

AUTENTICIDADE E RECONHECIMENTO: PELA FUNDAMENTAÇÃO ÉTICA DA TEORIA GERAL DOS DIREITOS DE GRUPO

AUTENTICITY AND RECOGNITION: TOWARDS AN ETHICAL GROUNDING OF THE GENERAL THEORY OF GROUP RIGHTS

Larissa Cristine Daniel Gondim¹

RESUMO

A autenticidade foi, por um longo período de tempo na História das sociedades ocidentais, considerada como sendo uma busca individual do *self*, baseada numa racionalidade desengajada, que não considerava os horizontes de sentido ou as relações com os outros significantes. Através da análise da teoria proposta por Charles Taylor, essa perspectiva mudou: a autenticidade agora é descrita como um ideal moral dialógico, fundamentada no reconhecimento. Essa visão crítica sobre o modo individual de perceber o mundo tem suas próprias consequências na área jurídica. O objetivo dessa pesquisa é propor que eles são o plano de fundo ético que justifica os chamados “Direitos de Grupo”. Nesse sentido, o individualismo, neutralismo e a distinção entre esfera pública e privada, usados como critério hermenêutico para os Direitos Individuais, são substituídos pela autenticidade, reconhecimento e solidariedade, como justificação dos Direitos de Grupo, com o propósito de criar uma esfera pública liberal mais inclusiva.

PALAVRAS-CHAVE: Autenticidade; Reconhecimento; Direitos de Grupo.

ABSTRACT

The authenticity was, for a long period in the History of western societies, considered to be an individual research of the self, based on a disengaged rationality, which did not consider the horizons of meaning or the relations with the significant others. By the analysis of the theory proposed by Charles Taylor, this perspective changed: the authenticity now is described as a dialogical and moral ideal, grounded in recognition. This critical view about the individual way of perceiving the world has its own consequences in the juridical arena. The objective of this research is to propose them as the ethical background that justifies the so called “Group Rights”. In this sense, the individualism, neutralism, and distinction between public and private sphere, used as hermeneutical criteria for the Individual Rights, are replaced by the authenticity, recognition and solidarity, as the justification of Group Rights, with the intent to create a more inclusive Liberal public sphere.

KEY WORDS: Authenticity; Recognition; Group Rights.

¹ Mestre em Filosofia política pela Universidade Federal da Paraíba. Mestre em Direitos Humanos pela Universidade Federal da Paraíba. Bacharel em Direito e em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba. Professora das Faculdades Integradas de Patos, nas disciplinas de Introdução ao Direito e Lógica e Argumentação Jurídicas.

1 INTRODUÇÃO

A filosofia social moderna, sob um ponto de vista crítico, define a vida social como uma luta constante por autoconservação. Essa tese, defendida por Axel Honneth (2009, p. 31), considera que esse modelo conceitual está fundamentado na constante e inesgotável luta entre sujeitos individuais e seus interesses. Entretanto, o que seria a autoconservação?

De fato, desde a política de Aristóteles, até o direito natural cristão da Idade Média, o homem era definido como um ser dotado de capacidade social (*zoon politikon*), cuja natureza interna só se realizaria plenamente no seio de uma comunidade ética e política. Ocorre que, na Modernidade, o esvaziamento teórico dessas perspectivas fez surgir uma nova forma de interpretação do conceito de homem: agora, ele aparece como um ser egocêntrico, voltado para satisfação dos seus interesses próprios. Foi exatamente nesse momento que a autoconservação aparece como referência última da teoria política: a partir de agora, a ação social é a luta permanente dos sujeitos pela conservação de sua identidade física².

Segundo Charles Taylor (2011, p.14), esse “retorno para si mesmo” deu origem a uma das maiores conquistas da civilização moderna, conhecida como individualismo. Entretanto, essa conquista tem um lado sombrio: a “geração do eu”, ao centrar-se em si mesma, perdeu seus horizontes de sentido, em um processo que Taylor denomina de “desencantamento do mundo”: os antigos ideais morais são desacreditados e substituídos por uma espécie de relativismo leve, em que o único bem racionalmente defensável é o próprio direito de escolha (TAYLOR, 2011, p.13). Essa perda da dimensão heroica da vida e de seus significados direciona o homem aos “prazeres pequenos e vulgares” da era democrática, como já afirmava Alexis de Tocqueville (1987), através da sobrevalorização da razão instrumental e da apatia política que, por fim, resulta na perda da própria liberdade.

O que fazer, portanto, para contornar a “cultura do narcisismo”? Certamente, eliminar o individualismo não seria uma boa solução, ou pelo menos não seria a alternativa mais sensata. O que Taylor propõe é a rearticulação teórica do que se entende por autenticidade, ou seja, o retorno ao ideal moral do individualismo. O indivíduo será autêntico todas as vezes que, para se autorrealizar, considerar não só os seus interesses próprios, mas também suas relações com outros significantes, através da ampliação de horizontes de sentido (TAYLOR, 2011, p.73). Dessa maneira, a autenticidade deixa de ser um processo

² Sobre essa virada antropológica, vide Maquiavel, em seu livro “O Príncipe”, e Hobbes, em seu livro “O Leviatã”.

monológico, para adentrar na esfera dialógica da vida: o modo como o mundo é interpretado depende das relações intersubjetivas e do acesso ao mundo dos significados.

Incluir o outro na noção de autenticidade implica em afirmar que a identidade individual é formada por relações de reconhecimento. Com base nas teorias do reconhecimento hegelianas, Honneth (2009, p. 155) propõe que o reconhecimento gira em torno de três esferas: a do amor, a do direito, e a da solidariedade. O desrespeito a cada uma dessas esferas impede que sejam desenvolvidas a autoconfiança, o autorrespeito e a autoestima, e essas violações são a origem última de todo conflito social.

Mas qual seria a relação entre autenticidade, reconhecimento e direito? Segundo Michael Walzer, desde os gregos à Rousseau, as teorias políticas presumiam uma espécie de homogeneidade cultural: havia a crença em uma única linguagem, uma única história, uma única cultura (WALZER, 2009, p.139). A preferência teórica pela unidade cultural era o que fundamentava a noção de nacionalidade. Entretanto, as experiências históricas da colonização e da imigração transformaram o cenário cultural, de forma que o que antes era um todo homogêneo (pelo menos em tese), tornou-se uma pluralidade diversificada. No seio desse multiculturalismo, surgiram demandas políticas de grupos sociais específicos, que pretendem ser incluídos na sociedade através do reconhecimento de suas identidades específicas. Em meio a essas reivindicações, surgem os Direitos de Grupo, como direitos de natureza mista e titularidade coletiva, que pretendem tutelar as necessidades jurídicas dos grupos minoritários da sociedade, atribuindo a eles um status jurídico diferenciado, com a finalidade de manter a igualdade política material.

Não é a pretensão do presente artigo elaborar uma teoria geral dos Direitos de Grupo, em detrimento da clássica teoria geral dos Direitos Individuais. Apesar de haver razoabilidade teórica para essa proposta, o objetivo dessa pesquisa é mais restrito. Na verdade, o problema que se busca responder é de ordem deontológica, ou seja, procurar uma hipótese que responda a seguinte pergunta: quais os fundamentos éticos que tornam possível a formulação de uma teoria geral dos Direitos de Grupo? O que se pretende afirmar, neste momento, é que essa resposta surge a partir do liame teórico entre a autenticidade e reconhecimento, sendo que a bilateralidade e a dialogicidade desse relacionamento estão intrinsecamente ligadas ao sentido multilateral e intersubjetivo da norma de direito de grupo, e que essa hipótese se justifica pela importância social, jurídica e política que esses direitos têm na manutenção de uma sociedade democrática inclusiva.

