

**RECONHECIMENTO NO ESTADO LAICO**

RECOGNITION IN THE SECULAR STATE

*Serge Katenbera Rhukuzage\**

**Cite este artigo:** RHUKUZAGE, Serge Katenbera. Reconhecimento no Estado laico. Revista Habitus: revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p.145-165, Dezembro. 2012. Semestral. Disponível em:< [www.habitus.ifcs.ufrj.br](http://www.habitus.ifcs.ufrj.br) >. Acesso em: 30 de Dezembro. 2012.

**Resumo:** O artigo traz o debate em torno do conceito de reconhecimento de Charles Taylor, retomado pela Teoria Crítica e que se tornou o centro do confronto teórico entre Axel Honneth e Nancy Fraser. Estes últimos autores são o foco do presente trabalho. O conceito de reconhecimento é retomado e operacionalizado no âmbito da noção de Estado laico. Os avanços das respectivas teorias de Honneth e Fraser são apresentados para, em seguida, serem analisados do ponto de vista de uma teoria dos limites do poder do Estado (Marx, Berlin, Bobbio). Nossa tese sugere que os autores (Honneth e Fraser) deveriam desenvolver uma abordagem do reconhecimento (além daquela baseada na identidade ou na justiça) com eixo na noção de liberdade.

**Abstract:** This paper brings the debate around the concept of recognition of Charles Taylor resumed by the Critical Theory, which became the center of theoretical confrontation between Axel Honneth and Nancy Fraser. The latter authors are the focus of this work. The concept of recognition is incorporated and operated under the notion of the secular state. The progresses of Honneth's and Fraser's theories are presented and will be analysed from the standpoint of theory limits of state power (Marx, Berlin, Bobbio). Our thesis suggests that the authors (Fraser and Honneth) should develop an approach to recognition (beyond that based on identity or justice) axis with the notion of freedom.

**Palavras-chaves:** Reconhecimento, laicidade, liberdade.

Keywords: Recognition, secularism, freedom.

*Quem hoje refuta totalmente o marxismo como aberração, barbárie, secularização, precisa saber que também deve refutar, se não quiser renunciar à própria coerência, todo o pensamento moderno... chamar de barbárie, aberrante e secularizante a toda a ciência moderna...e percorrer ao revés o caminho até aqui*

*seguido ao longo de quarto séculos para mergulhar novamente na Idade Média.*

Norberto Bobbio. *Nem com Marx nem contra Marx*, 2006

**A** política de reconhecimento ganhou um destaque particular no âmbito das Ciências Sociais depois do trabalho seminal de Charles Taylor intitulado *O multiculturalismo*. Tendo diferentes leituras, a política de reconhecimento foi o cerne do debate entre vários teóricos de diferentes continentes; entre os mais conhecidos figuram Axel Honneth, Nancy Fraser e, em alguma medida, Jürgen Habermas.

De forma geral, o debate permaneceu restrito à sociologia e à filosofia, tendo somente pouca repercussão na Ciência Política. Na verdade, o texto de Charles Taylor e a contribuição de Fraser são os que mais penetraram o campo da teoria política. Pois, desde o início Taylor quer tratar do reconhecimento como sendo uma dimensão essencial de uma política multiculturalista. Essa política é ao mesmo tempo resultado de uma exigência de luta e uma necessidade do ser humano e dos grupos particulares. Honneth permaneceu centrado no campo da filosofia crítica e também da sociologia visto a influência de George Herbert Mead em seus escritos. É interessante notar as mesmas premissas filosóficas entre Taylor e Honneth que buscam ambos, o nascimento de uma teoria do reconhecimento em Hegel. Isto não quer dizer que os dois pensadores tirem as mesmas conclusões.

Notaremos mais adiante que apesar de suas tradições filosóficas, Taylor, Honneth e Fraser chegam ora a conclusões parecidas, ora a conclusões diferentes. Embora, por exemplo, Taylor e Honneth sejam tributários de Hegel, cada um trata do papel do Estado a seu modo. Taylor entende que o Estado deva ser responsável pela implantação das políticas de reconhecimento – derivadas do multiculturalismo – e ao mesmo tempo tem consciência que não há como garantir a neutralidade ética do Estado de direito. Honneth focaliza-se justamente nessa dimensão ética e parece não se inquietar tanto com o problema da parcialidade do Estado. Num primeiro momento, ele relembra a trajetória conceitual do reconhecimento na filosofia ocidental; para em seguida se debruçar com a construção – e renovação – de uma sociologia (teoria) crítica bastante fragilizada. Finalmente, Honneth se dedica ao problema das ofensas morais e de seus remédios em termos práticos.

Podemos mencionar também a relação entre a perspectiva de Fraser e Honneth. É de se notar que os dois autores discordam em grande parte sobre a forma adequada para tratar das desigualdades e injustiças sociais. Para Fraser, o problema do reconhecimento deve ser separado daquele que diz respeito à redistribuição, e sua fundamentação é moral e não ética como pretende Honneth. Nancy Fraser ainda considera que devemos nos ater a igualar o status dos indivíduos para chegarmos a um conceito moral de justiça. Certamente Axel Honneth contribuiu de maneira determinante no debate sobre reconhecimento ao explicar com bastante clareza a formação dos preconceitos e o enraizamento das ofensas morais no campo da intersubjetividade e que minam a auto-estima dos indivíduos.

O presente trabalho retoma as linhas gerais desse debate estabelecendo relações entre as diferentes variantes teóricas nesse campo. Há também uma evidente vontade de se pensar o tema do reconhecimento no âmbito da teoria política com uma ênfase no conceito de liberdade. Aqui, apoiamos-nos na tradição liberal tendo como principal auxílio teórico os *dois conceitos de liberdade* de Isaiah Berlin, a crítica de Bobbio sobre a extensão do poder do Estado e a necessidade de limitar sua ação. Esboçamos também uma operacionalização da teoria do reconhecimento na sociedade política moderna realizada no Estado laico.

## 1. A controvérsia teórica

Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser recentemente lançaram um debate com grande repercussão no âmbito acadêmico e político do primeiro e do terceiro mundo; trata-se do debate sobre o reconhecimento. A polêmica entre os autores se define basicamente nos seguintes aspectos: o reconhecimento é a base de fundamentação de todas as lutas sociais (inclusive as de redistribuição)? A política de reconhecimento tem que ser desenvolvida com base na ética ou na moral? [1] A resolução do problema do não-reconhecimento se coloca em termos de identidade ou de status? De justiça ou de boa vida? Essas são algumas dimensões da discórdia entre Honneth e Fraser. A essas perguntas, acrescentaremos uma que acreditamos ser igualmente relevante. Como resolver o problema da parcialidade do Estado? Entendemos, nessa perspectiva que o Estado não é um agente neutro, portanto, as políticas de reconhecimento devem procurar limitar ao máximo a atuação (o poder) do Estado. Nosso trabalho diz respeito ao tema da laicidade a partir do qual pensaremos o papel do Estado para a política do reconhecimento.

Para começar, Axel Honneth situa sua teoria no campo da filosofia prático-moral (2007: 81). O autor procura definir uma nova ordem ética da sociedade capaz de abarcar uma concepção de justiça baseada no reconhecimento enquanto valorização da “dignidade pessoal de todos os indivíduos” (idem: 79). O reconhecimento, segundo esse autor, localiza-se no mercado dos bens não distribuíveis, imateriais que estão na base de todas as formas de luta no âmbito da sociedade: “[...] às três formas de reconhecimento correspondem três tipos de desrespeitos, cuja experiência pode influir no surgimento de conflitos sociais na qualidade de motivo de ação” (HONNETH, 2003: 24). Qualquer forma de discriminação (mesmo aquelas relativas à diferença salarial entre diversas profissões, por exemplo) refere-se ao valor que determinada pessoa (grupo ou profissão) tem para a sociedade. As reivindicações dos trabalhadores por um melhor salário são enquadradas nas lutas por reconhecimento, e estipulam o “valor” de sua profissão para a sobrevivência daquela sociedade. É nesse sentido que numa intervenção sobre o tema Roberto Dutra Torres Júnior afirma,

[...], irei explorar a noção de “agência humana” formulada por Charles Taylor, a fim de demonstrar que uma linguagem moral está sempre presente em qualquer relação de reconhecimento, mesmo que inarticulada, como é o caso da percepção meramente econômico das lutas por redistribuição (DUTRA JÚNIOR, 2005: 99). [2]

A teoria crítica do reconhecimento de Honneth tem suas raízes no conceito de ética elaborado por Hegel (HONNETH, idem). A partir dessa perspectiva Honneth identifica cada forma de “desrespeito” e de “degradação” a um determinado tipo de ofensa que impede a auto-realização, sendo assim motivo de um conflito social. Assim, uma agressão física (desrespeito ao princípio de amor) prejudicaria a auto-estima do sujeito. Na opinião de Honneth, uma injúria se torna propriamente moral quando a vítima tem consciência de que seu auto-entendimento não foi reconhecido ou aceito. O autor trata do reconhecimento no âmbito da subjetividade. Esse procedimento será, aliás, alvo de muitas críticas vindas, sobretudo, dos movimentos subalternos, que advertem que a percepção pelas vítimas de que estão em situação de inferioridade nem sempre é dada.

