

## Reconhecimento e cidadania como gramáticas emancipatórias<sup>1</sup>

*Emil Albert Sobottka<sup>2</sup>*

Em tempos recentes assistimos a uma crescente ênfase na defesa da *liberdade*. Essa liberdade, via de regra e por influência de uma leitura um pouco truncada da tradição liberal, é compreendida como liberdade *individual*, como a ausência – ou pelo menos como necessidade de contestação e eliminação de todo obstáculo ao livre querer individual. É uma espécie de sonho de ser Robinson Crusoe em plena vida metropolitana – sem os inconvenientes de efetivamente cuidar e depender totalmente só de si.

Há uma vasta literatura que se contrapõe a essa concepção. Ela dá ênfase em como, em especial em sociedades modernas, todos estão inseridos em laços de interdependência solidária – algo que Durkheim mostrou muito bem em *Da divisão do trabalho social*. Essa literatura tem seu foco nas questões práticas do cotidiano e, com propriedade, mostra que para a satisfação de necessidades há uma dependência de produtos, serviços e colaboração advindos de outras pessoas.

Aqui quero tomar um outro caminho. Quero me associar àqueles que, face à *ilusio* do liberalismo truncado, do individualismo metodológico-religioso, tomam como ponto de partida para sua reflexão teórica a vinculação entre as relações sociais e a *constituição do indivíduo em pessoa*, em um sujeito capaz de exercer autonomia e de participar politicamente em sua sociedade.

---

<sup>1</sup> Palestra proferida no 2º Congresso Internacional – *Dignidade Humana em tempos de (pós) pandemia: direito e democracia no Brasil contemporâneo* – Furb, Blumenau, 9-12 maio 2023. Maiores detalhes do evento disponível em <https://www.dignidadehumanaedireito.com/coming-soon-01>

<sup>2</sup> Professor titular na PUCRS, pesquisador do CNPq, membro de diversas associações científicas. Idealizou e editou do periódico Civitas: Revista de Ciências Sociais (2001-2019) e o PPG em Ciências Sociais da PUC-RS (2000-2004). Pesquisa direitos de cidadania, movimentos sociais, democracia, políticas públicas, participação política e esfera pública, e tem interesse em teoria social. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9046568126515860>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8615-7305>. E-mail: [esobottka@pucrs.br](mailto:esobottka@pucrs.br)

Autonomia difere bastante da liberdade individualista. Autonomia é a capacidade adquirida por um sujeito para imaginar para si e para seu envolvimento social *futuros desejáveis* – e construí-los concretamente. Ou, como preferia formular Kant, emancipar-se seria sair da menoridade, da tutela do estado e da igreja, do livro, do médico e nutricionista, e decidir se servir do seu próprio entendimento para conduzir a vida – em relações de igual para igual com as demais pessoas ao seu redor. Mediante o uso público da razão, do diálogo sobre como se quer viver dentro da respectiva comunidade.

### **Autonomia na interdependência**

Poucos intelectuais na contemporaneidade se aprofundaram tanto na questão sobre a relação entre a autonomia do sujeito ou cidadão, o uso público da razão e a democracia como o fez Jürgen Habermas. Quero retomar aqui alguns pontos de sua contribuição nessa área. Numa perspectiva mais filosófica, ele dá continuidade a uma questão que já Kant havia proposto – e respondido, pelo menos abstratamente, a saber: *como posso ser livre se tenho o dever de obedecer as leis?* Haveria como compatibilizar a aspiração maior propagada pelo florescente liberalismo, de ser livre, com a necessidade, pelo menos até certo grau, de dobrar-se ao que a lei impõe e, assim, manter a ordem e a paz na coletividade?

Como prussiano, Kant coloca uma primeira premissa ética: sim, eu tenho o dever de cumprir a lei. Mais que isto, eu tenho o dever de cumprir a lei mesmo quando não estou convencido dela nem posso concordar com ela – por tanto tempo até que consiga reunir forças políticas suficientes para mudá-la. E dessa premissa pode brotar precisamente a resposta à questão – ou podemos dizer até: uma solução para o dilema – colocado acima: é possível ter o dever de obedecer às leis e ao mesmo tempo ser livre? Sim, responderá Kant, posso ser livre e não há contradição entre a liberdade e o dever de obedecer a lei – *desde que eu tenha participado de sua elaboração* – ou pelo menos poderia ter participado se assim quisesse. Genial essa solução – mais quais são as condições de possibilidade de participar da elaboração da lei sem ser tolhido na liberdade?