O objetivo dessa pesquisa, portanto, é analisar a “Ética da Autenticidade” de Charles Taylor, em paralelo com a “Luta por Reconhecimento” de Axel Honneth (incluindo outros

autores relacionados com a temática), para, ao fim, apontar de que modo é possível justificar os fundamentos éticos da norma de direito de grupo. Para a consecução desses objetivos, foi utilizado o método de abordagem dedutivo, partindo de teorias gerais da filosofia e da ética, até sua aplicação nos problemas técnico-jurídicos relativos à fundamentação dos direitos de grupo. Enquanto técnica de pesquisa, o estudo utilizou a documentação indireta, por meio de pesquisa bibliográfica e documental, onde possível, realizando-se um levantamento composto por livros e artigos especializados no assunto.

2 CHARLES TAYLOR³ E O NOVO SENTIDO DE AUTENTICIDADE.

Em seu livro “A Ética da Autenticidade”, Charles Taylor tem, como objetivo, analisar o que ele entende como os “três mal-estares da modernidade”. Conforme o autor, as pessoas em geral concordam que a modernidade é responsável pelo desenvolvimento tecnológico do mundo, todavia esse “progresso civilizacional” é acompanhado de um sentimento de perda ou declínio moral (TAYLOR, 2011, p.11). Essas sensações têm sua origem em três perdas: a perda de significado, a perda das finalidades e a perda da liberdade.

A perda do significado decorre de um processo denominado por Taylor de “desencantamento do mundo”, este que, por sua vez, pode ser entendido como a desarticulação dos horizontes de significado. A liberdade moderna não abre espaço para a vinculação a ordens morais transcendentais (dimensão heroica da vida). Na verdade, essa mesma liberdade surgiu da ruptura desses paradigmas: o homem, agora, é um ser livre para decidir conscientemente sobre suas concepções de vida boa, sem que para isso tenha que se vincular a uma ordenação moral e hierárquica específica, que indique qual o seu lugar no mundo. Em meio a essa liberdade, o individualismo surge como um voltar-se para si mesmo e para seus próprios interesses, em um ciclo de autoabsorção que, para o Taylor, é lamentável, pois, ao nivelar o indivíduo a si mesmo, restringe os significados da vida e torna o homem menos preocupado com o outro e com a sociedade (TAYLOR, 2011, p.14).

A segunda perda, qual seja, a perda das finalidades está relacionada com a primazia da razão instrumental. Entende-se por razão instrumental o tipo de racionalidade que estabelece meios para se chegar a um fim, sendo que esses meios estão fundamentados em metas de eficiência, de maximização da produção e do custo-benefício. De fato, não é

³ Charles Taylor é um filósofo canadense, professor de filosofia e ciência política na Universidade McGill, em Montreal, conhecido pela sua filosofia política de índole comunitarista. É autor das obras “As fontes do *self*”, “Argumentos Filosóficos”, “Hegel”, etc.

possível negar que a razão instrumental foi relevante para o desenvolvimento tecnológico moderno: o problema surge quando ela é utilizada como critério para a determinação dos fins morais da humanidade, como a felicidade e o bem-estar dos indivíduos. Segundo o Taylor, “a primazia da razão instrumental é evidente no prestígio e na aura que envolve a tecnologia e nos faz acreditar que deveríamos buscar soluções tecnológicas mesmo quando se faz necessário algo muito diferente” (TAYLOR, 2011, p.15). Cada dia mais a felicidade dos indivíduos é determinada pelo consumo de bens substituíveis, e as relações com os outros significantes são sacrificadas em detrimento do trabalho e da acumulação de renda.

A preocupação de Taylor, no entanto, é que essas mudanças não ocorrem apenas da esfera privada, mas elas também são institucionalizadas. E quando entram na esfera política o individualismo e a primazia da razão instrumental restringem a liberdade política, o que origina a terceira perda supramencionada, qual seja, a perda da liberdade. Isso acontece porque as estruturas sociais restringem os campos em que uma escolha moral séria pode ser efetuada, de modo que o desejo de participação política é abandonado em troca da vontade de desfrutar dos prazeres materiais da vida privada, gerando um estado de apatia política generalizada. Aproveitando-se dessa situação, surge o Estado paternalista, em que o poder tutelar desvaloriza a participação política, e o “cidadão individual é abandonado sozinho perante um Estado burocrático vasto e se sente, corretamente, impotente” (TAYLOR, 2011, p.19).

Em face desses três problemas, é justamente perante os perigos do individualismo e da perda dos significados que o ideal de autenticidade vai-se insurgir. Segundo Taylor, um dos grandes responsáveis pelo individualismo narcisista é o relativismo. Para o autor, o relativismo decorre do próprio liberalismo, e pode ser formulado da seguinte forma “todo mundo tem o direito de desenvolver a própria maneira de viver, fundamentada no próprio sentido do que é realmente importante ou de valor” (TAYLOR, 2011, p.23). Trata-se, portanto, do individualismo da autorrealização, que sobrevaloriza o *self* em detrimento das demais questões que estejam fora dele (como as religiosas, políticas ou históricas). Para o Taylor, esse individualismo não só é um “engano profundo” (TAYLOR, 2011, p.24) como também é contraditório: ao mesmo tempo em que ele nega ideais morais se transforma, por si mesmo, em um ideal moral. Segundo o autor, o individualismo da autorrealização

parece não reconhecer que há um ideal moral poderoso em trabalho aqui, não importa quão degradada e travestida possa ser sua expressão. O ideal moral por trás da autorrealização é o de ser fiel a si mesmo, em um entendimento especificamente moderno do termo (TAYLOR, 2011, p.25).

Percebe-se, portanto, que o próprio relativismo é alimentado por um ideal moral. Entretanto esse ideal moral se configura em um tipo de egoísmo intrinsecamente relacionado com o liberalismo da neutralidade, este que, por sua vez, defende que a escolha sobre as concepções de bem pertencem aos indivíduos da esfera privada, restando ao Estado a necessidade de ser neutro e imparcial quanto ao que entende por vida boa. Quando as escolhas morais passam exclusivamente para o privado, surge o subjetivismo moral, segundo o qual a razão não é capaz de julgar questões morais: as pessoas as adotam porque se sentem particularmente atraídas por elas.

O resultado de tudo isso é a desarticulação dos ideais morais, e junto com eles do próprio ideal de autenticidade. Para o Taylor (2011, p.31), entretanto, esse não é o único caminho a seguir, pois o individualismo tem sido usado em dois sentidos: o primeiro como fenômeno amoral, identificado com a perspectiva egoísta e relativista acima apontada; o outro como um ideal moral, que é a perspectiva que se pretende defender ⁴.

A autenticidade, portanto, deve ser estabelecida como o ideal moral da sociedade liberal democrática. Mas, para defender essa tese, é preciso confirmar outras três assertivas: (1) que a autenticidade é um ideal válido; (2) que é possível discutir racionalmente sobre a pertinência de ideais morais; (3) que esses argumentos podem contribuir para a compreensão da identidade da sociedade ocidental (TAYLOR, 2011, p.33).