De todas as formas de desrespeitos, somente a primeira que ataca a integridade física da pessoa pode ser universalizado em suas consequências (HONNETH, 2003: 216); não podendo variar segundo os quadros culturais e históricos. Há dois outros tipos de desrespeitos: (a) aquele contra o reconhecimento de certos direitos básicos para a pessoa, nega o *status* (nota-se a semelhança nesse ponto com Fraser) de igual à pessoa lesada. (b) aquele que “rebaixa o valor social de um indivíduo ou de um grupo”, confere um status negativo à pessoa ou ao grupo na qualidade de inferiores ou deficientes (idem: 217). Esses dois últimos tipos não podem ser considerados do ponto de vista de uma ética universal: “Mas essa forma de desrespeito representa uma grandeza historicamente variável, visto que o conteúdo semântico do que é considerado como uma pessoa moralmente imputável tem se alterado com o desenvolvimento das relações jurídicas [...]” (HONNETH, idem: 217). Porém, o resultado desses desrespeitos é sempre relativo à auto-imagem, ou à auto-realização da pessoa.

Fraser critica esta postura que tenderia a minimizar o dano do ponto de vista da sociedade (FRASER, idem: 122). Para ela, Honneth precisa resolver as outras formas de desrespeito como aquela referida à “depreciação do valor social das formas de auto-realização” (FRASER, idem: 87). Após definir os três padrões de reconhecimento (amor, ordem legal e solidariedade), Honneth precisa encontrar uma maneira de garantir a “integridade” (reconhecimento social do valor de cada um) da pessoa. Ele tem consciência de que seu conceito de reconhecimento deve poder enquadrar os desrespeitos de direitos básicos e até mesmo aqueles que afetam os sentimentos da pessoa, como a humilhação social do insucesso ou a vergonha social (2003: 214).

Percebemos um movimento nessa direção quando ele pretende ampliar seu conceito de reconhecimento que visa, em última instância, a boa vida para cada um. A solução de Honneth para a boa vida deve ser elaborada com base numa ética fundamentada histórica e formalmente. Por esse motivo, a ética de Honneth, para Fraser, significa um nível limitado em termos de sua potencialidade de vinculação universal. O projeto de Honneth pretende definir uma ordem ética semelhante àquela sociedade

[...] na qual as realizações universalistas de igualdade e individualismo haviam absorvido padrões de interação de tal maneira que todos os sujeitos puderam encontrar o reconhecimento tanto

como pessoas autônomas, porém individualizadas, quanto como pessoas iguais, porém únicas (HONNETH, 2007: 89).

Ao definir os conflitos sociais em torno das lutas por reconhecimento, Honneth mostra uma proximidade teórica com Bourdieu, na medida em que resume todas as lutas sociais em suas dimensões simbólicas. Deste modo, a distribuição equitativa dos recursos tem uma relação com o valor simbólico que determinados bens têm numa sociedade. E então, a distribuição é um dispositivo sociocultural, sugere Honneth (idem: 92).

Em paralelo, Nancy Fraser pretende embasar sua teoria da justiça não mais na identidade, mas no status. Sua teoria não pode ser chamada de teoria de reconhecimento, pois sua concepção de justiça separa e reconhece ambas as questões relativas ao reconhecimento e aquelas relativas à distribuição (a justiça é ao mesmo tempo uma questão de redistribuição justa e de reconhecimento recíproco). A separação radical entre Honneth e Fraser está ligada ao fato do primeiro elaborar uma teoria sobre a política de identidade, e a segunda elaborá-la em torno da política de igualdade de status. A política da igualdade terá sua sustentação no conceito de status, pois, esse garante maior possibilidade de universalização. Além de não colocar a problemática no âmbito da estrutura psíquica (FRASER, idem: 117) como o faria a concepção baseada na identidade. Segundo Nancy Fraser, a justiça diz respeito àquilo que é correto; suas normas são alinhadas com a moralidade (Kant). Elas são universalmente vinculatórias independentemente do compromisso dos atores. Esta concepção contrasta com a de Axel Honneth baseada na ética (Hegel), ou seja, na busca da boa vida e do bem.

Portanto, para Nancy Fraser, existem dois tipos de lutas sociais fundamentais que requerem dois tipos de remédios ou de políticas: existem lutas por redistribuição e lutas por reconhecimento. As lutas de redistribuição requerem políticas de redistribuição e as lutas de reconhecimento requerem políticas de reconhecimento. Por isso justamente, sua teoria é chamada de teoria dual. Para essa autora, é agora mais importante redefinir as bases da perspectiva do reconhecimento. Primeiro, seus remédios não têm fundamentação ética (como sugere Honneth), mas moral. Segundo, o reconhecimento não é uma política de identidade, mas de status. Fraser chama a sua “teoria” do reconhecimento de “modelo de status”. Ela pretende se afastar de uma justificativa ética para o seu problema; por isso propõe o princípio da “paridade participativa” que ela eleva ao nível da *moralität*, e que serve como único princípio normativo para ambos os problemas (FRASER, idem: 104; 2002: 13). Para ela, é absolutamente fundamental evitar o nível da ética que apresentaria certos perigos.

Para Fraser, as reivindicações por reconhecimento são mais restritas, e não podem ser universalizadas. Para os políticos liberais e os filósofos morais deontológicos, o correto e a justiça têm prioridade sobre o bem e estão acima de reivindicações éticas. O modelo de status afirma a superioridade do correto sobre o bem. Fraser se opõe aos comunitaristas que afirmam que a ideia de uma moralidade superior aos critérios éticos de bem, é incoerente. Valores culturais substantivos estão acima de critérios abstratos da razão e de humanidade. A ética é

uma questão de boa vida, é preciso promover as condições qualitativas para o desenvolvimento humano.

Fraser admite que a distribuição pertence ao lado da moralidade dessa disputa. O reconhecimento pertence ao lado da ética, pois exige uma avaliação das culturas com características e identidades variadas (FRASER, 2007: 105). Nesta perspectiva, as reivindicações por reconhecimento são uma violação da neutralidade liberal. Fraser procura construir um modelo da política de reconhecimento que não seja vinculada prematuramente à ética (2007: 105). Em casos extremos, é possível resvalar no campo da ética. Porém, colocar o problema no plano da ética cria para as pessoas dilemas morais: “Enfatizando a elaboração e manifestação de uma identidade coletiva autêntica, autoafirmativa e autopoietica, ele submete os membros individuais a uma pressão moral a fim de se conformarem a uma cultura de grupo” (FRASER, 2007: 106).

A intenção de Fraser é construir um modelo que impeça que facções dominantes ditem suas regras ao resto da comunidade. O modelo de Fraser procura primeiro, não valorizar identidade de grupos (posturas comunitaristas e sectárias que os liberais criticam) e depois, erradicar a subordinação dos indivíduos. Para Fraser, a paridade participativa é uma norma universalista, portanto, moral. Ela vai além de uma consideração particularista, ou identitária (FRASER, 2007:120). Vale lembrar que para a autora, o reconhecimento não é uma necessidade humana em si como afirma Charles Taylor por exemplo. Fraser dá dois exemplos que esclarecem sua posição teórica em relação à Honneth. No caso das injustiças causadas pela *apartheid* (que eram de ordem a prejudicar direitos universais), foram exigidas correções universalistas e morais. E quando, a injustiça opera de modo a não reconhecer a particularidade de um determinado grupo, a justiça consiste em reconhecer sua especificidade (FRASER, 2007: 121).

