

POLÍTICA DE RECONHECIMENTO E ETICIDADE REFLEXIVA: FUNDAMENTOS PARA A “INCLUSÃO DO OUTRO” NO ESTADO DEMOCRÁTICO CONSTITUCIONAL

Ilmar Pereira do Amaral Júnior*

Sumário: 1 Introdução; 2 Política de reconhecimento e eticidade reflexiva; 2.1 Reconhecimento no Estado democrático constitucional; 2.2 Eticidade reflexiva na teoria do discurso; 2.3 Institucionalização da “Inclusão do Outro”: Constituição, patriotismo constitucional e diversidade; 3 Considerações finais.

Resumo: Levando em consideração o fato do pluralismo social, cultural e ideológico, uma concepção política e moral de justiça exige o reconhecimento igualitário das minorias “inatas”, excluídas tanto dos processos de decisão política majoritários e debates públicos subjacentes, quanto dos padrões culturais compartilhados. Se o respeito às identidades culturais minoritárias requer uma política de reconhecimento ininterrupta, de que modo o reconhecimento pode ser atingido pelos meios do Direito Constitucional e da teoria discursiva do Direito e da Democracia? Neste artigo, serão abordados os fundamentos filosóficos e jurídico-constitucionais da política de reconhecimento, bem como sua possibilidade de institucionalização no Estado democrático constitucional. Um sistema de direitos corretamente entendido deve expressar a equiprimordialidade da autonomia pública e da autonomia privada. Isto ocorre, no nível da teoria do discurso, na medida em que os sujeitos de direito compreendem-se como autores e destinatários de um modelo de autolegislação que *pressupõe os direitos humanos como condições formais da institucionalização jurídica da vontade política discursivamente formada, na qual soberania do povo se converte em direito legítimo*. Neste processo, as exigências morais universais dos direitos humanos, como a igualdade e a liberdade individuais, são inseridas em uma Constituição histórica, contextualizadas em discussões públicas permeadas pela ética, nas quais um povo concreto procura entender a si mesmo e refletir criticamente sobre sua história e tradição (eticidade reflexiva).

Palavras-chave: Política de reconhecimento. Eticidade reflexiva. Teoria do discurso. Inclusão do outro.

* Mestrando em Direito e Estado pela Universidade de Brasília. Graduado em Direito pela Universidade Federal de Uberlândia. Área: Fundamentos do Direito e Direito Constitucional. Email: ilmaramaraljr@gmail.com

1 Introdução

O Estado democrático constitucional¹ está marcado pelo pluralismo cultural, social e ideológico. Nesse contexto, uma diversidade de identidades culturais específicas reivindicam suas necessidades especiais enquanto grupo que necessita de proteção de sua forma de vida e promoção de seus valores tradicionais. Nesse cenário delicado coloca-se a questão das minorias² “inatas”, a qual tem lugar quando “uma cultura majoritária, no exercício do poder político, impinge às minorias a sua forma de vida, negando assim aos cidadãos de origem cultural diversa uma efetiva igualdade de direitos” (HABERMAS, 2002, p.170). Dentro de uma comunidade democrática que garanta a igualdade formal de direitos para todos, pode eclodir um conflito cultural conduzido por minorias desprezadas contra a cultura da maioria. Por esse motivo, Jürgen Habermas defende a “inclusão do Outro”³ em uma *cultura política comum* com “sensibilidade para as diferenças”. E essa inclusão repercute inevitavelmente na dimensão constitucional dos Estados pluralistas.

O reconhecimento das necessidades e interesses dos grupos minoritários deve ocorrer mediante um processo aberto de amplo debate na esfera pública, no qual os interessados possam participar ativamente, com liberdade de comunicação, das decisões que os afetam. À Constituição da democracia pluralista cabe institucionalizar procedimentos para a garantia da liberdade e da igualdade nos debates públicos (DENNINGER, 2003).