Como poderia a autenticidade pode ser um ideal válido? Para Taylor, a autenticidade nasceu no final do século XVIII a partir do momento teórico em que se considerou que o ser humano é dotado de um senso moral intuitivo, que determina internamente o que é certo ou errado. Isso significa que as fontes externas da moralidade (Deus ou a Ideia do Bem, por exemplo) cedem seu lugar para fontes internas: é preciso pensar no humano como um ser dotado de interioridade.

É justamente esse aspecto interno que possibilita a formulação da liberdade autodeterminante, isto é, a liberdade segundo a qual “sou livre quando decido por mim mesmo o que me diz respeito, em vez de ser moldado por influências externas” (TAYLOR, 2011, p.37) ⁵. Nesse sentido, o ideal de autenticidade está relacionado com o princípio da

⁴ Com isso Taylor pretender romper o relativismo em prol do próprio relativismo. Se o relativismo é a crença na inexistência de um ideal moral, ele por si só se transforma em um ideal moral, devendo ser, portanto, repellido em favor de si mesmo (TAYLOR, 2011, p.31)

⁵ Taylor diferencia a liberdade autodeterminante da liberdade negativa, pois esta implica na consideração de que posso fazer tudo sem que outras pessoas interfiram. Na liberdade negativa existe possibilidade de influência da direta da sociedade, enquanto na liberdade autodeterminante essa conformação é improvável (TAYLOR, 2011, P.37).

originalidade: o homem é fiel a si mesmo quando é segundo o que é original nele e, ao articular essa originalidade, ele se define.

Obviamente esse sentido moral do ideal de autenticidade pode ser utilizado para justificar tanto as formas corretas como as formas desviantes de individualismo. Entretanto, o que dá maior plausibilidade a teoria tayloriana não é a indicação do sentido moral e interno do individualismo, mas sim o modo preciso pelo qual o indivíduo, isto é, sua identidade é formulada ⁶.

Primeiramente, para o Taylor, a identidade tem caráter fundamentalmente dialógico (e não monológico, como para o individualismo da racionalidade desengajada). Isso acontece porque a identidade se define pela aquisição de linguagens, esta que, por sua vez só pode ser construída pela relação com os outros significantes. Por esse motivo, a linguagem que se usa para acessar a originalidade, ou seja, para se definir, é uma linguagem que não foi adquirida solipsisticamente, mas sim pela relação de troca com as outras pessoas que atribuem sentido à vida. Segundo Taylor,

Espera-se que nós desenvolvamos nossas próprias opiniões, perspectivas, posições em relações às coisas, até um grau considerável através da reflexão solitária. No entanto, não é assim que as coisas funcionam com as questões importantes, tal como a definição de nossa identidade. Nós a definimos sempre em diálogo, por vezes em conflito, com as identidades que nossos outros significativos querem reconhecer em nós (TAYLOR, 2011, p.43).

É o caráter dialógico da identidade humana, portanto, que afasta a validade de qualquer pretensão de autenticidade que não considere as relações intersubjetivas, nem admita que existem exigências morais que vão além dos meros desejos humanos, ou dos caprichos da opinião subjetiva. Isso acontece porque se definir, em um sentido original, é atribuir a si mesmo significado, e esse significado só é determinado em face das diferenças em relação aos demais significados existentes.

Para o Taylor (2011, p.46), isso implica que esses significados só existem em circunstâncias de inteligibilidade, ou seja, quando comparados em face de horizontes de sentido previamente dados. Mas um subjetivista moral poderia afirmar que o que dá significado a nós mesmos é a liberdade de escolha, só que a autoescolha não pode ser, sozinha, um ideal, já que a opção sempre se dá sobre possibilidades específicas que giram em torno de problemas que foram anteriormente definidos como significativos. Desse modo, “bloquear as demandas emanadas além do *self* é precisamente suprimir a condição de

⁶ Surge a partir desse ponto a influência comunitarista na doutrina tayloriana.

significado e, portanto, incorrer na banalização. (...) Posto de outro modo, posso definir minha identidade apenas em contraste com o conhecimento das coisas que importam” (TAYLOR, 2011, p.49).

Através desse argumento, portanto, Taylor afasta o sentido de autenticidade tão caro para o liberalismo moderno: o da autenticidade como autorrealização puramente pessoal e desenraizada dos horizontes de sentido. Agora, a autenticidade não é mais inimiga nem é subalterna das condicionalidades que estão além do *self*. Na verdade, a autenticidade supõe tais demandas, como requisito de sua própria existência.

O caráter dialógico (parcialmente externo, parcialmente interno) da identidade aproxima a autenticidade do reconhecimento. Isso acontece porque, se o indivíduo se define pela sua relação com os outros significantes, essa relação certamente seria de reconhecimento recíproco. As ligações teóricas entre autenticidade e reconhecimento, entretanto, serão analisadas no próximo tópico.

3 AUTENTICIDADE E RECONHECIMENTO⁷

A preocupação com o reconhecimento, de fato, é um problema moderno, que surgiu por razões específicas. Uma delas foi o colapso das hierarquias sociais. De fato, na sociedade hierárquica, o critério essencial que determinava a distinção de um indivíduo era a honra, esta que, por sua vez, estava ligada a noções de desigualdade e preferência. Ora, os títulos eram prêmios públicos, destinados a apenas pouquíssimas pessoas. Era de sua natureza que nem todo mundo os possuíssem.

Nas sociedades tradicionais, o que se chama, agora, de identidade era amplamente fixado pela posição social, isto é, o que explicava o reconhecimento das pessoas era o lugar que elas ocupavam na sociedade. Em seu livro “Esferas da justiça”, Michael Walzer afirma que “os títulos são reconhecimentos instantâneos. Quando há um título para cada um, todos são reconhecidos, não há ninguém invisível” (WALZER, 2003, p.342). Por esse motivo, nessa época, questões sobre o reconhecimento nem chegavam a ser levantadas, não porque o reconhecimento não existisse, mas porque ele não chegava a ser suficientemente problematizado (TAYLOR, 2011, p.56).

⁷ O sentido de reconhecimento, conforme aqui disposto foi definido na dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Jurídicas, da Universidade Federal da Paraíba, intitulada “Multiculturalismo e Direitos Humanos: a política da tolerância em face dos direitos de grupos culturais”, em que se defende um sentido político de tolerância como reconhecimento.

Ocorre que, na modernidade, os títulos e a noção de honra são substituídos pela noção de dignidade da pessoa humana. Sendo um aspecto essencial para a política democrática, a dignidade era vista como uma característica universal e igualitária que, supostamente, pertenceria a todos os cidadãos e por eles seria compartilhada de forma equânime.