O modelo de status de Fraser tem forte inspiração em Thomas Marshall quanto à definição da cidadania. De fato, Fraser tem em mente a possibilidade de estabelecer um status de cidadão pleno para cada indivíduo. Portanto, para ela, o não-reconhecimento significa a subordinação social (ou uma hierarquia de status). Esquemáticamente, pois, o reconhecimento para Honneth significa identidade; ao passo que para Fraser reconhecimento significa paridade participativa (FRASER, idem: 117). A ideia de Fraser é voltar-se para as instituições e igualar as formas de representatividade, de tratamento dos criminosos pela polícia, *etc.* O reconhecimento é compreendido como uma questão de status social (FRASER, 2002: 15). Em outras palavras, a solução dos problemas do não-reconhecimento e da má redistribuição é elaborar uma política de igualação de status através do princípio de paridade. [3]

A perspectiva de Fraser mostra uma tendência institucionalista contra a qual alguém poderia alegar que ela não toma em conta as práticas discriminatórias (ou de racismo) que um Estado poderia articular, conforme denunciado por Foucault (2005). Dito de outra forma necessita-se de mais elaborações teóricas acerca do problema da redução do papel intervencionista do Estado. Parece necessário que os autores encontrem respostas satisfatórias a

esse problema que não ocupa maior importância nesse debate. O que aparece claramente é a vontade de conferir ao Estado a função que consiste em proporcionar os direitos fundamentais necessários a uma política de reconhecimento (MATTOS, 2006: 115) defendida por Charles Taylor. A proposta desse trabalho é mostrar as implicações dessa postura a partir de uma abordagem da Ciência Política.

Cumprido esclarecer também que, o prisma de Fraser considera fundamental a construção teórica em volta de uma noção de justiça. Ao contrário de Honneth que trata de definir as normas para uma “boa vida”, Fraser conclui,

[...], que é injusto que a alguns indivíduos e grupos seja negado status de parceiros plenos na interação social, simplesmente como uma consequência dos padrões institucionalizados do valor cultural, [...]. Ou seja: deve-se dizer que o não-reconhecimento é errado porque ele constitui-se em uma forma de subordinação institucionalizada – sendo uma violação séria à justiça (FRASER, idem: 120)

Essa forma de abordar a justiça resolve dois problemas. Primeiro, separa radicalmente reconhecimento e distribuição como campos analíticos distintos. Segundo, não pretende (ao contrário de Honneth) subordinar a distribuição ao problema de reconhecimento. [4] Todavia, parece igualmente fundamentada a crítica de Dutra Torres Júnior que problematiza o fato de Fraser, implicitamente afirmar que o mercado é moralmente neutro. Essa crítica é fundamental em termos analíticos, pois, chama a atenção para as instituições do mercado e do Estado. Em sua crítica à moralidade do mercado, Dutra Júnior interpela Fraser nesses termos,

[...] instituições fundamentais como o mercado possuem uma interpretação específica sobre seres humanos, esta sim - e não critérios moralmente “neutros” de eficácia, como postula Fraser - responsável por determinar a distribuição diferencial de recompensas econômicas (DUTRA JUNIOR, idem: 105).

Porém, a favor de Fraser, poder-se-ia colocar o argumento de Antiseri (apud. BOBBIO, 2001: 13) segundo o qual “o mercado é sempre inocente”. Mas de forma muito pontual, Fraser admite a parcialidade do mercado e do Estado,

Normas culturais enviesadas de forma injusta contra alguns são institucionalizadas no Estado e na economia, enquanto as desvantagens econômicas impedem participação igual na fabricação da cultura em esferas públicas e no cotidiano. O resultado é frequentemente um ciclo vicioso de subordinação cultural e econômica (FRASER, 2001: 251).

A justiça que Fraser almeja e define em termos de paridade participativa supõe, em teoria, um novo contrato social. Porém, a dificuldade permanece no momento em que a moral se torna o critério da paridade participativa. A arbitragem desse princípio encontra seus limites quando postula que a paridade pode avaliar o funcionamento interno de todas as práticas culturais e religiosas. No caso típico do uso *daburqana* França em espaços públicos como escolas, precisaríamos verificar como essa prática subalterniza a mulher frente ao homem. Caso

a resposta for positiva, é perfeitamente justificável a proibição da *burqa*. Ora, a igualdade entre homens e mulheres não é um valor tipicamente ocidental (inclusive, recente)? Além disso, é preciso ver de que maneira, uma intervenção do Estado nesse assunto não fere as regras da laicidade definidas pelo princípio de neutralidade (RANQUETAT Jr. :2008). De qualquer forma, para Nancy Fraser, o modelo de status baseado no critério normativo de paridade participativa resolve o problema do uso do véu ou da *burqa*, porque elimina a subordinação decorrente desses signos culturais. [5]

Sabemos que as liberdades individuais são valores nascidos no ocidente e somente recentemente (BERLIN, 2002: 235). Neste aspecto, as duas condições postuladas por Fraser esbarram frente ao direito das comunidades religiosas de autogovernarem-se. Em última instância, estaremos avaliando o conjunto cultural muçulmano (tomando o Islã como exemplo) com a ótica ocidental, posto que nas sociedades islâmicas a paridade de gênero não é um valor publicamente aceito. No livro de Honneth encontramos uma pista que sugere que os assuntos políticos (e de direito) sejam resolvidos tomando em conta o ambiente (sociedade) no qual eles surgem (HONNETH, 2003: 263); sobretudo no conceito de “*contrato social implícito*” de Barrington Moore. Esse método normativo – parecido em alguma medida com liberalismo procedimental – já foi contestado por sugerir que adotássemos uma atitude de relativismo absoluto (MATTOS, idem). Digamos, em resposta a essa crítica, que uma mudança de costumes (valores) pode operar-se a partir de um movimento interno de uma determinada sociedade. Assim, observamos indícios claros que indicam transformações do *modus vivendi* e *modus procedendin*os países muçulmanos (ou islâmicos) com vozes libertárias se levantando cada vez mais.

Tendo visto brevemente as abordagens de Honneth e Fraser e as críticas respectivas de um e outro, podemos então abordar o problema da liberdade no debate sobre o reconhecimento.

## 2. Estado laico e liberdade no debate do reconhecimento

Esta parte do trabalho quer analisar os limites que existem entre a realização de um projeto coletivo de democracia laica com a experiência efetiva de liberdades individuais para os cidadãos. Vale lembrar, antes de tudo, que o princípio de laicidade não é um sinônimo da liberdade religiosa. Como bem frisa César Ranquetat Jr., um país pode adotar a laicidade como método institucionalizado da vida comum, e mesmo assim seus cidadãos não gozarem de liberdades religiosas. Também é possível que os cidadãos tenham todas as suas liberdades religiosas garantidas num Estado que não é laico como é o caso da Inglaterra. Por fim, Ranquetat dá o exemplo dos Estados Unidos, onde a sociedade é profundamente religiosa ao passo que o Estado é laico.

A relação entre a política de reconhecimento, a liberdade e a função do Estado introduz o questionamento seguinte: projeto coletivo e liberdade individual são realidades antinômicas? Há alguma forma de conciliar essas duas perspectivas? Em grande parte esse foi o cerne da divergência teórica entre Habermas e Charles Taylor. O primeiro, mostrando os ganhos



democráticos da tradição liberal e o segundo defendendo as vantagens de um projeto comunitarista dando preeminência à coletividade (MATTOS, idem: 2006).

Recentemente, dirigentes europeus declararam publicamente o fracasso do multiculturalismo no “velho continente”. Adicionado a isto, predomina a ideia da morte anunciada do relativismo cultural. Tentaremos estabelecer um *link* entre as relações interculturais e o debate da diversidade religiosa.