¹ Acreditamos que a opção pela nomenclatura “Estado democrático constitucional” é mais adequada que a usual “Estado democrático de direito”, muito explorada na doutrina jurídica brasileira. Isto porque o adjetivo *constitucional* evidencia um sistema jurídico em que há a primazia da Constituição e a centralidade dos direitos fundamentais, no sentido da superação de um Estado legislativo, “de direito”, marcado por um eixo teórico liberal. Ademais, os termos “democrático” e “constitucional”, respectivamente, remetem à ideia de Democracia e Constituição, e por conseguinte às categorias teóricas autonomia pública e autonomia privada, elementos capitais para a teoria do discurso aqui utilizada.

² “O problema das minorias ‘inatas’, que pode surgir em todas as sociedades pluralistas, agudiza-se nas sociedades multiculturais. Mas quando estes estão organizados como Estados democráticos de direito, apresentam-se, todavia, diversos caminhos para se chegar a uma inclusão ‘com sensibilidade para as diferenças’: a divisão federativa dos poderes, uma delegação ou descentralização funcional e específica das competências do Estado, mas acima de tudo, a concessão de autonomia cultural, os direitos grupais específicos, as políticas de equiparação e outros arranjos que levem a uma efetiva proteção das minorias” (HABERMAS, 2002, p. 172).

³ A ideia de patriotismo constitucional, trabalhada no decorrer deste artigo, evidencia a possibilidade, nas democracias pluralistas, de uma integração solidária entre estranhos, com base na fidelidade aos princípios republicanos. A inclusão do “Outro”, portanto, é desejável como condição de integração política e significa, na sua acepção *moral*, o respeito às diferenças por parte de uma cultura política comum e, na sua acepção *jurídica*, expressa o cultivo de condições para que aqueles inferiorizados com base em sua diferença possam exercer adequadamente seus direitos fundamentais garantidos na Constituição.

Como resposta às demandas por reconhecimento advém a *política de diferença*, pela qual “exige-se um reconhecimento da identidade única deste ou daquele indivíduo ou grupo, do caráter singular de cada um” (TAYLOR, 1994, p.58). Charles Taylor chama a atenção para as insuficiências da política de igualdade universal, contrapondo a esta um modelo de política de reconhecimento da diferença das identidades. Enquanto processo de construção dialógica, Taylor defende uma conexão intrínseca entre reconhecimento e identidade.

No entanto, é preciso ressaltar que o reconhecimento possui duas dimensões: uma individual e outra coletiva. Tanto deve ser reconhecida a autenticidade do indivíduo perante seu grupo, quanto a identidade do grupo perante outros. Nesse viés, autonomia privada e autonomia pública são equipromordiais, segundo proposta de Habermas. O reconhecimento deve caminhar no passo de uma “política de consideração pelas diferentes culturas, por um lado, e uma política para universalizar os direitos individuais, por outro” (1994, p.129).

Acredita-se que as reflexões desses autores, expostas a seguir, têm especial relevo no tocante ao problema de *como institucionalizar o reconhecimento de minorias identitárias excluídas, através de direitos fundamentais garantidos numa Constituição, pelo **medium** de debates e tomadas de decisão legítimas na esfera pública.*

A opinião pública em geral não compreende a política de reconhecimento, afirmando que ela viola o princípio da igualdade, quando na verdade ela ambiciona adequá-lo às exigências legítimas de justiça no pluralismo. Talvez essa incompreensão resulte de uma fundamentação teórico-filosófica insuficiente para essas políticas e para os debates públicos empenhados. *Este trabalho, portanto, justifica-se na medida em que pretende aduzir uma justificação teórica do tratamento diferenciado das minorias, a fim de demonstrar que políticas de reconhecimento e de promoção das identidades excluídas estão em conformidade com os princípios e fundamentos do Estado democrático constitucional.*

2 Política de reconhecimento e eticidade reflexiva

Em sociedades acentuadamente pluralistas, como é o caso da brasileira, onde convivem diversas identidades culturais e sociais específicas, é lançado um desafio à Constituição do Estado e às suas instituições jurídico-políticas, já que, na ausência de uma base comum de costumes, as relações intersubjetivas devem ser mediadas pelo direito (DENNINGER, 2005). Uma concepção adequada de justiça no pluralismo não deve incluir

apenas a redistribuição equitativa de bens, como também o reconhecimento do igual valor de identidades excluídas no *status* da cultura comum (FRASER, 2008). Com efeito, o desafio do multiculturalismo é um fato incontornável, cuja ressonância deve-se, dentre outras razões, a:

(1) processos inversos de globalização, através dos quais as comunidades imigrantes do mundo não ocidental se estabelecem em Estados democráticos liberais e enfrentam suas reivindicações; (2) as configurações geopolíticas depois do fim do comunismo em 1989 na Europa Central e do Leste, e o surgimento do nacionalismo como uma força nos ex-países comunistas; (3) o surgimento da União Europeia e um novo regime de direitos; (4) as consequências imprevistas das políticas redistributivas nas democracias capitalistas e o auge das identidades de condição protegida para grupos culturais por meio de ditas políticas; e por último, (5) os modelos cambiantes de integração sociocultural e capitalista nas democracias liberais ocidentais (BENHABIB, 2006, p. 192-193).

O presente artigo trabalha com a possível interlocução entre a ideia de Direito Constitucional para uma sociedade pluralista (Denninger), a política de reconhecimento enquanto teoria da justiça (Taylor) e uma teoria discursiva do direito e da democracia (Habermas), no limite de possíveis contribuições mútuas e enfrentamentos entre os diferentes pontos de vista adotados por esses pensadores.

Há uma acirrada disputa, na filosofia política contemporânea, entre as posições *liberal* e *comunitarista* da teoria da justiça, ambas articulando diferentes modos de compreender a justiça e o papel do Direito e da Constituição em uma sociedade plural. O pluralismo, na visão liberal, prioriza a proteção do indivíduo com relação à comunidade (à tirania da maioria) na forma de direitos de liberdade negativos que garantem a cada um proteger sua esfera privada e, assim, portar e exercer sua concepção individual acerca do bom e do justo. Em contrapartida, uma abordagem comunitarista enfatiza a auto-organização espontânea de uma comunidade que quer se entender sobre sua própria história, valores e aspirações conjuntas, exigindo a participação da vontade soberana do povo em um processo de deliberação numa democracia de *ethos* mais ou menos homogêneo (CITTADINO, 2009).

A crítica comunitária⁴ insurge contra o chamado liberalismo clássico, de inspiração kantiana, defendido, entre outros, por John Rawls (2000), o qual se generalizou na sociedade

⁴ No âmbito da filosofia política contemporânea, podem-se destacar como proeminentes representantes do pensamento liberal John Rawls, Charles Larmore e Ronald Dworkin. A crítica comunitarista dirigida contra o liberalismo é comumente associada a nomes como Michael Walzer, Charles Taylor e Bruce Ackerman. Ver, a respeito, Cittadino (2009); Araújo (2010, p. 91-147). Em termos gerais, a ideia de autonomia subjacente às concepções liberal e comunitarista identifica-se, respectivamente, com a leitura kantiana da autonomia privada e com a leitura rousseauiana da autonomia pública – conferir Habermas (2003a, p. 137).

anglo-americana afirmando que os direitos individuais devem ter prioridade sobre os objetivos coletivos. Em contraposição ao individualismo e à neutralidade desse tipo de leitura, Taylor (1994, p. 80) acredita que uma sociedade com objetivos coletivos declarados pode ser liberal desde que seja capaz de respeitar a diversidade, em especial, quando considera aqueles que não partilham de um *ethos* comum, portanto minoritário, e quando seja capaz de garantir adequadamente os direitos fundamentais. Essa releitura chama a atenção para a promoção de certos grupos minoritários, cuja sobrevivência cultural e integridade de tradições deve ser fomentada pelo Estado, na medida da correlação entre reconhecimento e formação de identidades.

A tensão entre direitos humanos e democracia, vinculada a liberais e comunitaristas, é assim sintetizada por Habermas (2003a, p.133):

Os direitos humanos e o princípio da soberania do povo formam as ideias em cuja luz ainda é possível justificar o direito moderno; e isso não é mera casualidade. [...] As tradições políticas surgidas nos Estados Unidos e caracterizadas como “liberais” e “republicanas” [*no sentido aqui dado, republicano equivale a “comunitaristas”*] interpretam os direitos humanos como expressão da autodeterminação moral e a soberania do povo como expressão da autorrealização ética. Nesta perspectiva, os direitos humanos e a soberania do povo não aparecem como elementos complementares, e sim, concorrentes.