Todavia o apelo à dignidade universalizada não foi suficiente para regular igualmente as formas de distribuição de reconhecimento. Segundo Michael Walzer, na época das sociedades hierárquicas, é fato que existiam classes de alto e baixo escalão. Entretanto, aqueles que se encontravam na base da pirâmide, por mais que vivessem em uma situação deplorável, possuíam o seu lugar delimitado na ordem social, tinham uma identidade e uma função definida. Na sociedade de cidadãos, contudo, a igualdade dos títulos lança as virtudes sociais à ampla concorrência e, assim, essas qualidades, servindo a finalidades diversas e contingentes, passam a ser distribuídas desigualmente, de forma que algumas pessoas, por não serem reconhecidas, vivem à margem do sistema. Segundo Walzer,

Tocqueville achava impossível a ausência de reconhecimento no Antigo Regime – e também desnecessária: humilhava-se a pessoa mostrando (que se sabia) qual era o lugar dela. No novo regime, ninguém tem lugar fixo; humilha-se a pessoa negando-lhe a sua presença, negando que tenha lugar. Recusa-se o reconhecimento da personalidade, ou de sua existência moral e política. Não é difícil perceber que isso pode ser muito bem pior do que ser “colocado” no posto mais baixo possível (WALZER, 2003, p. 346).

Em face dessa desigualdade de distribuição o problema do reconhecimento se transforma em uma luta social. Essa tese é sustentada por Axel Honneth em seu livro “A luta por reconhecimento”⁸. Para o autor o reconhecimento, preenche um conjunto de expectativas morais que direcionam a autopercepção do indivíduo. Por sua vez, a ausência de reconhecimento dá origem a esferas de desrespeito, este que é a base dos conflitos sociais e interpessoais.

Baseado na doutrina hegeliana, o autor afirma que o processo de reconhecimento é uma luta composta pelo conflito e reconciliação entre sujeitos morais: eles precisam abandonar ou superar relações éticas, não para se autoconservarem, mas para darem impulso ao movimento ético, dentro de uma comunidade de vida. Entretanto, no processo do

⁸Axel Honneth é um filósofo e sociólogo alemão que atua, principalmente, na área de Filosofia Social, Política e Moral. Assistente de Habermas, sua teoria é influenciada não só por esse autor, mas também por filósofos como Hegel e pelo pragmatista George Hebert Mead. Considerado a figura mais destacada da terceira geração da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, Honneth defende que existe, na teoria crítica, um “déficit sociológico”, que surgiu a partir do momento em que as atividades do cotidiano nas relações sociais foram desconsideradas pelo paradigma teórico explicativo da interação social

reconhecimento estão inclusas diversas formas de luta, que são identificadas, por Hegel, e também por Honneth, como os três níveis de reconhecimento⁹.

O primeiro nível de reconhecimento é o das relações de dependência afetiva, baseada em carências concretas. Essas relações dizem respeito à eticidade natural, e se caracterizam como o primeiro afastamento dos sujeitos e suas determinações naturais. As relações emotivas são uma relação primária, já que elas são a primeira relação social a que os seres humanos se submetem, seja na família, nas amizades ou nos envolvimento amorosos. É no âmbito do amor que os sujeitos se confirmam concretamente em suas carências afetivas, satisfazendo-se reciprocamente através do encorajamento. A relação de reconhecimento amorosa também está ligada à existência corporal dos outros, ou seja, na dicotomia entre simbiose e autoafirmação, já que as relações afetivas são consideradas, pela psicologia, uma fase no processo de amadurecimento do ser humano, desde a primeira infância. Segundo Honneth,

todas as relações amorosas são impelidas pela reminiscência inconsciente da vivência e fusão originária que marcou a mãe e o filho nos primeiros meses de vida; o estado interno do ser-um simbiótico forma o esquema da experiência de estar completamente satisfeito, de uma maneira tão incisiva que mantém aceso, às costas dos sujeitos durante toda sua vida, o desejo de estar fundido com uma outra pessoa (HONNETH, 2009, p.174).

O reconhecimento amoroso, portanto, representa o processo de quebra da relação simbiótica, ou seja, o sujeito adquire independência pela individuação. Essa independência, entretanto, não rompe os laços de carinho, que continuam a existir, de modo que o reconhecimento amoroso é representado por um duplo processo: primeiro o de liberação, e depois o de ligação emotiva. Por esse motivo, essa esfera de reconhecimento é tão fundamental, pois ela constitui o pressuposto psíquico que permite o desenvolvimento de todas as outras formas de reconhecimento e autorrespeito.

O segundo nível de reconhecimento, ainda no âmbito da eticidade natural, é o das relações jurídicas. Nesse segundo nível, “as relações práticas que os sujeitos já mantinham

⁹Honneth afirma que, posteriormente Hegel mudará sua perspectiva teórica, influenciado pela filosofia da consciência. O reconhecimento passará a ser o processo cognitivo através do qual uma mente idealmente construída se reconhece a si mesma em outra consciência. A luta por reconhecimento transforma-se, portanto, na luta pela experiência do reconhecimento, em que sujeitos contrapõem suas pretensões subjetivas e, assim, apreendem o outro ao mesmo tempo em que se reconhecem a si mesmos como totalidade. Quando os sujeitos se reconhecem mutuamente, eles acabam tomando consciência de todos os outros e, por esse motivo, tomam também consciência da totalidade e do universal. O reconhecimento, portanto, passa a ser “um *medium* da universalização social, ele constitui o espírito do povo” (HONNETH, 2009, p.64), que apresenta, aos sujeitos, pretensões recíprocas. Percebe-se, portanto, uma mudança de paradigma: antes a luta por reconhecimento tinha por objeto as relações humanas interativas; agora, a luta por reconhecimento é um instrumento de automediação da consciência individual para a universalização social.

com o mundo na primeira etapa são arrancadas de suas condições de validade meramente particulares e transformadas em pretensões de direito universal” (HONNETH, 2009, p.50). Os sujeitos, portanto, ao invés de se reconhecerem como membros de uma família ou amantes, percebem-se como portadores de pretensões jurídicas legítimas, ou seja, proprietários de direitos. Esse tipo de reconhecimento é o que origina a pessoa autônoma, no âmbito de uma sociedade civil.

Segundo Honneth, para que haja uma relação jurídica, é necessário que os sujeitos se compreendam como portadores de direitos e obrigações recíprocas. Isso ocorre porque, a obediência às normas jurídicas depende de uma espécie de assentimento recíproco, em que os sujeitos se reconhecem como cidadãos livres e iguais. Para o autor, “obedecendo à mesma lei, os sujeitos de direito se reconhecem reciprocamente como pessoas capazes de decidir, com autonomia individual sobre normas morais” (HONNETH, 2009, p.182). Por esse motivo, a esfera jurídica tem o objetivo de reconhecer os indivíduos a partir de seus direitos universais como seres humanos.

Por fim, o terceiro nível de reconhecimento é o das relações de honra, ou estima social¹⁰. A luta por honra é aquela que tem como objetivo uma relação afirmativa consigo próprio, em relação aos outros sujeitos. Isso acontece porque essa relação afirmativa só se efetiva quando o outro confirma as expectativas, particularidades e peculiaridades do sujeito. Nesse sentido,

o indivíduo só está em condições de identificar-se integralmente consigo mesmo na medida em que ele encontra, para suas peculiaridades e qualidades aprovação e apoio também de seus parceiros de interação: o termo honra, caracteriza, portanto, uma relação afirmativa consigo próprio, estruturalmente ligada ao pressuposto do reconhecimento intersubjetivo da particularidade sempre individual (HONNETH, 2009, p. 56).