Um eixo central da obra habermasiana desde a assim chamada *virada linguística* na década de 1970 diz respeito a essa questão da participação nas decisões políticas sobre a organização da sociedade. Ou, para ser bem preciso: Habermas adota uma perspectiva sociológica e coloca a

pergunta: como é possível que os sujeitos coordenem suas ações e, assim, juntos definam como querem organizar sua coletividade. Na *Teoria da ação comunicativa* (1981) ele se concentra na primeira parte da questão: como podem os sujeitos coordenar suas ações sem atropelar um ao outro? Sua resposta será que só o conseguem fazer se conseguirem obter consenso sobre como querem realizá-las. Para isso precisam cumprir uma série de condições que, em suma, permitem que cada participante de um contexto de ação possa *reconhecer* o/os outro/s como interlocutores capazes, oferecer e receber uma argumentação racionalmente fundamentada de modo não hierárquico. Ou, para usar a clássica formulação de Habermas: que ninguém use na busca de um consenso outra força que a força do melhor argumento. Não é difícil ver nessa formulação uma proximidade grande com a tese de Kant sobre o uso público da razão.

Mas com a permanência da argumentação ainda num nível intersubjetivo, microsociológico por assim dizer, a segunda parte da pergunta colocada por Habermas ainda não estava adequadamente respondida, a saber, sobre a possibilidade de os sujeitos definirem juntos como querem organizar sua coletividade. O livro *Facticidade e validade (Direito e democracia – 1992)* tinha como proposta resolver também essa dimensão da questão. O autor desenvolve ali as condições necessárias para que se forme uma *esfera pública* na qual as cidadãs e os cidadãos possam entender-se sobre como querem organizar sua convivência, suas instituições, suas leis. E condição fundamental é que o façam mediante a argumentação racionalmente estruturada e em mútuo reconhecimento de sua capacidade ética como partícipe da coletividade de jurisconsortes.

Assim, pode-se resumir, a participação política numa sociedade democrática – através do uso público da razão ou da busca do entendimento na esfera pública entre sujeitos autônomos que se reconhecem reciprocamente e definem como organizar a vida na coletividade – constitui para Habermas a concretização da condição de que cada cidadão ou cidadã, para ser livre e obedecer às leis, deva ter possibilidade de ser co-autor dessas mesmas leis.

A despeito de sua enorme contribuição para a teoria social em geral e para a construção de um arcabouço teórico sobre o estado democrático de direito em particular, Habermas recebeu várias críticas que resultaram em retificações e complementações de sua teoria. Um questionamento diz respeito precisamente a esse *sujeito autônomo* que, para preservar sua liberdade, participa dos processos políticos na esfera pública. Uma crítica veio de autoras *feministas* e ressaltou que o indivíduo pressuposto na teoria do agir comunicativo como sujeito autônomo seria o clássico

homem branco europeu. Autoras como Sheila Benhabib e Marion Ires Young deram grandes contribuições a esse debate.

Outra crítica – que é a que aqui nos interessa – apontou que o diálogo em busca de consenso em Habermas se limitaria à reprodução cultural, deixando de fora a outra dimensão fundamental, que é a esfera da reprodução material, amplamente perpassada por conflitos. Apontou também que é indispensável perguntar-se como se forma a autonomia desse indivíduo que participa politicamente, que disputa na esfera pública como a sua comunidade política deve ser organizada e de onde ele retira a orientação ética que baliza sua participação política. Ou seja: como um indivíduo se desenvolve a ponto de estar apto a participar da definição das questões fundamentais da vida pública de uma democracia – e de onde ele retira os parâmetros normativos que orientam essa sua participação. Esse é precisamente o ponto de partida da teoria do reconhecimento.