2.1 Reconhecimento no Estado democrático constitucional

O comunitarismo, em linhas gerais, critica o universalismo liberal e assume compromisso com o particularismo histórico e social, a partir de sua utilização do termo *pluralismo* no sentido das múltiplas identidades sociais – em oposição às concepções individuais de bem –, da descrição da diversidade de identidades sociais e de culturas étnicas e religiosas que estão presentes em qualquer sociedade moderna e complexa. A fragmentação é a marca da sociedade liberal moderna. Disso decorre a prioridade conferida à comunidade em relação ao indivíduo, na medida em que este é essencialmente um ser produzido culturalmente. No espaço público, a compatibilização entre uma sociedade política democrática e o pluralismo cultural, étnico e religioso, que exprime uma variedade de valores incomensuráveis e incompatíveis entre si, defendidos por comunidade e grupos distintos, só é possível recorrendo-se à dimensão ético-política da democracia orientada à obtenção de um consenso axiológico (CITTADINO, 2009, p. 85-87).

A existência de múltiplas identidades sociais e culturais por vezes em relação de antagonismo entre si conduz, numa sociedade multicultural, ao medo da perda de valores, tradições e crenças cultivados por cada subcultura do espaço democrático pluralista. Por essa conta se faz necessária a proteção jurídica especial do ambiente cultural responsável por conformar a identidade, a autoestima e o sentimento de pertença dos indivíduos cuja identidade é produzida dialogicamente.

A política de reconhecimento⁵ da diferença, conforme preconizada por Charles Taylor, é fundamentada pelo princípio da igualdade universal, na medida em que o indivíduo enquanto ser definido culturalmente depende de suas identidades sociais, ao passo que estas dependem de uma *política ininterrupta de reconhecimento igualitário*. Deste modo, Charles Taylor (1994, p. 85) estabelece a conexão entre reconhecimento e identidade:

A tese consiste no fato de a nossa identidade ser formada, em parte, pela existência ou inexistência de reconhecimento e, muitas vezes, pelo reconhecimento *incorreto* dos outros, podendo uma pessoa ou grupo de pessoas serem realmente prejudicados, serem alvo de uma verdadeira distorção, se aqueles que os rodeiam refletirem uma imagem limitativa, de inferioridade ou de desprezo por eles mesmos.

O reconhecimento contém um caráter fundamental dialógico, não existindo se entendido monologicamente. Através do uso cooperativo e dialógico da linguagem (em sentido lato, incluindo outros modos de expressão, que não palavras, através dos quais nos definimos), as pessoas são conduzidas à sua própria autodefinição quando colocadas em convívio com os “outros-importantes”, também responsáveis na definição de nossa

⁵ Questão pertinente é especificar que tipo de medida pode constituir um instrumento da política de reconhecimento. Taylor cita a série de leis aprovadas pela província canadense francófona do Quebec, instituídas para afirmar o desejo de sobrevivência cultural e a exigência de certas formas de autonomia cultural. O Quebec aprovou várias leis referentes à língua: uma delas proíbe que os francófonos e os imigrantes enviem seus filhos para escolas de língua inglesa; outra exige que os negócios que envolvam mais de cinquenta empregados sejam realizados em francês; uma terceira, ainda, proíbe a linguagem comercial local numa outra língua que não seja o francês (TAYLOR, 1994, p. 73). Por outro lado, na nota de rodapé nº 3, há uma citação em que Habermas apresenta possíveis caminhos para concretizar a política de reconhecimento (reproduziremos o trecho aqui): “[...] a divisão federativa dos poderes, uma delegação ou descentralização funcional e específica das competências do Estado, mas acima de tudo, a concessão de autonomia cultural, os direitos grupais específicos, as políticas de equiparação e outros arranjos que levem a uma efetiva proteção das minorias” (HABERMAS, 2002, p. 172). Ainda ressaltamos a sugestão de Will Kymlicka (apud SCOTTI, 2011) a respeito de medidas jurídicas plenamente compatíveis com um sistema de direitos baseados nas liberdades individuais: “Direitos voltados à redução da vulnerabilidade econômica e política das minorias em relação à sociedade mais ampla, seja na forma de proteção à linguagem, educação diferenciada, garantias de representação política, fomento a canais de mídia próprios, direitos especiais à terra, compensação por danos passados, ou mesmo devolução de instrumentos de autonomia política” (SCOTTI, 2011, p. 53).