Essa esfera de reconhecimento só é possível quando existe um conjunto de valores compartilhados intersubjetivamente entre os membros da sociedade. A estima social, portanto, aplica-se ao conjunto de características que diferenciam os seres humanos no meio social, ao mesmo tempo em que estabelece as relações intersubjetivas entre as comunidades de valores existentes em uma sociedade. Segundo Honneth,

se a estima social é determinada por concepções de objetivos éticos que predominam em uma sociedade, as formas que ela pode assumir são uma grandeza não menos variável historicamente do que as do reconhecimento jurídico. Quanto mais as

¹⁰ Nesse terceiro nível, para a doutrina hegeliana, a eticidade deixa de ser a natural e passa a ser a eticidade absoluta do Estado.

concepções e os objetivos éticos se abrem a diversos valores e quanto mais a ordenação hierárquica cede a uma concorrência horizontal, tanto mais a estima social assumirá um traço individualizante e criará relações simétricas (HONNETH, 2009, p.200).

Desse modo, pode-se afirmar que, no tocante ao primeiro nível, o indivíduo é reconhecido como um ser carente. No segundo nível, o indivíduo é reconhecido como pessoa de direito abstrata. Por fim, no terceiro nível, o indivíduo é reconhecido como o universal concreto, ou seja, como sujeito socializado na sua unicidade.

Definidos os sentidos de reconhecimento, passa-se agora a analisar de que modo ele se relaciona com o conceito de autenticidade. Conforme já foi dito anteriormente, existe na autenticidade um caráter dialógico: a compreensão original de si mesmo depende de uma relação linguística dotada de sentido com outros significantes. No nível pessoal, portanto, o reconhecimento de primeiro tipo é essencial para o surgimento da identidade autodescoberta e autoconfirmada. Segundo Taylor, “relacionamentos amorosos não são importantes apenas em razão da ênfase geral na cultura moderna sobre as satisfações da vida ordinária. Eles também são cruciais porque são prova da identidade gerada interiormente” (TAYLOR, 2011, p.57).

No plano social, entretanto, é o reconhecimento de segundo e terceiro tipo que são essenciais para a vida democrática. Isso acontece porque a projeção de uma imagem degradante de outrem distorce seus horizontes de sentido e, quando internalizadas, geram formas de opressão¹¹. Segundo Taylor,

a tese é a de que nossa identidade é parcialmente moldada pelo reconhecimento ou sua ausência, geralmente pelo *desreconhecimento* do outro, e assim a pessoa ou o grupo de pessoas podem sofrer danos reais, distorções reais, se as pessoas ou sociedade ao redor deles espelha neles uma imagem limitada, humilhante e desprezível deles mesmos (TAYLOR; 1994; p.25. Tradução nossa)¹².

¹¹ Segundo Honneth, a ausência do reconhecimento dá origem a experiências de desrespeito. Quando essa experiência se efetiva, surge a resistência social, isto é, o conflito moral e social que origina a luta por reconhecimento. Cada esfera de reconhecimento possui um nível de desrespeito correspondente. No tocante a primeira esfera, o desrespeito está ligado aos maus tratos e violação que influem na integridade física do indivíduo, e impedem a formação da autoconfiança individual. No tocante à segunda esfera, o desrespeito ocorre quando um sujeito é excluído da posse de determinados direitos, de modo que lhe é negado, também, a imputabilidade moral, e a capacidade de atuar como um membro ativo da sociedade política, impedindo a formação do autorrespeito. No tocante à terceira esfera, o desrespeito ocorre quando existe uma valorização negativa de alguns grupos, de modo que o os seus membros são identificado como pessoas que possuem uma forma de vida degradante ou ofensiva, impedindo a formação da autoestima (HONNETH, 2009, p.218).

¹² No original: “The thesis is that our identity is partly shaped by recognition or its absence, often by the *misrecognition* of others, and do a person or a group of people can suffer real damage, real distortion, if the people or society around them mirror back to them a confining or demeaning or contemptible picture of themselves”.

Nesse sentido, a compreensão do reconhecimento, sob o ponto de vista da cultura da autenticidade no nível social, deve ser fundamentada em um princípio de equidade, em que todos têm o direito de ter a mesma chance de desenvolver a própria identidade. Essa igualdade de oportunidades (em um sentido material) só pode ser efetivada através da adesão de um princípio geral do reconhecimento da diferença, em quaisquer que sejam seus modos (gênero, racial, cultural, sexual, etc.) (TAYLOR, 2011, p.58).

Entretanto, prezar por um princípio da diferença implica em aceitar algumas diretrizes da justiça procedimental (igualdade em sentido formal)? Provavelmente sim, mas não se resume a isso. Segundo Taylor (2011, p.59), essa espécie de justiça é muito simplória. O que está envolvido é o reconhecimento do valor das diferenças e, para fazer isso, não se deve focar nas diferenças em si, porque elas são especificidades valiosas sobre o ponto de vista do indivíduo: em um plano social, o que se deve realmente observar é o valor igual que têm os variados modos de ser autêntico. O que importa, portanto, não é a diferença em si, isolada, mas sim o valor que essas diferenças, em conjunto, têm, como modos de vida que surgem de um horizonte de significados compartilhados.

Em face do exposto, poderia parecer, pelo menos em um primeiro momento, que a relação entre reconhecimento e autenticidade é bastante evidente. Para ser autêntico, é preciso reconhecer e ser reconhecido. Todavia, nesse primeiro ponto de vista não transparece a tensão latente que existe entre esses dois conceitos. Isso acontece porque a originalidade é intrínseca à noção de autenticidade, e ser original implica, em muitas vezes romper com regras externamente impostas¹³. “A autenticidade envolve originalidade, demanda uma revolta contra a convenção” (TAYLOR, 2011, p.72), isto é, muitas vezes, para sermos autênticos, é necessário rebelar-se contra os horizontes morais preestabelecidos. Mas não são justamente esses horizontes que tornam possível a atribuição de significado?

Segundo Taylor, essa problemática demonstra que, no conceito de autenticidade existe uma tensão latente e insuperável entre o que a autenticidade envolve e o que ela requer. De fato, a autenticidade implica (1) na criação, construção e descoberta (2) original do ser humano, frequentemente (3) em conflito com as regras da sociedade. Mas, por outro lado, ela demanda (1) a abertura dos horizontes de sentido (2) pela autodefinição dialógica. (TAYLOR,

¹³ Taylor afirma que esse sentido de originalidade decorre da estética, no movimento de autodescoberta e criação da arte, quando a produção artística deixa de ser a merda representação condicionada da realidade e passa a dar ênfase ao aspecto criativo da imaginação de um mundo original, ou seja, autêntico (TAYLOR, 2011, p.69)

2011, p.73)¹⁴. Não existe solução evidente para a tensão constitutiva da autenticidade, porque ela é estrutural. O máximo que se pode fazer é tentar equilibrar esses dois aspectos, no que Taylor denomina de “luta constante”. Essa batalha, entretanto, tem um sentido positivo, pois

como todas as formas de individualismo e liberdade, a autenticidade inaugura uma era de responsabilização, se podemos usar esse termo. Pelo próprio fato de essa cultura se desenvolver, as pessoas se tornam mais autorresponsáveis. Está na natureza desse tipo de aumento de liberdade que as pessoas podem afundar ainda mais, assim como se elevar cada vez mais. Nunca nada garantirá um movimento sistemático e irreversível até as alturas (TAYLOR, 2011, p.82).