Há uma dificuldade teórica e prática para combinar a liberdade religiosa, a existência pacífica entre correntes religiosas diferentes e o papel do Estado nesses assuntos. Honneth apresenta o dilema do reconhecimento e da liberdade moderna em seu livro (2003: 45) como sendo fundamental desde a época do jovem Hegel.

Na Ciência Política, hoje, e na organização das instituições políticas contemporâneas, o princípio de laicidade se transformou numa sacralidade. A laicidade tende a ser instrumentalizada com a finalidade de discriminar certos grupos minoritários, e por isso perde seu sentido original (cf. RANQUETAT, Jr., idem : 5, 8). Excetuando alguns países asiáticos e africanos nos quais o Islã é religião de Estado, grande maioria dos países seguiram o modelo ocidental de Estado laico. Idealizadores e teóricos da democracia se agarram a este princípio. O estrago histórico causado pelas guerras de religiões ainda está nas memórias. A Ciência Política tem o novo desafio de revisitar o princípio de laicidade neste momento de crise do relativismo, bem como da volta dos conflitos identitários. Para os modernos, a laicidade é também uma forma de garantir a isonomia legal entre os cidadãos.

O problema contemporâneo é equilibrar a liberdade individual, o projeto democrático moderno baseado no Estado-nação e a questão da laicidade. Tentando resolver esse impasse, Patrícia Mattos explica que o conceito de multiculturalismo fundado na política de reconhecimento de Charles Taylor encontra-se num ponto de intercessão entre os projetos comunitarista e liberal (MATTOS, 2006: 119-125). Essas duas concepções não se opõem necessariamente. Retomando os termos de Bobbio, e para mostrar o paradoxo da questão, está na hora de procurar um caminho que reavalie laicismo sem voltar na Idade Média. Questionar este princípio é um desafio para quem se debruça no problema da laicidade. Hoje, porém, isto implica em “olhar” com uma atenção diferente para os direitos dos estrangeiros, das minorias religiosas e grupos culturais fragilizados. **[6]**

Na prática, a liberdade do indivíduo nem sempre redonda na liberdade religiosa; tampouco ela coincide automaticamente com o respeito do princípio de laicidade. A grande crítica de Habermas nesse tema reflete justamente no tocante ao papel do Estado-nação, agora considerado como um obstáculo para a realização das liberdades individuais (MATTOS, idem).

Para Charles Taylor o Estado deveria garantir os meios democráticos para a realização de uma experiência identitária para as pequenas comunidades (MATTOS, idem). Charles Taylor cria uma hierarquia de prioridade entre o indivíduo e a coletividade, optando pelo segundo. Para ele, quando as pessoas acreditam que a realização de suas aspirações individuais é mais

importante que o bem da coletividade, é porque elas se deixam enganar pela ideologia liberal que ofusca a importância da socialização para a formação de tais aspirações.

Entretanto, estimamos que haja necessidade de se pensar sobre os meios de limitar as ações de um Estado muito presente. Por isso, Habermas não adere à ideia de Taylor de interpretar unilateralmente o liberalismo segundo uma perspectiva errada (MATTOS, *idem*). Sabemos que dependendo das tradições políticas um país prioriza a liberdade de culto e de práticas religiosas sem restrições quanto ao local onde se realiza o ritual (é o caso nos Estados Unidos); outro garante apenas a liberdade religiosa em determinados lugares privados (como na França) em nome dos ideais da liberdade, igualdade e fraternidade. Ora, os teóricos da liberdade afirmam, em quase sua maioria, a regra da não-interferência no âmbito dos assuntos religiosos (BERLIN, *idem*: 230). Para Habermas, por exemplo, o modelo francês restringe as liberdades; ao contrário do modelo americano (HABERMAS, 2002: 188). Essa diferença não está totalmente desligada da história da formação desses países como Estado-nação. Em contraste com os Estados Unidos aonde praticamente toda a população vem da imigração, a França convive apenas recentemente com a imigração em massa. Devem igualmente ser considerados os fatores da crise do emprego na Europa para explicar leis fortes e discriminatórias contra estrangeiros. Com isso, chegamos à pergunta: o Estado deve regulamentar assuntos de cunho religioso?

A resposta é clara para a grande tradição liberal: é não! A liberdade religiosa e de opinião não são negociáveis: “[...] no mínimo, a liberdade de religião, opinião, expressão e propriedade tinha de ser garantida contra uma invasão arbitrária” (BERLIN, *idem*: 233). É claro que estamos aqui dentro dos limites de uma tradição filosófica. Nela, a zona da não-interferência se referia certamente à esfera privada, em contraste com a esfera pública. Naturalmente podemos eliminar a dicotomia para os nossos dias. Por outro lado, encontramos igualmente a discussão relativa à primazia das lutas por distribuição ou por reconhecimento nos escritos de Berlin,

De fato, oferecer direitos políticos ou salvaguardas contra a intervenção do Estado a homens semi-nus, analfabetos, subnutridos e doentes é zombar de sua condição: eles precisam de ajuda médica ou educação antes de poderem compreender ou aproveitar um aumento em sua liberdade. O que é a liberdade para aqueles que não a podem empregar? Sem as condições adequadas para o uso da liberdade, qual é o seu valor? [...] As coisas mais essenciais vêm em primeiro lugar [...]; a liberdade individual não é a necessidade primária de todos (BERLIN, *idem*: 231).

Em todo caso, o direito de praticar livremente seus rituais religiosos ou de expressar sua religião deve ser garantido para todos. Mas nem sempre os indivíduos e a sociedade elegem a liberdade como sua prioridade. Ao contrário de Charles Taylor, que critica a liberdade negativa do ponto de vista da política de reconhecimento, parece-nos que tanto na perspectiva da liberdade negativa (não-interferência) ou positiva que consiste no autogoverno individual, o reconhecimento encontra-se num ambiente propício ao seu desenvolvimento. Com isso, a

liberdade religiosa também. A liberdade negativa só pode representar um avanço para a plenitude da cidadania, sobretudo quando a combinamos com a liberdade positiva; e de maneira alguma irá prejudicar um grupo e privilegiar outro. Pois, considera-se que qualquer grupo venha reivindicar o direito de exercer sua liberdade positiva que consiste no autogoverno. [7]

Porém, o Estado moderno possui uma dimensão ambivalente na medida em que garante as liberdades e pode usurpá-las, lembra Francis Fukuyama (2005: 15-16) em um de seus trabalhos mais recentes. O mesmo autor sublinha que depois de 11 de setembro de 2001, operou-se no mundo político uma mudança em relação à administração das questões religiosas. O “crescimento do terrorismo islâmico radical levou vários governos ocidentais a rever suas políticas externas e internas”, afirma o autor no mesmo texto (idem: 127-130). Apesar do crescimento do fundamentalismo em todo o mundo, o autor acredita que o Estado ainda garanta uma gama de liberdade políticas e culturais nos países ocidentais. O Estado pouco intervém para restringir a ação política ou cultural do indivíduo.

A partir de 11 de setembro de 2001, cresceu o preconceito generalizado no âmbito global, contra o Oriente Médio e a religião muçulmana. A religião não é mais um assunto separado da ação estatal. É uma questão (às vezes) de segurança nacional como já indicamos. Para fins de ilustração, vale lembrar que o problema da laicidade foi tratado com bastante atenção por Norberto Bobbio; para o qual esse tema estava estritamente relacionado com o conceito de liberalismo: “o duplo processo de formação de Estado liberal pode ser descrito, de um lado, como emancipação do poder político do poder religioso [Estado laico] e, de outro, como emancipação do poder econômico do poder político [Estado de livre mercado]” (BOBBIO, 2009b: 129).

Revisitar a noção de liberdade contemporânea é um exercício importante para quem aborda o problema da laicidade ou do reconhecimento do ponto de vista da teoria política. Charles Taylor tematizou o conceito de reconhecimento a partir de uma crítica da noção de liberdade (MATTOS, idem: 108) questionando o radicalismo corrente tanto no liberalismo quanto no comunitarismo.

