica, 1993. 333p.

WOLIN, Sheldon S. **Democracia, diferencia y re-conocimiento.** En: La Política – Revista de Estudios Sobre El Estado Y La Sociedad – nº 1 – Barcelona: Paidós, 1996, p.p. 151-171.

YOUNG, Iris Marion. **La justicia y la política de la diferencia.** Madrid: Universitat de Valencia/Instituto de la Mujer, 2000, 310p.

ZAPATA-BARRERO, Ricardo. **Ciudadanía, democracia y pluralismo cultural: hacia un nuevo contrato social.** Libros de La Revista Anthropos. Barcelona: Anthropos, 2001, 152p.