### O que é (a teoria do) reconhecimento

Aquilo que nas últimas três décadas se designa – por vezes um pouco pomposamente – *teoria do reconhecimento* coloca em destaque a *inserção* dos seres humanos no seu entorno social e político. Não, porém primariamente na dimensão material para a satisfação de necessidades físicas, do que Marx designou de ciclo metabólico, da extração e transformação de recursos da natureza. As pessoas são, na perspectiva da teoria do reconhecimento, dependentes de uma inserção positiva num horizonte avaliativo. Elas somente conseguem se desenvolver plenamente – *to flourish* – dentro de comunidades éticas em que as relações sociais de reconhecimento recíproco dão a elas *sentido* para sua existência. Nessa comunidade ética elas *vivenciam* e experimentam que suas necessidades, seus desejos, suas realizações e seus sonhos são percebidos e valorizados pelos demais. Não são, como no liberalismo truncado, percebidos como obstáculos ou limitantes da expansão individual, mas como parte constitutiva da liberdade de todos. Este reconhecimento permite ao ser humano transformar-se em pessoa, em sujeito com autonomia. No contexto de uma comunidade juridicamente delimitada (Habermas), transforma-o em cidadão apto a participar da vida pública na plenitude de direitos e deveres iguais.

O debate em torno do *reconhecimento* ganhou grande impulso na teoria social – a ponto de se consagrar a assunção de que existam *teorias* do reconhecimento – ocorreu inicialmente nos idiomas

alemão e inglês. Sua disseminação causou certa surpresa em Paul Ricoeur (2006), que se viu motivado a escrever um livro – *Percursos do reconhecimento* – para analisar o conceito ou, como ele prefere, para elaborar a *primeira* teoria do reconhecimento da história da filosofia. Nessa obra de 2004 ele revela sua perplexidade com o estatuto semântico do termo reconhecimento e com o fato de que, ainda que ele “figure em um dicionário como uma unidade lexical única” e que “não existe uma teoria do reconhecimento digna desse nome”, existem várias *ocorrências filosóficas* que reivindicam o status de teorias (p. 9). Deixando de lado a “modéstia” do autor que considera elaborar uma (verdadeira) teoria, ao passo que outros apenas trouxeram à tona “ocorrências filosóficas” do termo, Ricoeur mostrou como numa língua latina reconhecimento é muito mais polissêmico e não tem unicamente um caráter intersubjetivo, como tem sido seu uso nos debates até então. Mas é precisamente esse caráter intersubjetivo que tem ocupado o centro das discussões na teoria social.

Nesses debates, reconhecimento tem tido um duplo caráter: uma dimensão identitária e outra normativa. No primeiro caso, ser reconhecido por outros, seja como agente autônomo ou como alguém digno de estima, permite ao indivíduo ou à coletividade desenvolver relações práticas positivas para consigo, tornar-se pessoa e sujeito com identidade própria. Não receber esse reconhecimento do entorno social torna muito mais difícil aceitar a si próprio, a forma de viver e os projetos próprios como dignos de valor. No segundo caso – na dimensão normativa –, tem sido destacado que os históricos exemplos de negação do reconhecimento e suas consequências têm mostrado como o reconhecimento se constitui naquilo que Taylor designou de “uma necessidade vital”. Ao ser uma necessidade vital, ele nos coloca na obrigação de, num contexto social perpassado por suas eticidades, reconhecer o outro.

Tendo como pano de fundo a luta da comunidade francófona do Quebec, Charles Taylor, no início dos anos 1990, publicou o instigante artigo *A política do reconhecimento*, no qual defende uma série de medidas político-legislativas que aquela província canadense havia tomado com o intuito de manter vivas nela a língua e a cultura de origem francesa. Em uma larga discussão sobre a autenticidade, ele argumenta que o reconhecimento das culturas tem uma íntima relação com a identidade que, por sua vez vem conectada ao ideal de ser fiel ao modo próprio de ser de cada indivíduo ou coletividade. A autenticidade, que em Rousseau ainda era sobretudo um atributo do indivíduo, foi estendida por Herder a povos e culturas. Nessa concepção, cada um e todos são convocados a descobrir sua própria maneira original de ser e a serem fiéis a si próprios. Para Taylor,

a identidade seria relacional, moldada em boa medida pelo reconhecimento por parte de outros. A ausência do reconhecimento ou um reconhecimento errôneo podem oprimir e aprisionar em modalidades falsas ou redutoras de identidade, tornando as pessoas inautênticas.