identidade. “Tornamo-nos verdadeiros agentes humanos, capazes de nos entendermos e, assim, de definirmos as nossas identidades, quando adquirimos linguagens humanas de expressão, ricas de significado” – sintetiza Taylor (1994, p. 52). A formação e a manutenção de nossa identidade dependem, decisivamente, de interações dialógicas com os outros, já que *identidade* significa “de onde nós provimos; [...] o ambiente no qual nossos gostos, desejos, opiniões e aspirações fazem sentido” (TAYLOR, 1994, p. 54). Portanto, o reconhecimento da identidade exige a preservação do ambiente cultural em que o indivíduo está inserido e forma sua personalidade.

O estudo de qualquer outra cultura tradicional exige a premissa de que devemos igual respeito a todas elas. A presunção de igual valor de todas as culturas humanas, defendida por Taylor,⁶ chama atenção para o fato de que, se algumas culturas dinamizaram sociedades inteiras durante considerável espaço de tempo, devem ter algo de relevante a nos ensinar a respeito de todos os seres humanos:

As culturas que conceberam um horizonte de significado para muitos seres humanos, com os mais diversos caracteres e temperamentos, durante um longo período de tempo – por outras palavras, que articularam o sentido de bem, de sagrado, de excelente –, possuem, é quase certo, algo que merece a nossa admiração e respeito, mesmo que possuam, simultaneamente, um lado que condenamos e rejeitamos (TAYLOR, 1994, p. 93).

Em contraposição à ideia de preservação de identidades sociais e culturais específicas, encontra-se o liberalismo típico que se generalizou na sociedade anglo-americana, defendido por nomes como John Rawls, Bruce Ackerman e Ronald Dworkin. Na linha da compreensão kantiana da dignidade humana, em que esta se iguala à autonomia, isto é, à capacidade de cada pessoa determinar para si mesma sua própria visão de uma vida boa, o liberalismo de tipo 1 defende uma sociedade liberal como aquela que não adota nenhuma visão substantiva

⁶ Neste sentido conclui Taylor (1994, p. 88): “Este pressuposto ajudaria a explicar por que é que as exigências do multiculturalismo se baseiam em princípios já estabelecidos de igual respeito. Se a não formulação do pressuposto é idêntica à negação da igualdade, e se da inexistência de reconhecimento advêm consequências importantes para a identidade das pessoas, então pode-se dizer que existem motivos de peso para persistir na universalização do pressuposto como uma extensão lógica da política de dignidade. Da mesma maneira que todos devem possuir os mesmos direitos civis e de voto, independentemente da raça ou da cultura, assim devem todos usufruir do pressuposto de que as respectivas culturas tradicionais têm valor”. Todavia, tal posição é problemática, na medida em Taylor parece instrumentalizar as culturas: ao invés de declarar o valor “em si” de cada cultura, o pressuposto conduz à noção de que uma cultura é valiosa *desde que* traga alguma contribuição relevante para as outras culturas. Quer dizer, uma cultura tem valor na medida em que *pode* ser reconhecida arbitrariamente pelo outro. Conferir, neste sentido, WOLF (1994, p. 99): “A necessidade de corrigir essas injustiças [*de reconhecimento*], por conseguinte, não depende da presunção de que uma determinada cultura é distintivamente valiosa para as pessoas exteriores à cultura”.