Apesar da crítica de Taylor ser absolutamente relevante, pensamos que seja possível fazer uma reflexão sobre a liberdade negativa tanto do ponto de vista do indivíduo soberano em seus direitos quanto na perspectiva dos direitos de um grupo particular (BOBBIO, 2004: 32). Pois, o que guia a nossa reflexão é a preocupação de buscar os meios de limitar a ação indevida do Estado sobre os indivíduos e os grupos particulares. Para Bobbio, a liberdade, tem que ser pensada em termos de uma concepção clara de solidariedade articulada em leis (BOBBIO, op.cit: 126). Nesse sentido, entendemos que a política de reconhecimento será antes de tudo a arte de distribuir liberdade e igualdade para todas as pessoas (em alguma medida, essa é a meta dos defensores do multiculturalismo).

Concordamos que o Estado tem de ser mínimo em alguns aspectos e ativo em outros. Do ponto de vista político da laicidade é preciso que o Estado se pronuncie o mínimo possível. Será mal visto se o Executivo tomar posições claras sobre temas religiosos que toquem a grupos

minoritários. Bobbio afirma a necessidade de se pensar, lado a lado, a teoria dos limites do poder do Estado com a teoria liberal na medida em que um Estado laico que seja liberal não intervenha em matérias espirituais, ideológicas ou filosóficas. Para este autor (2000), a religião compete à “esfera de não-Estado”, ao passo que a segurança compete à “esfera do Estado”, por exemplo. A liberdade religiosa faz parte da chamada liberdade negativa (BERLIN, idem: 234) e ao mesmo tempo corresponde ao conceito de liberdade positiva.

As democracias contemporâneas tomaram rapidamente feições de democracias de massas baseados em um sistema político de partidos de massas. Os partidos políticos brigam por mais votos; e isto é perfeitamente legítimo num sistema democrático que signifique a seleção de elites (SCHUMPETER: 1961). Contudo, essa lógica faz surgir o problema do interesse particular, pois, os partidos representam esses interesses particulares. Junto com o liberalismo aumentam o particularismo e os riscos para a democracia.

As democracias de massas devem encontrar formas de lidar com os vícios do mercado político. As reivindicações políticas e culturais de reconhecimento também entram na barganha nesse mercado. Segundo Bobbio (2009b), é uma dificuldade para as democracias o fato de obedecerem (em geral) à regra da maioria, na qual “o voto se troca pela vantagem”. Apesar de notar certo fatalismo em Bobbio que vincula (igualmente a Schumpeter nesse aspecto) democracia ao mercado político; a grande pergunta que se coloca é a de saber como proporcionar uma segurança cultural para os grupos minoritários, e para as pessoas sem status de cidadão. O multiculturalismo, como política de governo, tenta responder a esta pergunta.

Segundo Charles Taylor, o multiculturalismo responde à exigência política de reconhecimento (TAYLOR, 1998: 45). Para este autor, o discurso do reconhecimento e da identidade é típico da sociedade moderna e baseia-se na noção da dignidade. Em contraste com o antigo regime que enfatizava a noção da honra, que é também sinônimo de privilégio e desigualdades. A motivação teórica de Taylor está fundada em uma concepção de moral presente em cada ser humano, e que o faz distinguir o bem e o mal. A sociedade moderna interiorizou tal conceito de moralidade. Porém, a adoção da dignidade como valor gerou outro problema na medida em que pressupunha a igualdade universal para todos os cidadãos ocultando suas diferenças (TAYLOR, idem: 58).

O sociólogo francês Patrick Sadivan (2009: 3) afirma que é papel do Estado de oferecer soluções aos problemas decorrentes dos conflitos ligados à diversidade. O autor salienta que o objetivo do multiculturalismo é a promoção da integração política e social. Sabemos, porém, que a história da formação do Estado-nação na Europa contrasta com esta proposição. Segundo o mesmo autor apenas poucos países tiveram que lidar desde a sua fundação com a questão da diversidade, como é o caso do Canadá, dos Estados Unidos, da Nova Zelândia e da Austrália. Esses países seriam exemplos mais ou menos bem sucedidos do multiculturalismo, diz o sociólogo francês.

Sadivan avisa - e nisto ele permanece um pensador consciente dos problemas de seu tempo - que todo esforço de homogeneização num mundo contemporâneo é uma prática de exclusão (SADIVAN, *idem*: 5).

Para ele, o problema da diversidade definirá o destino do laço político nos Estados democráticos. Segundo o autor, “o objetivo do multiculturalismo é aumentar a liberdade não diminuí-la” (*idem*: 9). O multiculturalismo “representa uma ideia de humanidade”, diz Sadivan (*idem*: 24). A concepção de liberdade de Sadivan é diversa da de Taylor que a define em termo de sua implicação para a coletividade. Há, portanto, duas formas de se pensar a liberdade no debate sobre o reconhecimento: do ponto de vista do indivíduo ou, então, no prisma da coletividade.

No âmbito da história da sociologia, o autor lembra ainda que enquanto projetos políticos, nem o liberalismo nem o socialismo se preocuparam com a questão das minorias. E muitos governos relutam em assumir essa responsabilidade. O próprio Sadivan lamenta a insuficiência de teoria sobre o tema. Ele lembra o esforço de Weber que afirmava a impossibilidade de entrar em consenso em termos de valores morais (essa perspectiva é diferente da postura teórica de Fraser).

Ademais, isso que Weber afirma é uma ideia de relativismo. O relativismo (em tese) postula a equivalência dos valores, mas o movimento cultural contemporâneo é outro. As culturas reivindicam cada qual a sua superioridade (isso para Fraser não é uma demanda legítima) e o “direito de existir como diferente”. Em algumas vezes não querem coexistir. Francis Fukuyama (*idem*: 32-35) explica que apenas no ocidente elas teriam o espaço e o direito de coexistirem. Este é um argumento muito forte. Para que tal projeto seja possível, é preciso que o Estado seja neutro.

A própria noção de neutralidade do Estado é uma ideia que foi formulada pelo liberalismo, explica Patrick Sadivan (*idem*: 66). A necessidade da neutralidade do Estado se justifica pelo fato de que ele pode muito bem determinar coisas injustas em si (ARAUJO, 2000: 74).

Sadivan reafirma a intenção de Rawls que ressalta uma função do Estado liberal que implica em não favorecer nenhuma cultura em particular. O Estado não deve perder de vista que determinadas culturas podem ser desfavorecidas e marginalizadas socialmente (é o caso dos muçulmanos e romenos na França). De fato, vários séculos de migrações dos povos evidenciaram novos problemas para os Estados nacionais. Eles estão confrontados com a dificuldade de lidar com a diversidade. A noção de “povo” é mais difícil de apreender hoje do que alguns séculos atrás. Na Europa, por exemplo, há mais heterogeneidade cultural do que homogeneidade (HABERMAS, *idem*: 189).

Os países ocidentais se fortaleceram respondendo positivamente a demandas internas por direitos humanos, políticos e sociais. Portanto, eles criaram instituições capazes de responder a essas demandas. Mas como lembra Fukuyama, outras demandas políticas

apareceram junto com o “choque exógeno” gerando demandas para novas instituições (idem: 54). O dilema é criar medidas institucionais para solucionar os problemas de restrição das liberdades por um lado; e por outro, disponibilizar mecanismos de controle da ação do Estado.

O que se observa é que em assuntos culturais que tangem à questão da imigração, não há demandas nacionais suficientes para buscar soluções integrativas viáveis. A “ideologia do Estado-nação” parece hoje ser um problema para as políticas de reconhecimento (HABERMAS, idem: 187-189).

### 3. A neutralidade do Estado

Examinemos agora o último aspecto do problema da teoria do reconhecimento que propusemos no início; trata-se, do papel supostamente neutro do Estado.

Antes, faz-se necessário lançar mão da contribuição de Marx no debate sobre a relação entre o Estado e a Religião. De fato, o autor alemão fez uma crítica do Estado laico.

No entanto, algumas leituras de Marx não se sustentam mais, por exemplo, a sua posição radical quanto à superação da religião como estágio a ser almejado por todos os homens. Para Marx, a emancipação humana supõe a emancipação política (separação e superação do Estado da religião). Era necessário ir além da emancipação política.