Tomando como referência outros significativos (Mead), cada indivíduo ou coletividade reformula os sentidos, objetivos e cursos de suas ações de acordo com aquilo que percebe que outros significativos querem ver nele. Essa seria a *esfera íntima* da identidade. Já na *esfera pública* a identidade é sustentada por políticas de reconhecimento baseadas na noção de respeito igual. Sociedades ocidentais, sob a influência do que Taylor denomina “liberalismo da dignidade igual”, seriam tentadas a colocar princípios universais acima das particularidades culturais, levando tendencialmente a uma homogeneização que suprime a autenticidade. Por isso o autor defende a legitimidade e necessidade de políticas de reconhecimento destinadas a proteger e fomentar modos de vida específicos.

A partir da argumentação de Taylor abriu-se um amplo espaço teórico para justificar lutas muito diversificadas de movimentos sociais que não reivindicam em primeiro lugar a distribuição de recursos ou bens, mas que lutam pela afirmação de sua identidade num contexto de pluralidade cultural, seja pelo reconhecimento e não discriminação, seja por políticas afirmativas que deem suporte àquela afirmação.

Taylor tratou da autonomia de uma província ou comunidade cultural-linguística – o Quebec francófono. O que estava em questão para ele não era a *formação* de uma identidade de sujeitos autônomos, mas a *preservação* dela. Diferente – e muito mais relevante para nossa temática aqui – é a abordagem dada por Axel Honneth à questão do reconhecimento, pois vai se ocupar precisamente de como indivíduos podem *formar* sua identidade como sujeito. Uma década antes de publicar sua obra *Luta por reconhecimento*, na qual desenvolve uma primeira versão de sua teoria, Honneth fez uma palestra sobre a questão da consciência moral e o potencial do agir normativo de grupos sociais oprimidos (*Moralbewusstsein und soziale Klassenherrschaft – Das Andere*, 2000). Em diálogo crítico com Habermas e sua concepção de esfera pública, agir comunicativo e democracia participativa, Honneth coloca a pergunta pelas condições de possibilidade – o as que impossibilitam – a ação autônoma de muitos sujeitos mesmo em sociedades consideradas democráticas.

Sua tese é que esses grupos que estão na base da pirâmide social, mesmo que não tenham uma concepção geral sobre como seria uma sociedade justa e bem-organizada, têm sim uma refinada consciência de injustiças sofridas. Ou seja, elas desenvolveriam uma “moralidade interna” que lhes forneceria critérios para avaliar eticamente o modo como são tratadas. Mas e se elas percebem a injustiça muito acuradamente, por que não reagem? Honneth constata que haveria dois “processos de controle social” que bloqueariam a resistência eticamente embasada contra a injustiça sofrida.

O primeiro seria a “exclusão cultural” – a organização excludente do sistema educacional, dos meios de comunicação, dos espaços de discussão política, da esfera pública enfim – que retiram desses grupos sociais a capacidade de articularem discursivamente de modo eficaz sua percepção de estarem sendo injustiçados. Honneth usa para isso a expressão *dessimbolização*: eles são privados dos meios linguísticos e simbólicos que são necessários para se fazer ouvir na esfera pública como Habermas a descreve – e que seriam a expressão mais clara de sua autonomia e seu reconhecimento como agentes políticos relevantes naquela comunidade. O segundo processo de controle social seria o que Honneth denomina como “individualização institucional”. O autor se refere aqui a todas aquelas estratégias, sejam elas do estado, das empresas ou de outras formas organizacionais dos grupos sociais dominantes, destinadas a evitar ou reprimir todo o risco de um entendimento comunicativo a respeito das experiências coletivas de injustiça. Para o autor, as classes dominantes destruiriam a infraestrutura comunicativa necessária para uma mobilização solidária dos que se percebem como injustiçados ao imporem uma individualização das ações através de um complexo instrumental de individualização.