em particular sobre o bem. Pelo contrário, é uma sociedade neutra com relação a cosmovisões específicas de grupos e pessoas, regida por um Estado que assegura a cada cidadão perseguir sua perspectiva de vida boa na base de um tratamento igualitário. Uma sociedade que assume objetivos coletivos, conseqüentemente, infringe este modelo. Nesse diapasão, Taylor sugere um liberalismo de tipo 2, uma reformulação do liberalismo incompatível com a noção de reconhecimento de grupos e identidades coletivas:

Uma sociedade com objetivos coletivos fortes pode ser liberal, segundo esta perspectiva, desde que seja capaz de respeitar a diversidade, em especial quando considera aqueles que não partilham dos objetivos comuns, e desde que possa proporcionar garantias adequadas para os direitos fundamentais. Concretizar todos estes objetivos irá provocar, sem dúvida, tensões e dificuldades, mas não é nada de impossível, e os problemas não são, em princípio, maiores do que aqueles que qualquer sociedade liberal encontra quando tem de combinar, por exemplo, liberdade com igualdade ou prosperidade com justiça (TAYLOR, 1994, p. 80).

Com efeito, o liberalismo não pode reivindicar neutralidade cultural completa, pois ele próprio consiste em um credo, isto é, ele próprio trata-se de uma doutrina compreensiva de mundo (para utilizar a linguagem de Rawls), inclusive incompatível com alguns outros tipos de cultura. A reparação de injustiças por parte do Ocidente colonialista, e a necessidade de reconhecimento nas sociedades multiculturais com potencial de ruptura da integração social, exigem o declínio da postura de neutralidade em prol do reconhecimento do igual valor das diferentes culturas e subculturas alocadas em um mesmo Estado democrático constitucional. Na mesma esteira se posiciona Michael Walzer, contra a pretensão questionável de neutralidade preconizada pelas vertentes liberais do pensamento político:

Nem a concepção política de justiça nem a ética discursiva podem ser formuladas sem que determinados valores – indivíduos livres e iguais, ampla liberdade de pensamento e ação, prática da tolerância, garantia do respeito mútuo – estejam assegurados. De acordo com Walzer, estas exigências já integram uma forma específica de vida, pois os indivíduos que partilham destes valores “não saltam da mente de filósofos [...], nem da cabeça de Zeus. São criaturas da história” (CITTADINO, 2009, p. 120).

Em contrapartida, Habermas realiza uma crítica com o intuito de denunciar a competição entre a proteção das identidades coletivas e a garantia de direitos e liberdades

individuais subjetivos iguais, presente na política de reconhecimento de Taylor.⁷ Para Habermas, o princípio dos direitos iguais tem de ser posto em prática mediante dois tipos combinados de política: de um lado, a consideração pelas diferentes culturas e a proteção da integridade das tradições e formas de vida que os membros de grupos discriminados podem reconhecer, e de outro, a universalização progressiva dos direitos individuais. Isso porque o reconhecimento público completo dos cidadãos exige respeito tanto por suas maneiras de ver o mundo compartilhadas intersubjetivamente, quanto pelas identidades únicas de cada indivíduo.

Compilando apontamentos dirigidos tanto à teoria da justiça como equidade quanto à política de reconhecimento, é possível situar Habermas numa posição intermediária no contexto do debate entre liberais e comunitaristas. A contribuição habermasiana, que integra autonomia privada e autonomia pública, direitos humanos e soberania do povo, será introduzida a seguir.

2.2 Eticidade reflexiva na teoria do discurso

A teoria do discurso insere-se na discussão enquanto referencial crítico tanto de um liberalismo universalista que ignora as diferenças quanto de um comunitarismo que requer o compartilhamento de uma eticidade comum, ambos impossíveis em sociedades plurais. Em sua crítica a Taylor, Habermas (1994) preconiza que um sistema de direitos corretamente compreendido não incorpora apenas princípios de justiça universais, mas também objetivos coletivos que são confirmados nas lutas pelo reconhecimento. Conforme evidencia o princípio do discurso, através da co-originariedade entre autonomia privada e pública, todo sistema legal é a expressão de uma forma concreta de vida, e não somente da satisfação universal de direitos; juntamente com as considerações morais, entram também as razões éticas nas deliberações públicas. A atualização dos direitos básicos é inevitavelmente permeada pela ética, dentro do horizonte de culturas, tradições, contextos de vida e experiências intersubjetivas compartilhadas, no qual os cidadãos tentam chegar a um acordo sobre seu próprio auto entendimento enquanto comunidade discursivamente integrada.