Com o entendimento moderno da democracia, não se trata mais de exigir dos cidadãos que abandonem suas religiões (MARX, 2010: 37). Tal postura radical contrária à religião é resultado do laicismo, que consiste numa versão mais agressiva da laicidade (RANQUETAT, Jr., idem: 7). Por outro lado, o próprio autor já percebia o problema da “parcialidade da emancipação política”. Isto é, Karl Marx entendia que o Estado não era neutro: “Critizamos a debilidade religiosa do Estado político ao criticar o Estado político em sua construção secular, independentemente de sua debilidade religiosa” (idem: 38). Todavia, a negação da “neutralidade” do Estado pode ser feita além da teoria crítica marxiana do Estado-burguês.

Essa leitura de Marx contrasta bastante com a definição que Bobbio apresenta para o conceito de laicismo que significa que o “Estado impõe limites a sua própria ação” (2009a: 671). E mais, tem o caso de uma sociedade tolerante, cujo Estado é absolutamente conservador; e vice-versa. Nesse caso, o princípio de laicidade se faz mais necessário. Esse princípio exige que a cultura política e as instituições estejam em sintonia.

A ‘doutrina do Estado’ como é apresentada por Bobbio permeia em si a ideia da parcialidade do Estado (BOBBIO, 2011: 56). Em outras palavras, a gênese do Estado é profundamente relacionada com a conquista e hegemonia política de certos grupos. Não é preciso pertencer à tradição marxista para entender isso, pois até Max Weber estava consciente dessa vinculação (BOBBIO, 2011: 57). Se considerarmos os direitos humanos como resultantes de lutas por reconhecimento, será preciso uma instância superior ao Estado para garantir esses direitos. Para Bobbio, cabe à comunidade internacional assumir essa função (2004: 31). A

importância que o pensador italiano confere à comunidade internacional denota a sua preocupação com a necessidade da elaboração de uma teoria dos limites do poder do Estado.

Ademais, Bobbio explica (2011: 98-99) que quando se falava em limites do poder do Estado, pensava-se preliminarmente na forma de controlar a *extensão* do poder dos príncipes (de certa forma, do Estado). Um grande esforço teórico para executar essa tarefa de limitação do poder do Estado foi a formulação de Montesquieu acerca da separação e independência dos três poderes, materializado na forma de governo dos Estados Unidos da América. Para Bobbio, a dupla função do Estado (sobretudo, o Estado liberal) é proteger e respeitar os direitos dos cidadãos. Em sua concepção, portanto, o Estado liberal é o Estado limitado por excelência;

[...], pois bem, o constitucionalismo encontra a sua plena expressão nas constituições que estabelecem limites não só formais mas também materiais ao poder político, bem representados pela barreira que os direitos fundamentais, uma vez reconhecidos e juridicamente protegidos, erguem contra a pretensão do detentor do poder soberano de submeter à regulamentação todas as ações dos indivíduos ou dos grupos (BOBBIO, 2011: 101).

Tentemos estabelecer uma relação entre essa sentença de Bobbio com a visão de Taylor. Parece que ambos os autores concordariam sobre o papel do Estado liberal que consiste em proteger o cidadão e o grupo, mas eles discordariam fundamentalmente no que se refere à confiança de Charles Taylor nas boas intenções do Estado que, aliás, Bobbio suspeita. Taylor considera que o multiculturalismo é a política mais adequada para as sociedades ocidentais cada vez mais multiculturais (MATTOS, idem: 131). A *démarche* de Taylor é institucionalista, pois pretende para a sua política de reconhecimento um governo descentralizado na qual o Estado conservaria seus poderes em matérias de segurança, defesa, relações exteriores; ao passo que os problemas de imigração, meio ambiente caberiam às entidades identitárias específicas. Isto não significa que Taylor acredita cegamente na neutralidade do Estado; pelo contrário, ele percebe que o Estado de direito não é eticamente neutro (MATTOS, idem: 136). Por isso mesmo é preciso que esse Estado liberal assumira políticas multiculturalistas de proteção aos grupos minoritários.

Mostramos sumariamente como, em definitivo, o Estado não é neutro. As ideias de Axel Honneth e Nancy Fraser parecem supor tal neutralidade; e evitam formular uma perspectiva prática sobre o controle da ação do Estado na sociedade. Contudo, algumas pistas para esse procedimentos estão presente na ideia de Habermas sobre a construção de um mundo da vida baseada na ação comunicativa (2002). No caso de Fraser, essa lacuna tem uma justificativa: “Minha preocupação principal nesse artigo é a relação entre o reconhecimento da diferença cultural e a desigualdade social. Não estou preocupada, portanto, com a relação entre reconhecimento de diferenças culturais e liberalismo.” (FRASER, 2001: 247).

A leitura de Arato e Cohen sobre a sociedade civil pode ser uma interpretação para limitar o papel do Estado. Esses dois autores complementam a teoria dualista de Habermas referente à diferenciação social que separa mundo sistêmico e mundo da vida. A perspectiva de

Habermas coloca os dois “mundos” em confronto e oposição em suas respectivas funcionalidades. Além do mais, a teoria da ação comunicativa confere uma dimensão pragmática a tal abordagem (REESE-SCHAFER, 2009: 44-63).

Como forma de pressão à ação do Estado, Arato e Cohen sugerem uma ampliação da teoria dualista da diferenciação social de Habermas. Essa teoria permite, segundo eles, abarcar as novas presenças políticas (movimentos sociais do pós- socialismo, por exemplo), se for sujeita a uma nova interpretação, que confere ao mundo da vida uma postura ofensiva. O mundo sistêmico (dinheiro e poder) e o mundo da vida (lugar de elaboração e reprodução das tradições, da cultura, da solidariedade, das identidades e da linguagem) estão agora numa relação de “equilíbrio de força” com o desenvolvimento da sociedade civil.

Uma forma de evitar os mecanismos de reificação do mundo sistêmico é a tematização sobre a capacidade libertária do mundo da vida. Ou seja, segundo Arato e Cohen, é necessário problematizar a sociedade civil que corresponde também à esfera institucional do mundo da vida (ARATO e COHEN, 1994: 170).

Para os autores, a sociedade civil serve para complementar (em nosso entendimento) as elaborações de Honneth e Fraser em torno dos conceitos de reconhecimento e distribuição, respectivamente. Em sua constituição dual, a sociedade civil está mais preparada para limitar os eventuais procedimentos autoritários do mercado e do Estado,

Em oposição a esta forma, a utopia auto-limitada da democracia radical, baseada no modelo dualista da sociedade civil é capaz de abrir um horizonte utópico para a sociedade civil, no qual as esferas formalmente organizadas de ação da economia e do aparato estatal-burgueses constituam o fundamento do mundo da vida pós-tradicional *dohomme*(esfera privada) e *docitoyen* (a esfera pública). A ancoragem institucional dessa concepção utópica baseia-se na consolidação do Estado moderno e da economia do mercado aos quais o mundo da vida reage de uma “forma específica” (ARATO e COHEN, 1994: 171)

Ampliado dessa forma, o mundo da vida de Arato e Cohen avança em relação ao problema da limitação da ação do Estado ao dar um papel mais ofensivo à sociedade civil. Aos poucos, o problema que colocamos no início, começa a encontrar uma solução. O radicalismo democrático desse sistema consiste em transformar o mundo da vida numa esfera não somente independente politicamente, como também transformá-lo em zona de ‘não-mercadoria’: “[...] a construção de uma esfera pública não estatal e de uma esfera privada não econômica expressa essa reação, assim como a necessidade dos subsistemas de segurar um fundamento institucional no mundo da vida moderno” (ARATO e COHEN, idem: 171).