Essa explicação não se revelou suficientemente elucidativa, o que o levou a elaborar o que hoje se conhece como sua teoria do reconhecimento. Nela Honneth defende que, para desenvolver sua identidade e uma relação prática sadia para consigo mesmo – ou nós poderíamos dizer: para se tornar um cidadão autônomo politicamente ativo numa sociedade democrática –, todo indivíduo necessita experimentar contínua e consistentemente ser reconhecido pelos outros.

a) Uma das formas ou um primeiro nível de reconhecimento é o *amor* ou a *amizade* em círculos íntimos. Partindo dos estudos de Winnicott sobre o desenvolvimento infantil, Honneth defende que quando a criança experimenta a confiança no cuidado paciente e duradouro da mãe, ela passa a estar em condições de desenvolver uma relação positiva consigo mesma, que ele chama de

*autoconfiança*. Ela será a base das relações sociais entre adultos – e permitirá confiar em si e nas outras pessoas. Honneth vai além e sustenta que esse é o núcleo fundamental de toda a eticidade e é responsável não só pelo desenvolvimento da *autoconfiança*, mas também pela base de autonomia necessária para a participação na vida pública.

b) A segunda forma do reconhecimento tem seu lugar típico na esfera do *direito* e se expressa em *respeito e direitos iguais*. Como é possível que uma pessoa desenvolva a consciência de ser sujeito de direito? Segundo o autor, na transição para a modernidade teria acontecido uma mudança fundamental que separou radicalmente o *status social* do *direito*: tanto nas relações interpessoais como no sistema jurídico não é mais permitido atribuir exceções e privilégios às pessoas da sociedade em função do seu status. Consagrou-se a exigência de que o direito seja geral o suficiente para levar em consideração os interesses de todos os participantes da comunidade, mas sem atribuir a eles um valor intrínseco diferenciado. A forma de reconhecimento na esfera do direito contempla não só as capacidades abstratas de orientação ético-moral, mas também as capacidades concretas necessárias para uma existência digna. Em outras palavras, a esfera do reconhecimento jurídico cria as condições que permitem ao sujeito desenvolver *autorrespeito*; ela habilita o indivíduo a adquirir agência autônoma e a capacidade de dar razões para seus atos.

c) Já a terceira forma de reconhecimento resgata a *estima social*, mas coloca-a sobre outras bases: ao invés de serem atributos pseudobiológicos ou histórico-sociais, os indutores da estima são as contribuições que o sujeito dá a sua comunidade. Em português ainda não temos uma expressão sintética para designá-las – em inglês são tratadas como *achievements*. Diferente do respeito e dos direitos, que são valores normativamente orientados pela igualdade, o reconhecimento pelas contribuições dadas se orienta pelos diferentes níveis de valorização que a elas são dadas socialmente – o que dá origem a desigualdades sociais. É através dessa forma de reconhecimento que o sujeito desenvolve sua *autoestima*.

Para o desenvolvimento de uma autorrelação positiva e saudável, o sujeito precisa ter a chance simétrica de desenvolver a sua concepção de vida boa sem sofrer os sintomas das patologias oriundas das experiências de *desrespeito*. A cada experiência do reconhecimento corresponde sempre uma forma positiva de autorrelação – autoconfiança no amor e na amizade; autorrespeito advindo de respeito e direitos iguais; autoestima fortalecida pelo reconhecimento da contribuição social – todas elas sendo experiências de si próprio. Mas se e quando o sujeito experimenta o

reconhecimento ele adquire um entendimento positivo sobre si mesmo, se e quando, ao contrário, experimenta uma situação de desrespeito, sua autorrelação positiva adquirida intersubjetivamente adoece. Por isso Honneth associa equivalentes negativos a cada forma de relação positiva de reconhecimento: maus tratos e violação da integridade do corpo na esfera do amor e da amizade; privação de direitos ao invés de respeito e direitos iguais; e degradação moral e injúria no lugar da estima social. Enquanto as três formas de reconhecimento seriam essenciais para a constituição de uma identidade própria do indivíduo como sujeito autônomo, sua negação ameaça a dignidade da pessoa e faz adoecer sua relação consigo mesma – incapacitando-a assim a manter relações sociais saudáveis também com seu entorno.