⁷ Para a análise da relação entre direitos individuais e direitos coletivos, conferir Habermas (1994, p.128).

Pois a teoria dos direitos não proíbe de modo algum os cidadãos de um estado democrático constitucional de confirmarem uma concepção do bem na sua ordem legal geral, uma concepção que ou já partilha ou acabou por concordar através da discussão pública. No entanto, proíbe-os de privilegiar uma forma de vida à custa de outros membros da nação (HABERMAS, 1994, p.145).

Ambas as dimensões do pluralismo – os interesses individuais heterogêneos e as perspectivas ancoradas em valores – são incorporadas na concepção de pluralismo da teoria do discurso, através da equiprimordialidade atribuída à autonomia privada e à autonomia pública. Direitos humanos e democracia não estão em uma relação de concorrência entre si, antes estão compatibilizados ao nível do discurso. A teoria do discurso, portanto, não apenas resguarda o compromisso com os direitos tipicamente liberais de liberdade, inclusive com aqueles apresentados na teoria da justiça como equidade, como também exige “uma política do reconhecimento que proteja a integridade do indivíduo nos contextos da vida nos quais a sua identidade se forma” (HABERMAS, 1994, p. 131), segundo a orientação comunitarista. No nível da teoria do discurso, portanto, há a compatibilização entre Justiça e Ética,⁸ conceitos até agora tratados como antagônicos pelas vertentes liberais e comunitárias da filosofia política.

A formação discursiva da opinião e da vontade, contudo, serve como *meio de autorreflexão da vida ética*, pelo qual os sujeitos podem modificar tanto as convicções normativas das suas formas de vida específicas, quanto as suas concepções individuais sobre a vida digna, envolvidos em um processo de interação comunicativa orientado pela força do melhor argumento. Nossos usos, costumes e tradições estão naturalmente expostos, mediante seu próprio processo de afirmação e cristalização, a um “exame cotidiano à luz de uma ética que se tornou reflexiva, ou seja, apta a, permanentemente, se voltar criticamente sobre si mesma” (SCOTTI, p. 12). Desde que adotada uma concepção não estática de cultura, admitindo-se sua historicidade e sua alterabilidade conduzida pelos processos internos marcados por lutas por reconhecimento de direitos e pontos de vista, é preciso admitir uma conexão intrínseca entre direitos fundamentais e reflexividade ética das formas de vida. Nas palavras de Scotti (p. 15):

⁸ Para Habermas, a Justiça se refere à satisfação de interesses generalizáveis universalmente, enquanto a Ética relaciona-se ao bem do indivíduo ou da coletividade situada em circunstâncias históricas e espaciais concretas.

Se por um lado os direitos fundamentais podem ser vistos como *limites* a práticas tradicionais, operam ao mesmo tempo como *condição de possibilidade* para existência e preservação das formas de vida tradicionais – enquanto autocompreensão ética acerca de sua própria história (e sua identidade enquanto memória) –, num contexto globalizante que tende a nivelar e assimilar alteridades, e como elemento capaz de fomentar democraticamente a reflexividade ética, numa compreensão antropológica não-estática de cultura.

Habermas objetiva evitar a abstração de um acordo racional tal como aquele firmado na posição original de Rawls, contextualizando as normas morais na eticidade reflexiva concreta do mundo da vida, de modo que aquelas são interpretadas e ressignificadas à luz de valores culturais específicos. Nas palavras de Gisele Cittadino (2009, p. 114): “a ética discursiva, universalista, requer uma certa correspondência com mundos culturais cujas instituições políticas e sociais já incorporam representações pós-convencionais da moralidade”. De tal maneira é que se estabelece uma mediação entre moralidade e eticidade, ou seja, entre princípios de justiça de natureza universal e valores éticos contextualizados em uma cultura concreta.