Essa luta pela autenticidade é justamente o que vai determinar a natureza de uma sociedade livre e, mesmo que seja teórica e praticamente complexa, por outro lado é indispensável para a sustentação de formas de vida mais responsáveis e de um mundo social mais diverso.

4 AUTENTICIDADE, RECONHECIMENTO E A FUNDAMENTAÇÃO ÉTICA DOS DIREITOS DE GRUPO

Como podem as teorias éticas da autenticidade e do reconhecimento desembocar em problemáticas jurídicas? Para compreensão desse tema é preciso entender a origem ética e teórica dos direitos individuais até chegar à formulação dos direitos de grupo¹⁵.

De fato, os direitos individuais são fruto de uma doutrina política específica, qual seja, a do liberalismo. Considera-se que uma doutrina será liberal quando seus pressupostos contiverem traços de individualismo, neutralismo, ou até defenderem a separação entre a esfera pública e privada.

Para o liberalismo, o indivíduo é o sujeito político por excelência. Ele é a pessoa humana soberana, dotada de faculdades morais e capacidade de escolha racional, constituindo-se como a célula fundamental da sociedade civil. Nesse sentido, para o liberalismo, o indivíduo é anterior à própria comunidade, ou seja, primeiro existem os indivíduos que, dependendo das circunstâncias, estabelecem relações de cooperação com outros indivíduos, dando origem, ao fim, à sociedade civil e ao próprio Estado (SANDEL, 2005, p.84).

¹⁴ Percebe-se, portanto, que o que a autenticidade envolve é influenciada claramente pela doutrina liberal da subjetividade, enquanto o que a autenticidade requer é direcionado pelas teorias comunitaristas de formação da identidade no seio da sociedade.

¹⁵ Essa relação histórico política entre direitos individuais e direitos de grupo foi analisada na dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Jurídicas, anteriormente já mencionada.

Esse sentido de individualismo é bastante relevante para as teorias contratualistas¹⁶. De fato, o contrato social é a ficção de um pacto entre indivíduos. Esse pacto é o que dá origem, por um lado, ao Estado, e por outro lado, à sociedade civil. Entretanto, essa individualidade liberal muitas vezes apresenta uma característica específica: o esvaziamento do sujeito e suas posses. Segundo Michael Sandel, o liberalismo

exige um sujeito antecipadamente dotado de individualidade, cujo eu tenha sido delimitado antes da experiência. Para construir um eu deontológico, tenho que ser um sujeito cuja identidade é fornecida independentemente das coisas que possuo, isto é, independentemente dos meus interesses, dos meus objetivos e das relações que estabeleço com os outros (SANDEL, 2005, p.86).

Defender o distanciamento entre o “eu” e o “meu”, ou seja, entre o sujeito e suas posses é algo problemático, por dois motivos. Primeiramente porque essa perspectiva ignora as formas de autocompreensão intersubjetivas, segundo as quais uma concepção do “eu” não se limita a um único ser humano individual, mas sim ao relacionamento plural construído entre o “eu” e o “outro”¹⁷. Secundariamente, essa separação ocasiona um esvaziamento moral do indivíduo, isto é, deixa-o desprovido daqueles valores e fins constitutivos da sua identidade.

Mas o liberal poderia responder a essa crítica afirmando que, sob a sua perspectiva, existem dois tipos de identidade: o moral e o legal (RAWLS, 2003). Entende-se por identidade moral aquela relacionada com os objetivos pessoais mais profundos dos cidadãos: ela diz respeito às suas convicções religiosas, filosóficas e morais, e podem variar indefinidamente. Por outro lado, a identidade legal aquela identidade pública que o ser humano possui como pessoa livre e igual, dotada de uma espécie de racionalidade que a torna capaz de rever suas concepções de bem por motivos razoáveis (RAWLS, 2003, p.30).

A identidade legal é invariável, pois pertence ao ser humano independentemente das mudanças que podem ocorrer em suas concepções do bem¹⁸. Nesse sentido, por mais que a identidade moral varie, a identidade legal permanece a mesma, já que “essa conversão não implica nenhuma alteração de nossa identidade pública ou legal” (RAWLS, 2003, p.32). Isso significa que a identidade legal não só é imutável, mas também é totalmente independente da identidade moral.

¹⁶ Consideram-se contratualistas, para os fins dessa pesquisa, autores liberais como Hobbes, Locke, Rousseau e, mais contemporaneamente, John Rawls.

¹⁷ A formação intersubjetiva da identidade é uma das principais críticas comunitaristas feitas à teoria de justiça rawlseliana.

¹⁸ Por esse motivo essa é a identidade que pertence às partes sob o véu da ignorância, na posição original.

Ocorre que essa relação de independência entre as identidades legais e morais do indivíduo não é algo que pode ser sustentado de forma absoluta. De fato, existem casos em que a mudança na identidade moral de um indivíduo o subordina a um status social menos favorecido, comprovando, portanto, que existe uma relação tão essencial entre os dois tipos de identidade que uma não pode ser concebida sem a outra. E o pior é que muitas vezes o conjunto dessas características pessoais não são frutos de escolha racional elas decorrem ou de características naturais, como o sexo e raça, ou de qualidades pejorativas atribuídas a certos grupos culturais ¹⁹.

Ademais, a inseparabilidade entre a identidade moral e legal se torna ainda mais evidente quando se percebe que a aquela também é definida pelo exercício de papéis sociais. Conforme já foi dito anteriormente, nas sociedades tradicionais, o reconhecimento como pessoa de direito estava condicionada a certo status social que o indivíduo possuía, ou seja, o reconhecimento no âmbito jurídico se confundia com o reconhecimento da estima social. Com a passagem para a modernidade, os direitos individuais se desligariam dos papéis sociais a que eles se relacionavam, de modo que o reconhecimento como pessoa de direito pertenceria a todos os sujeitos na mesma medida. Acontece que o surgimento da igualdade democrática não foi suficiente para determinar processos equitativos de distribuição do reconhecimento, de modo que a função política de algumas pessoas fica diminuída pelo simples fato delas ostentarem uma identidade não reconhecida na sociedade em que vivem.

A ausência de reconhecimento, conforme já foi explanado, gera a experiência do desrespeito, que é origem de toda luta social²⁰. Essa luta social se traduz na demanda por direitos de grupo, ou seja, por direitos específicos ou permissões positivas e negativas de natureza mista e titularidade coletiva que se apliquem especialmente aos grupos identitários menos favorecidos, de forma a remediar o status social desfavorecido que eles exercitam dentro da esfera pública, para que, assim, possam participar da vida política de forma plena.

Os direitos de grupo são normas que consideram o aspecto material da identidade de seus destinatários. Formulá-los sob uma perspectiva política do liberalismo clássico é deveras problemático, já que o liberalismo adota o neutralismo. Entende-se por neutralidade o princípio de que o Estado não tem legitimidade para decidir qual a concepção de bem que deve ser adotada pelos cidadãos, muito menos tem o dever de tornar o cidadão um humano

¹⁹ Por exemplo, em uma suposta sociedade homofóbica, a escolha pessoal de exercitar a sexualidade homossexual implica na perda não só do reconhecimento ético, mas também de verdadeiros direitos individuais, como o direito de casar, adotar, ou de expressar afeto publicamente.