### **A cidadania como parâmetro valorativo da atuação política**

Com esses desenvolvimentos de uma teoria do reconhecimento foi colocada à disposição da teoria social uma resposta sólida e consistente ao questionamento feito a Habermas sobre como um indivíduo se desenvolve a ponto de estar apto a participar da definição das questões fundamentais da vida pública de uma democracia. Como ele desenvolve sua identidade e a habilidade de exercer autonomia como sujeito politicamente inserido. Falta, no entanto, uma resposta à segunda parte desse questionamento, a saber, uma resposta à questão de onde ele retira os *parâmetros normativos* que orientam essa sua participação. Participar de disputas e deliberações políticas implica em ter critérios claros e legítimos – e por isso a pergunta: quais são esses parâmetros normativos e de onde eles vêm?

No Direito essa questão há muito tem estado presente como a pergunta pela origem legítima do ordenamento jurídico. Num contexto histórico-cultural em que a religião tem a primazia sobre a organização social, a vontade da divindade serve para dar lastro de legitimidade a esse ordenamento. O jusnaturalismo seculariza essa compreensão e por assim dizer diviniza a natureza – ele substitui a autoridade legitimadora última da divindade pela autoridade de uma compreensão específica da natureza. Eugen Ehrlich e os defensores do direito vivo, por seu lado, preferem a evocação dos costumes correntes como fonte do regramento legítimo. Já no direito positivo, seja na versão de Carl Schmit ou na de Niklas Luhmann, por exemplo, será a conformidade com o procedimento legalmente previsto que assegura a legitimidade do regramento nascente. Não é possível – nem necessário – contraargumentar aqui para cada uma dessas concepções e mostrar

suas debilidades. Todas são pouco sensíveis a questões relativas à autonomia dos indivíduos afetados por esse ordenamento.

No campo da teoria crítica em que se inserem Habermas e Honneth tem-se desenvolvido uma outra estratégia metodológica para explicitar os parâmetros normativos que permitem ter critérios claros e legítimos para a participação política. Aqueles autores a denominam *reconstrução normativa*. Eles rejeitam a possibilidade de se utilizar a autoridade externa como fonte de legitimidade – seja ela uma divindade, a natureza, um procedimento ancorado em maiorias – e defendem a busca de critérios já legitimados na própria comunidade política como fonte última de legitimação.

Max Horkheimer, numa fase em que ainda tinha vínculos mais estreitos com o marxismo, imaginou que os intelectuais poderiam ajudar a explicitar esses padrões normativos e com isso contribuir para uma sociedade nova e mais justa em diálogo com aqueles que seriam os sujeitos destinados ao protagonismo do novo ordenamento – o proletariado. Mas logo abandonou essa ideia.

Habermas e Honneth, continuadores dos esforços de Horkheimer nessa busca, desenvolveram então a metodologia que denominam reconstrução normativa. Sinteticamente ela consiste em analisar em cada sociedade concreta quais são os *valores mais fundamentais* que nela foram legitimados e que podem orientar os sujeitos em sua atuação como cidadãos na esfera pública. Uma de suas conclusões centrais será que cada sociedade abraça determinados valores fundamentais e cria para si instituições que são encarregadas de zelar por eles. Nas sociedades modernas/ocidentais como o são as nossas, esses valores seriam a *liberdade*, a *igualdade* e a *solidariedade*. São elas que estruturam a eticidades destas sociedades – e que, portanto, emolduram e orientam a atuação pública dos seus membros. Esses valores, no entanto, são abstratos. Como podem ser concretizados?

Seguindo Honneth e Thomas Marshall, quero argumentar aqui que em sociedades democráticas a cidadania é a concretização desses valores, é sua tradução em detalhamentos que permitem ao sujeito orientar normativamente sua atuação política por eles.