#### 4. Considerações finais

Uma crítica ao sistema de Fraser, baseada no princípio da paridade participativa, está na tese de Tavolaro (2008) sobre padrões de diferenciação e secularização variados. O autor aborda o tema da construção da cidadania em T. H. Marshall mostrando os limites da visão ordenada e sequencial do historiador inglês. Além disso, Tavolaro critica a definição de padrões



definitivos de modernização devendo servir de modelos para o mundo não ocidental. O autor propõe o conceito de ‘modernidades múltiplas’ diferentes da noção dominante na sociologia. Tal noção define os padrões de modernidade, enquanto estigmatiza ‘os desvios de padrão normativo moderno’. Segundo Tavolaro, ‘modernidades múltiplas’ enfatiza a existência de uma grande variedade de configurações sociais no mundo contemporâneo. Na tradição sociológica ocidental, a modernidade se caracteriza por um triplo processo: *diferenciação/complexificação social, secularização da normatividade e separação entre os âmbitos de ação públicos e os domínios privados*. Tavolaro afirma a importância de uma redefinição (mais justa) do imaginário sociológico, e então, ele propõe a adoção da seguinte terminologia: *padrões variados de diferenciação/complexificação social, padrões variados de secularização e padrões variados de separação entre domínios públicos e privados*.

Referimo-nos ao debate sobre a *burqa*, no qual a paridade participativa (seu duplo princípio) não tem como atuar sem uma dose de unilateralidade (TAVOLARO, 2008: 128), sendo evidente que todas as sociedades não desenvolvem os mesmos valores (MATTOS, idem: 130). Reconhecemos também a hesitação de Fraser em concluir (rapidamente) sobre o caráter injusto de uma tradição islâmica que segundo as autoridades francesas oprime as mulheres muçulmanas.

Na arbitragem ética e/ou moral, a intenção de Dutra Júnior de apelar para o conceito de Bourdieu *dehabitus* é fundamental (DUTRA JUNIOR, idem: 99). Vejamos um exemplo interessante a respeito de como Bourdieu serve para enriquecer o debate sobre reconhecimento. O sociólogo francês explica que

O vínculo, reconhecido em toda parte, entre os movimentos regionalistas e os movimentos feministas (e também ecológicas) prende-se ao fato de que, sendo todos esses movimentos dirigidos contra formas de dominação simbólicas, eles supõem disposições éticas e competências culturais (visíveis nas estratégias empregadas) encontradas sobretudo na intelectualidade e na nova pequena burguesia (BOURDIEU, 1996: 111-112)

Bourdieu está em consonância com Honneth sobre a dimensão ética da política de reconhecimento, e com Fraser, ao entender que os sujeitos são formados com dispositivos sociais que os preparam ou não para o entendimento de uma injúria moral, por exemplo. O preconceito enraizado nos próprios dominados não é evidente na leitura de Fraser; ao contrário de Honneth que acredita na capacidade de percepção (subversiva) do sujeito que quer se auto-realizar. Axel Honneth admite (minimamente) que nem sempre os ofendidos percebem seu prejuízo moral - esta leitura está ensaiada no próprio texto de Honneth (2003: 258).

A política do reconhecimento mostra a exigência de repensar o Estado laico, na medida em que ele se afastou (em diversos casos) de seu ideário liberal que consistia no princípio de não interferência do Estado na esfera privada e no princípio de neutralidade na esfera pública (RANQUETAT, Jr, 2008: 8). O multiculturalismo, enquanto projeto político-cultural dominante das últimas três décadas, foi uma tentativa de promover o direito de todas as culturas de ter seu espaço garantido na esfera pública. O Estado laico é aquele que pratica a neutralidade em

assuntos religiosos. Quando esse Estado, prescreve as regras públicas da vida religiosa através de proibições de determinadas demonstrações religiosas (signos ou símbolos religiosos como a *burqa*, o véu, etc), ele foge das suas características. A teoria crítica do reconhecimento vem colocar esses desvios em evidência. A laicidade é um fenômeno político, um valor republicano que precisa ser preservado mesmo em meio à crise do relativismo, do crescimento dos fundamentalismos, e do oportunismo político. Defendemos que sua plena realização é possível quando o Estado mantém uma postura neutra (em seu duplo sentido, de ‘neutralidade-exclusão’ e ‘neutralidade-imparcialidade’, tal como usado por Ranquetat Jr.) em assuntos religiosos e ao mesmo tempo quando ele promover uma noção de liberdade religiosa calcada nos conceitos de liberdades negativa e positiva.

Em conclusão, para reforçar seu conceito de justiça paritária, Fraser teria que consolidar a importância do indivíduo nas políticas de reconhecimento. Isso porque não pretende se focalizar no auto-entendimento do sujeito quanto ao desrespeito. Ao aplicar seu princípio de paridade participativa, ela abdica (mais cedo ou mais tarde) da liberdade individual em certas situações de conflitos. Quanto a Axel Honneth, é preciso que sua tese seja construída a partir - desta vez - da perspectiva do Estado (essa abordagem cabe aos estudiosos que pretendem seguir nesse debate). O filósofo concentra-se demasiadamente no sujeito: “visa-se àquele aspecto de um comportamento lesivo pelo qual as pessoas são feridas numa compreensão positiva de si mesmas, [...]” (HONNETH, 2003: 213). Ao longo de sua exposição, Honneth vai insistir nessa última consequência do desrespeito, e talvez a mais relevante para ele, que toca na afetação da “autoimagem” do sujeito (2003: 213-224).

A separação do mercado de bens econômicos e culturais (políticos) complica o problema das minorias em Fraser, pois ele deverá ser considerado em duas esferas distintas. Ademais, as lutas por reconhecimento tornam o debate de Honneth e Fraser mais difícil na medida em que precisam conjugar suas teses a uma teoria sobre o papel do Estado sem perder de vista o fato de que; enquanto aparelho de repressão e de punição, ele (o Estado) constitui a base indispensável para a correção dos infratores da norma legal. [8]

## NOTAS

\* Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Realizou essa pesquisa sob orientação dos professores Rodrigo Freire de Carvalho da Silva e Samir Perrone de Miranda no projeto “Partidos Políticos e Eleições”. E-mail: skatembera@gmail.com

[1] Para uma boa compreensão e distinção dos conceitos de moral e ética, ver Roberto Romano (2001). Roberto Romano lembra que tanto a moral quanto a ética têm origem na mesma realidade: os costumes (2001: 96). A moral é a ciência que prescreve uma conduta sábia e os meios de conformar nossos atos segundo ela (idem: 97). O conhecimento das ideais morais se dá

pelo uso da razão e por isso, seus preceitos são úteis e verdadeiros. Ou seja, os costumes são produtos racionais. A moral indica as tendências da natureza humana. Roberto Romano afirma que a verdade e certeza da moral são independentes da vida dos homens e de um significado temporal (idem: 98). Às vezes, os problemas da vida cotidiana, as circunstâncias particulares se chocam com os preceitos morais sem, contudo, que isso afete a veracidade de tais preceitos. As regras morais definem a conduta do homem em relação aos outros homens bem como seus deveres para manter a sociedade coesa.

[2] A abordagem acima introduz no debate sobre políticas de reconhecimento dois elementos fundamentais para a complementação da teoria de Honneth; um é a filosofia da linguagem de Wittgenstein, retomada por Habermas. Outro que podemos supor é a noção sociológica (de Bourdieu) de *habitus* que completa a teoria de Honneth (em nosso entendimento). Retomaremos esse segundo aspecto mais adiante.

[3] Lembremos (isso é fundamental) que Dahl sugere haver uma diferença entre igualdade e paridade (DAHL, 2005: 96).

[4] Uma das mais importantes críticas de Fraser se dirige justamente contra essa perspectiva psicologizante de Honneth. Contudo, digamos que a mais importante de suas críticas é fundamental, pois não reconhece a “reificação” (que consiste na exacerbação das identidades de grupo, produzindo um risco de separatismo além de ser uma forma de tirania comunitária sobre o indivíduo) do reconhecimento. Tampouco reconhece a “substituição” (que consiste num encobrimento dos problemas de redistribuição substituindo-os pelo conceito reducionista de reconhecimento); que as formulações de Honneth admitem. Para ela, todas as lutas sociais não podem ser consideradas como lutas por reconhecimento. Inclusive, ela afirma a incapacidade dos teóricos dessa tese de demonstrar tal “reificação”, de maneira que sua tese se transforma numa tautologia: tudo é reconhecimento (FRASER, 2002: 10-14).