²⁰ Essas lutas sociais podem ser consideradas como questões de tolerância, ou seja, demandas pelo reconhecimento e aceitação de identidades diversas. Essa tese foi defendida na dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Jurídicas, anteriormente mencionada.

“moralmente melhor”. Nesse sentido, o Estado não poderá favorecer nenhum valor moral específico na esfera pública, com o intuito de evitar a discriminação. De fato, em face da pluralidade inevitável de valores divergentes, optar por um deles significa, em tese, rejeitar todos os outros.

Logo, uma política liberal, para ser justa e inclusiva, tem que ser neutra em relação às diferenças, isto é, completamente independente de qualquer perspectiva moral substantiva. E o direito decorrente desse ponto de vista, portanto, é um direito que não leva em conta condições de materialidade (direitos puramente formais), e que devem ser aplicados a todos indistintamente (igualdade formal).

Na prática, entretanto, o neutralismo traz consigo uma carga valorativa maior do que a que demonstra. Isso acontece por dois motivos. Primeiramente, o neutralismo se transforma em um princípio da indiferença, em que a diversidade no espaço público deve ser considerada como inexistente, ou seja, ignorada. Nesse sentido,

com o surgimento do conceito de neutralidade, a irrelevância política das diferenças é transformada em indiferença política e cegueira perante elas. Então, enquanto as diferenças sociais, protegidas pelos direitos individuais, devem ser toleradas na esfera privada, na esfera pública elas devem simplesmente ser ignoradas. Além dessa indiferença, o princípio da neutralidade também engendrou uma conceituação do espaço público como uma área neutra, a partir da qual diferenças sociais são irrelevantes, um espaço puro de iguais, onde só o mérito pode contar como princípio diferenciador (GALEOTTI, 2005, p.26. Tradução nossa)²¹.

Como se não bastasse, o neutralismo ainda falha na consecução de seus fins, quais sejam, o de evitar a discriminação e promover a inclusão. Isso acontece porque ao invés de ser um princípio que pugna pela indiferença em relação às concepções de bem, ele, na verdade, constitui-se, por si mesmo, como um ponto de vista moral, pertencente ao liberalismo como tradição. O neutralismo, portanto, é apenas um discurso. Na prática, ele é a expressão política de uma cultura (a liberal) que, muitas vezes, é incompatível com outras. Segundo Taylor, o liberalismo “não pode e não deve reivindicar a completa neutralidade cultural. Liberalismo também é uma crença combatente” (TAYLOR, 1994, p. 62)²².

²¹ No original: “with the rise of the concept of neutrality, the political irrelevance of differences is transformed into political indifference and blindness towards them. So while social differences, well protected by individual rights, are to be tolerated in the private sphere, in the public sphere they should simply be ignored. In addition to this indifference, the principle of neutrality also engendered a conceptualization of the public sphere as a neutralized area from which social differences were irrelevant, a purified space of equals where only merit should count as differentiating principle”.

²² Na língua original: “All this to say that liberalism can’t and shouldn’t claim complete cultural neutrality. Liberalism is also a fighting creed”.

Essa tese também é defendida por autores como Alasdair MacIntyre (2008) e Paul Kahn (2008). Para esse autores, o liberalismo, ao invés de se constituir como uma racionalidade independente de uma tradição, transformou-se, na verdade, em um conjunto histórico de instituições que dão origem a justificação e interpretações de mundo específicas, ou seja, ele também é um horizonte de sentido. Segundo MacIntyre,

o liberalismo, portanto, oferece uma concepção específica de ordem justa, que intimamente integrada à concepção do raciocínio prático exigida pelas tradições públicas conduzidas nos tempos estabelecidos por uma comunidade política liberal. Os princípios que informam tal raciocínio prático e a teoria e a prática da justiça nessa comunidade não são neutros com relação a teorias rivais e conflitantes do bem humano. Onde são vigentes, elas impõem uma concepção particular de vida boa, do raciocínio prático e da justiça sobre os que voluntária ou involuntariamente aceitam os procedimentos liberais e os termos liberais de debate. O supremo bem do liberalismo é a manutenção continuada da ordem social e política liberal, nada mais, nada menos (MACINTYRE, 2008, p. 370).

No mesmo sentido, para Paul Kahn o padrão de racionalidade liberal é bastante duvidoso, porque “o liberalismo sempre parece carregar mais peso – mais significado – do que os seus defensores filosóficos podem explicar” (KAHN, 2008, p.104). Longe de ser neutro e imparcial, o liberalismo é uma doutrina normativa específica, baseada em uma epistemologia moral e em uma teoria da razão, que constroem um mundo político dividido entre o público e o privado (KAHN, 2008, p.15).

Por esses motivos, a fundamentação ética que foi dada aos direitos individuais, qual seja, a do individualismo, neutralismo e separação entre as esferas pública e privada, torna-se incapaz de também legitimar um complexo de normas jurídicas de direito de grupo. Nesse momento, é objetivo dessa pesquisa propor que, no tocante aos direitos de grupo, deve ser sugerida outra fundamentação ética, qual seja: a da autenticidade, do reconhecimento e da solidariedade²³.

Isso acontece porque, como já foi mencionado, a norma jurídica de direito de grupo é uma norma específica que leva em conta o conteúdo material da identidade dos seus destinatários. Ocorre que os destinatários dessas normas não são mais os clássicos “sujeitos de direitos”, ou seja, o indivíduo dotado de razão desengajada e autorreferencial. Na verdade, essas normas jurídicas vão ser aplicadas em favor de verdadeiros grupos identitários que possuem, na esfera política, um status social desfavorecido. Por esse motivo, o termo “sujeito de direito” deve ser substituído por algo como “intersubjetividade de direito”, pois o termo

²³ O estudo da solidariedade, por demandar outro conjunto de questões complexas, não foi abordado como objeto de estudo nesse artigo, motivo pelo qual apenas foi citado de maneira genérica.

‘intersubjetividade’, diferentemente do termo ‘subjetividade’ é o único capaz de captar a natureza dialógica da formação da identidade.

Nas normas de direito de grupo, não só os direitos são plúrimos, mas também os destinatários os são. E essa pluralidade se dá em dois níveis. O primeiro deles é o nível da quantidade, isto é, o número de pessoas a quem a norma se aplica. A norma de direito de grupo se destina não mais a uma pessoa ou a todas as pessoas individualmente, mas sim a um grupo social (o que atinge também as pessoas que os compõem, mas apenas de maneira indireta). Nesse nível, portanto, o indivíduo foi substituído pelo grupo, pela comunidade.

O segundo nível é o da qualidade, isto é, a esfera de materialidade que o direito de grupo vai tutelar. De fato ela se traduz na identidade do grupo e, conforme já foi visto, essa identidade surge da tensão equilibrada entre o eu e o outro, em processos mútuos de reconhecimento e ampliação das relações de significado. Se a formação da identidade é dialógica, então a norma de direito de grupo também tem que o ser, de um modo tal que deverá considerar os horizontes de sentido indispensáveis. Nesse nível, portanto, o individualismo é substituído pela autenticidade.