Marshall, num livro muito lido no Brasil – *Cidadania e classe social* –, diz que “A cidadania é um status concedido àqueles que são membros integrais de uma comunidade.” Não é, portanto, uma concessão do estado ou de outro ente qualquer: a cidadania os membros de uma comunidade

organizada democraticamente concedem a si próprios – e o fazem a cada um *por igual*, tanto em direitos como em obrigações. E o mesmo autor segue: “Não há nenhum princípio universal que determine o que estes direitos e obrigações serão, mas as sociedades nas quais a cidadania é uma instituição em desenvolvimento criam uma imagem de uma cidadania ideal em relação à qual o sucesso pode ser medido e em relação à qual a aspiração pode ser dirigida.” (Marshall, 1967, p. 76) Aqui já se sintetizam os três valores fundamentais há pouco referido: membros livres de uma comunidade política, em condições de igualdade participam da esfera pública e deliberam sobre quais são os direitos e quais as obrigações que, em solidariedade, cada um terá.

Não há nenhuma prescrição externa do que devem ser os direitos nem as obrigações – mas há um conjunto de balizadores que são inquestionáveis – e que revelam a qualidade da organização daquela comunidade: Todas as pessoas puderam e ainda podem participar livremente do debate político na esfera pública e são reconhecidos como sujeitos eticamente capazes? Todas as obrigações são solidariamente distribuídas segundo as capacidades que cada qual tem de contribuir com o bem-estar da coletividade? Os direitos concedidos são legitimados exclusivamente pela condição de ser membro da coletividade e, portanto, distribuídos de forma totalmente igualitária?

O que foi dito até aqui se pode concluir que reconhecimento e cidadania são gramáticas emancipatórias na medida em que estão inseridas em uma vida comunitária que toma a sério a liberdade de cada um e de todos; que dá a todos a efetiva possibilidade de conceberem para si o seu próprio projeto de vida e de realizá-lo de modo razoavelmente bem-sucedido. Numa vida comunitária que combina aquilo de Axel Honneth denomina liberdade negativa, liberdade reflexiva e liberdade social. Dito de outro modo: a dignidade humana, direitos fundamentais, reconhecimento, cidadania não são *atributos intrínsecos* ao indivíduo. São agregados conceituais, são gramáticas que *comunicam* e *constroem* uma eticidade que só existe ali onde e enquanto pessoas *atribuem* essas propriedades uns aos outros. Ninguém as tem por natureza; mas numa sociedade decente (Margalit) todos e cada um as recebem da comunidade em que estão inseridos. E essa dignidade se torna concreta naquilo que a respectiva comunidade coloca como conteúdo da cidadania de seus membros.

No Brasil, os períodos democráticos expressos através da dupla gramática: do *reconhecimento* do outro concidadão como um sujeito ético e interlocutor legítimo na esfera pública e da *cidadania* como um conjunto de direitos e obrigações que todos elegem em conjunto para que sejam iguais e

solidariamente válidos para todos foram muito raros. Talvez seja possível dizer que seu momento áureo foi no breve período constituinte na década de 1980. Ali nós brasileiros colocamos os parâmetros que servem para que na discussão pública sobre como seguir organizando nossa sociedade cada sujeito tenha critérios para avaliar suas reivindicações – e as reivindicações dos demais. É o conteúdo da constituição de 1988 que serve de base legítima para que cada cidadã e cada cidadão brasileiro – e quem não é cidadão aqui, mas aqui está – possa orientar suas ações.

Com justa razão alguém poderia contestar dizendo que essa última afirmação nos congelaria na década de 1980, no século passado. Um dos pontos fortes da reconstrução normativa como metodologia, no entanto, é precisamente a possibilidade de buscar naqueles valores que cada coletividade elegeu para si dimensões ou sentidos que ainda não foram adequadamente concretizados. Honneth denomina isso de *excedente de sentido*. Um exemplo pode ajudar: quando os franceses em assembleia declararam no art. 1º “Os homens nascem e são livres e iguais em direitos”, talvez poucos tenham pensado em aplicar essa afirmação literalmente também às mulheres. Quando dois anos mais tarde Olympe de Gouges escreve e publica a *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, ela havia extraído da originária *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* um excedente de sentido – e esse excedente legitimou nos séculos que se seguiram uma infinidade de lutas pela igualdade das mulheres.

Muito além da literalidade dos acordos comunitários sobre o seu conteúdo, a cidadania oferece uma gramática inesgotável de excedentes de sentido que alimentam disputas políticas e sociais. E é isso que torna acordos coletivos como as constituições bases legítimas e vivas do exercício da autonomia dos cidadãos dentro de sua comunidade.