[5] Segundo Philippe Portier, a regulação estatal da religião se inscreve na continuidade da revolução francesa; o Estado francês mantém uma separação radical entre o religioso e o político. Se dois séculos atrás a oposição era mais marcante com relação ao catolicismo; no século XX, ela se opõe em grande parte aos símbolos religiosos islâmicos na esfera pública. Portier lembra que a laicidade operou segundo três lógicas na história da França: a lógica da separação, que não admite a interferência do religioso na esfera estatal e *vis-versa*; a lógica do reconhecimento, fundamentada no conceito de liberdade (a partir dos anos 1970), na igualdade e no pluralismo e na valorização das identidades; enfim, a lógica da integração a partir dos anos 2000 – esta última mais alinhada com o resto dos países europeus – com o intuito de bloquear a recrudescência das identidades étnico-religiosas. O caráter iluminista da revolução francesa se contrapõe ao catolicismo porque ele não apresentava “a mesma plasticidade que o protestantismo”, afirma Portier. Esse modo de operar caracteriza o Islã. Na década de 1950, uma lei firma a parceria entre escola privada (entre elas, as católicas) que poderão receber subsídios do Estado sem abdicar de seu caráter. Na década de 1960, lembra Portier, os alunos adquiriram o direito a uma orientação religiosa. Na década de 1980, mais concessões do Estado. Os alunos podiam se ausentar por motivos religiosos, e mesmo os muçulmanos tiveram o direito de usar o véu, até 2004. Portier relata que em 2003, o relatório Stasi fez menções relativas à multiplicidade de comportamentos identitários, de violações de direitos das mulheres em decorrência da imigração massiva. Sobre a questão do uso do véu nas escolas públicas, o governo de Sarkozy defendeu a expressão das identidades particulares desde que elas estivessem em convergência com o consenso liberal da sociedade francesa. Philippe Portier conclui que a França perde sua condição de excepcionalidade na questão da laicidade na medida em que o Estado prescreve, do ponto de vista da ética liberal, os comportamentos religiosos na esfera pública. A laicidade se transformou a ponto de adotar o padrão europeu.

[6] Isso foi colocado num grito de Dahl (2005: 48) onde este autor chamou a atenção para o fato que em todas as democracias os estrangeiros recebam um tratamento ainda de subcidadania; e tampouco esse grito ecoou de forma satisfatória na teoria política contemporânea, menos ainda nos programas políticos dos governos.

[7] Norberto Bobbio, ao contrário pensa que aumentar direitos para um grupo significa necessariamente reduzi-los para outros (2004). Nossa opinião é oposta a essa tese, pois consideramos que liberdades negativa e positiva devam ser combinadas; as duas não se excluem mutuamente.

[8] Até agora não temos outras instituições que tenham legitimamente o direito de deter os meios de coerção nas sociedades democráticas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARATO, A. & COHEN, J. **Sociedade Civil e teoria social**. P.147-182. In AVRITZER, L. (org.) *Sociedade Civil e Democratização*, Belo Horizonte, MG, Editora Del Rey, 1994
- ARAUJO, C. **Legitimidade, justiça e democracia**, Lua Nova, n.57, p. 73-86, São Paulo, 2002.
- BERLIN, I. **Estudos sobre a Humanidade**. *Uma antologia de ensaios*. Org. Henry Hardy, Companhia das Letras, Trad. RosauraEichenberg, São Paulo, 2002
- BOBBIO, N. & al. *Dicionário de Política*. Editora da UnB, Brasília. Verbete “**Sociedade Civil**”,2009a
- \_\_\_\_\_. *Dicionário de Política*. Ed. Da UnB, Brasília. Verbete “**Laicismo**”, 2009<sup>a</sup>
- \_\_\_\_\_. **Estado, Governo e Sociedade**. *Para uma teoria geral a política*. Paz e Terra, Trad. Marco Aurélio Nogueira, Rio de Janeiro, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Nem com Marx nem contra Marx**. Editora Unesp, org. Carlo Violi, Trad. Marco Aurélio Nogueira, São Paulo, 2006
- \_\_\_\_\_. **A era dos direitos**. Trad. Carlos Nelson Coutinho, apresentação de Celso Lafer, Elsevier, Rio de Janeiro, 2004
- \_\_\_\_\_. **Direito e Esquerda**. *Razões e significados de uma distinção política*. Ed. Unesp, 2.ed., trad. Marco Aurélio Nogueira, São Paulo, 2001
- \_\_\_\_\_. **O futuro da Democracia**. Paz e Terra, 11.ed., trad. Marco Aurélio Nogueira, São Paulo, 2009b
- BOURDIEU, P. **A economia das trocas lingüísticas**. *O que Falar Quer Dizer*, pref. Sergio Miceli, Ed. USP. São Paulo, 1996
- DAHL, R. A. **Poliarquia**. *Participação e oposição*, pref. Fernando Limongi, trad. Celso Mauro Paciornik, 1.ed., 1. reimpr., Ed. USP, São Paulo, 2005
- DUTRA JÚNIOR, R. T. **A moralidade do Mercado**. *Uma intervenção no debate sobre reconhecimento de Nancy Fraser e Axel Honneth*, Revista Política e Trabalho, n. 22, João Pessoa, 2005
- FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. *Curso no Collège de France (1975 -1976)*, trad. Maria Ermantina Galvão, Martins Fontes, São Paulo, 2005
- FRASER, N. **Reconhecimento sem Ética?**P. 133-140. In. Sousa, J. & Mattos, P. (orgs.) *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo, Annablume, 2007
- \_\_\_\_\_. **A justiça social na globalização**. *Redistribuição, reconhecimento e participação*. Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 63, p. 7-20, Outubro de 2002.
- \_\_\_\_\_. **Da redistribuição ao reconhecimento?** *Dilemas da justiça na era pós-socialista*. P. 245-282. In. Sousa, J. (org.) *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2001
- FUKUYAMA, F. **Construção de Estados**. *Governo e organização no século XXI*, Rocco, trad. NilvaldoMontingelli Jr., Rio de Janeiro, 2005
- HABERMAS, J. **A inclusão do outro**. Estudos de teoria política. Edições Loyola, São Paulo, 2002.
- HONNETH, A. **Reconhecimento ou Redistribuição?** *A mudança de perspectiva na ordem moral da sociedade*. p.79-93. In Sousa, J. & Mattos, P. (orgs.) *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo, Annablume, 2007

\_\_\_\_\_. **Luta por Reconhecimento.** *A gramática moral dos conflitos sociais.* Editora 34, Trad. Luiz Repa, São Paulo, 2003.

MARSHALL, T. H. **Cidadania, classe social e status.** ZAHAR, Rio de Janeiro, 1967

MARX, K. **Sobre a questão judaica.** Boitempo Editorial, trad. Nélio Scheneider, São Paulo, 2010

MATTOS, P. A **sociologia política do reconhecimento.** *As contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser,* Annablume, São Paulo, 2006

PORTIER, P. **Regulação Estatal da Religião na França (1880-2008).** *Ensaio de periodização,* Trad. Stephanie Mertens, Revisão de Marcelo Carmuça, Revista Rever, São Paulo, 2010

RANQUETAT, C. A. Jr. **Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos,** Revista Sociais e Humanas, n. 1, Vol. 21, 2008

REESE-SCHAFER, W. **Compreender Habermas.** Trad. Vilmar Schneider, 2.ed., Editora Vozes, Petrópolis, 2009

ROMANO, R. **Contra o abuso da ética e da moral.** Educação & Sociedade, ano XXII, n. 76, Outubro de 2001

SADIVAN, P. **Le multiculturalisme.** Ed. Que Sais-je?/ Puf, 1. Ed., Paris, 2009

SCHUMPETER, J. **Capitalismo, socialismo e democracia.** Editora Fundo de Cultura, Trad. Ruy Jungmann, Rio de Janeiro, 1961.

TAVOLARO, S. **Quando discurso e oportunidades políticas se encontram.** *Para repensar a sociologia da cidadania moderna.* Novos Estudos, CEBRAP, n. 81, julho de 2008

TAYLOR, C. & al. **Multiculturalismo.** *Examinando a política de reconhecimento.* Instituto Piaget, Epistemologia e Sociedade, Lisboa, 1998