Mas o reconhecimento não serve apenas para justificar uma pluralidade qualitativa da norma de direito de grupo. Na verdade, o seu principal propósito é outro. Em Teoria Geral do Direito, sob um ponto de vista tradicional, costuma-se dizer que a norma jurídica é uma relação bilateral imperativo-atributiva. Isso significa que ela é uma relação de comando entre sujeitos, que possuem direitos e deveres e que, em decorrência deles, podem exigir de outrem uma determinada conduta. Quando essa classificação é aplicada na norma jurídica de direito de grupo, algumas modificações precisam ser feitas.

Primeiramente quanto à relação bilateral. Esse tipo de relação é definida como aquela existente entre duas partes, dois lados, ou seja, dois sujeitos com seu conjunto de direitos e deveres. A relação de direito de grupo, entretanto, não é meramente bilateral, ela é multilateral. Isso acontece porque, dentro dela existem diversas relações subjacentes: a relação interna entre cada um dos membros dos grupos, e a relação externa entre o grupo minoritário e a sociedade majoritária, ou entre aqueles e o próprio Estado.

No tocante à imperatividade, a norma jurídica de direito de grupo também de comporta de forma diferente, dependendo do modo em que é observada. Sob o ponto de vista da relação interna dos membros que compõem o grupo, ela não poderá ser um imperativo, mas sim uma permissão positiva (permissão de fazer) ou negativa (permissão de não fazer). Isso acontece porque, se nesse tipo de relação interna a norma de grupo fosse um imperativo,

o membro estaria condicionado, por obrigatoriedade, a ser sempre enquadrado naquele grupo identitário, sem possibilidade de mobilidade, o que, na prática, não pode ser defendido.

Por outro lado, sob a perspectiva da relação do grupo minoritário com o Estado ou com a sociedade majoritária, a norma jurídica de direito de grupo é um imperativo, isto é, um comando voltado para a modificação do comportamento, mas esse imperativo tem uma finalidade diferente da atributividade. O imperativo, na verdade, diz respeito ao reconhecimento, ou seja, as normas de direito de grupo devem ser obedecidas pelo reconhecimento de que elas resguardam modos de vida que possuem um valor para seus membros.

Por essas razões percebe-se que as normas de direito de grupo não seriam uma relação bilateral imperativo-atributiva, mas sim uma relação multilateral de reconhecimento intersubjetivo. E, feitas essas considerações, resta a pergunta: como essas normas podem ser efetivadas no ordenamento existente?

A resposta para essa pergunta é oferecida pelo Taylor, quando ele defende que, ao lado do Liberalismo Clássico (que resguarda os direitos individuais e formais) deve existir um Liberalismo da Diferença (que resguarda os direitos de grupo). Esses liberalismos não são excludentes, mas sim complementares, pois Taylor não pretende eliminar os direitos fundamentais garantidos pelo Liberalismo Clássico. O que ele objetiva, na verdade, é a complementação desses direitos, com base na relativização de certas imunidades e prerrogativas que, apesar de importantes, podem ser delimitadas ou restringidas em razão do interesse público.

Segundo Sandel, esse modelo de liberalismo é mais apropriado para uma sociedade pluralista, pois ele representa uma das maneiras mais saudáveis de se respeitar as convicções morais e religiosas do outro. É através dele que nos comprometemos a ouvir, contestar, desafiar a aprender com a cultura alheia, a partir do impacto que elas causam na política pública. Assim,

na medida em que as nossas divergências morais e religiosas refletem a pluralidade última de bens humanos, um modo deliberativo de respeito permitir-nos-á apreciar melhor os bens distintivos expressos pelas nossas vidas diferentes (SANDEL, 2005, p. 282).

Dessa maneira, essa perspectiva política justifica e instrumentaliza a possibilidade prática da proposição dos direitos de grupo. É através dela que se torna possível sensibilizar a

doutrina liberal para os horizontes de sentido e, a partir de uma crítica aos seus próprios paradigmas, torná-lo bem mais inclusivo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer dessa pesquisa, objetivou-se apresentar a autenticidade e o reconhecimento como o fundamento ético de uma teoria geral dos Direitos de Grupo. Esses direitos são normas de natureza mista, de titularidade coletiva, que tem como destinatários os grupos sociais minoritários que gozam de status político diminuído na esfera pública.

Em um primeiro momento, procurou-se delimitar o que se entende por autenticidade. Para isso foi utilizada a teoria do filósofo comunitarista Charles Taylor, em seu livro “Ética da autenticidade”. Após essa análise, considerou-se que o sentido de autenticidade deve ser resgatado: agora, ele deixa ser o voltar-se a si mesmo de uma razão desengajada, e passa a representar a busca de significação, que é alcançada pela constante tensão entre um movimento interno de originalidade e externo de reconhecimento, através do relacionamento com outros significantes em horizontes de sentido compartilhados.

Em um segundo momento, procurou-se definir o que seria essa relação de reconhecimento. Para esse objetivo foram utilizadas não só as teorias do Taylor, mas também do filósofo alemão Axel Honneth, este que, influenciado pela doutrina hegeliana, afirma que o reconhecimento se dá em três esferas, a do amor, a do direito e a da solidariedade, e que se sua ausência é a origem de toda luta social. Considerou-se que o reconhecimento é essencial para o desenvolvimento de uma autenticidade dialógica, que aqui se defende, e que sua ausência gera formas internalizadas de opressão.

Por fim, procurou-se defender o reconhecimento e a autenticidade como fundamento ético dos Direitos de Grupo. Em detrimento da justificação dos direitos individuais, que se baseiam nos pilares do individualismo, do neutralismo e da separação entre esfera pública e privada, considerou-se que as normas de direito de grupo devem ser embasadas na tríade autenticidade, reconhecimento e solidariedade. A partir dessa perspectiva, observou-se que a norma de direito de grupo, ao invés de ser caracterizada como uma relação bilateral imperativo-atributiva, deve ser interpretada como uma relação multilateral de reconhecimento intersubjetivo.

A efetivação prática dessa perspectiva pode ser realizada através da complementação do Liberalismo Clássico pelo Liberalismo da Diferença. Aceitar esse argumento é afirmar que a sociedade ocidental assume um compromisso moral de aceitar que existem horizontes de

sentido no mundo da vida, e que a consideração deles é extremamente relevante para a criação de uma sociedade política materialmente justa e inclusiva.

6 REFERÊNCIAS

GALEOTTI, Anna Elisabetta. **Toleration as recognition**. London: Cambridge University Press, 2005.

HEGEL, G. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Menezes. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**. A gramática moral dos conflitos sociais. 2.ed. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.

KAHN, Paul. **Putting liberalism in its place**. New York: Oxford, 2008.

MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de quem? Qual racionalidade?** 3.ed. Trad. Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 2008.

RAWLS, John. **Justiça como equidade**: uma reformulação. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SANDEL, Michael. **O liberalismo e os limites da justiça**. Tradução de Carlos E. Pacheco do Amaral. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

TAYLOR, Charles. **A ética da autenticidade**. Trad. Talyta Carvalho. São Paulo: Realizações, 2011.

_____. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2005.

TAYLOR, Charles [et al.]. **Multiculturalism**. Examining the politics of recognition. New Jersey: Princeton University Press, 1994.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América**. 4. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987.

WALZER, Michael. **Esferas da Justiça**. Uma defesa do pluralismo e da igualdade. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins fontes, 2003.

_____. Pluralism: a political perspective. In: KYMLICKA, Will. **The rights of minority cultures**. New York: Oxford, 2009. p.139-154.