Quero concluir minha contribuição a este importante seminário com algumas reflexões sobre nossa democracia no tempo presente. No título esse tempo presente foi delimitado como de pós-pandemia, mas talvez seja adequado olhar um pouco mais para trás.

Tomam como ponto de partida para a reflexão teórica de hoje a vinculação entre as *relações sociais* e a *constituição* do indivíduo em *pessoa*, em um *sujeito* capaz de exercer *autonomia* e de *participar politicamente* em sua sociedade. Com Kant vimos que liberdade não é algo que se tem por nascença, mas que se constrói pela emancipação, vinculada ao exercício público da razão. Só assim se concilia a liberdade adquirida com a dever de cumprir as leis. De Habermas ressaltamos como uma democracia digna desse nome só é possível se todas as pessoas afetadas pelas decisões políticas

podem participar em igualdade de condições nos debates públicos que definem o regramento da organização da coletividade.

A partir da teoria do reconhecimento vimos como o sujeito politicamente ativo que a democracia pressupõe – e do qual depende – só se forma se tiver as condições sociais que lhe permitam desenvolver relações práticas consigo mesmo através do seu reconhecimento adequado na esfera íntima e familiar, na sua dimensão enquanto ser digno e portador de direitos iguais e na valorização de sua contribuição para o bem-estar da sociedade. Vimos também que cada sociedade escolhe valores fundamentais que a orientam – e que ela traduz esses valores fundamentais no status de cidadania, composto por direitos e obrigações igualmente distribuídos. Frequentemente esta cidadania está contida na constituição – que por sua vez permite não só a reivindicação do cumprimento de cláusulas na literalidade de sua fixação escrita, mas que oferece também uma fonte de excedentes de sentido que podem alimentar lutas políticas. São essas lutas que mantêm viva a democracia.

Certamente não é preciso dizer aqui que literalmente há séculos no Brasil os acordos políticos são cumpridos apenas muito parcialmente. As ruas, os meios de comunicação, os parlamentos e os tribunais estão cheios de reivindicações nesse sentido. Sergio Buarque de Holanda, com sua descrição do homem cordial, também nos mostrou como a relativa paz e estabilidade deste país não repousa sobre relações democráticas, mas sim sobre uma hierarquia travestida de relações familiares e afetuosas. O exercício público da razão na defesa da autonomia e dignidade com argumentos racionalmente embasados nunca foi disseminado na totalidade dos habitantes do país. A cidadania nunca foi inclusiva o suficiente para acolher maiorias.

O que assistimos na última década – e para o que a pandemia do Covid-19 foi sim um grande catalisador, mas de modo algum a causa – é ao fim da cordialidade hierarquizada descrita por Holanda. Mas ela não foi substituída por relações mais igualitárias nem por uma qualificação da esfera pública como espaço de autonomia. As relações sociais no Brasil permaneceram majoritariamente presas à incontável e imprevisível esfera dos sentimentos – só que o sentimento predominante que alimenta essas relações não é mais a cordialidade, mas o desrespeito. Segue a negação da cidadania, histórica no Brasil, mas a ela somou-se a negação da dignidade humana de quem ousa defender sua identidade ou convicção como diferente.

Vou concluir arriscando dar um exemplo: no estudo de idiomas estrangeiros algumas pessoas se destacam por aprender até a quase perfeição as regras gramaticais – mas não conseguem vencer barreiras que limitam sua capacidade de falar fluentemente o idioma desejado. Talvez essa seja um pouco a nossa situação atual no Brasil: em verdade conhecemos bem a gramática da cidadania e do reconhecimento, sabemos do seu enorme potencial emancipatório e somos capazes de defender enfaticamente a necessidade das democracias – mas uma barreira sentimental do desprezo motivado tanto política como socialmente nos impede de declinar esta gramática no nosso cotidiano. Aprender a dar voz à igualdade, à liberdade e à solidariedade para com todas as pessoas é um desafio que nos espera.

Editor geral:  
Dr. Marcelino Meleu

Editoras executivas:  
Martina Hering Ferreira  
Janine Miranda Weiner Vicente da Silva  
Júlia Mogk Ehrat