Enumeraremos quatro características fundamentais da teoria do discurso, duas das quais podem ser atribuídas ao pensamento liberal, e duas atribuíveis a uma visão comunitária: a) individualismo; b) neutralidade; c) deliberação pública e d) reconhecimento. Com o auxílio da análise dessas categorias, objetiva-se evidenciar a posição intermediária que a teoria discursiva ocupa na querela entre liberais e comunitários.

Inicialmente, Habermas (1994, p. 125) afirma a Constituição do Estado de direito como um meio pelo qual os indivíduos formam voluntariamente uma comunidade legal de associados livres e iguais. A Constituição dispõe precisamente sobre os direitos que esses *indivíduos* devem garantir uns aos outros se querem ordenar sua convivência pelos meios do direito positivo. No fim das contas, “é uma questão de proteger estas pessoas individuais legais, mesmo se a integridade do indivíduo – tanto na lei quanto na moralidade – depende de as relações do reconhecimento mútuo se manterem intactas”. *Logo, se deve haver uma preservação das culturas e formas de vida tradicionais, esse imperativo deriva, antes de tudo, da proteção dos interesses dos sujeitos conforme uma concepção do indivíduo como centro das reivindicações. Neste sentido pode-se atribuir certo caráter individualista à teoria do discurso.*

Em segundo lugar, a teoria do discurso encara o pluralismo das democracias contemporâneas como um elemento das sociedades pós-convencionais, nas quais tanto as

concepções individuais de bem quanto os valores, costumes e tradições devem apresentar razões que sustentem sua validade social. Com efeito, o modelo de Estado nacional⁹ constituído de uma população culturalmente homogênea tem cedido cada vez mais ao crescimento de uma multiplicidade de formas culturais de vida, grupos étnicos, confissões religiosas e diferentes imagens do mundo. E, numa sociedade pluralista com respeito à cultura e às visões de mundo, não é possível recorrer ao substrato aparentemente natural de um *ethos* homogêneo, compartilhado por um povo integrado em um nível pré-político, mas é necessário recorrer aos procedimentos da formação da vontade e da comunicação pública. “O plano da cultura política partilhada precisa desacoplar-se do plano das subculturas e de suas identidades, cunhadas de uma maneira anterior à política” (HABERMAS, 2002, p. 141). Assim, a integração ética de sociedades pretensamente herdeiras de uma ascendência comum e de raízes históricas compartilhadas deve ceder em face de uma forma de integração política dos cidadãos que assegura fidelidade à cultura política comum, originada da interpretação dos princípios constitucionais a partir da experiência histórica de uma comunidade do direito. O recurso a uma ética substantiva que exprime determinada forma de vida não pode orientar o sistema dos direitos, que deve ser neutro no sentido da adoção de uma ou outra cosmovisão acerca do bem. Habermas (1994, p. 152) se posiciona nesta linha:

A neutralidade da lei *vis-à-vis* diferenciações éticas internas tem origem no fato de que nas sociedades complexas o todo dos cidadãos não pode mais ser sustentado por um consenso real de valores mas somente por um consenso nos procedimentos para a elaboração legítima das leis e do legítimo exercício do poder. Os cidadãos que estão politicamente integrados neste sentido partilham a convicção racional que a liberdade de comunicação desenfreada na esfera públicas política, um processo democrático para estabelecer conflitos, e o transporte constitucional de poder

⁹ Apenas a partir das revoluções do final do século XVIII é que Estado e nação se fundiram para se tornar “Estado nacional”. Todavia, segundo compreensão da teoria política moderna, Estado e Nação são conceitos distintos que, não necessariamente, precisam estar associados. “Estado” trata-se de um conceito definido juridicamente, e constitui-se sob as formas de integração e domínio do direito positivo. A Nação, de outro lado, “também tem o significado de uma comunidade política marcada por uma ascendência comum, ao menos por uma língua, cultura e história em comum” (HABERMAS, 2002, p.130). É evidente que, tendo em consciência a existência de várias e antagônicas subculturas dentro de um mesmo ordenamento jurídico soberano (em outras palavras, Estado), o ideal de um Estado nacional é totalmente impraticável em tempos de pluralismo, em que várias “nações” culturais habitam e coexistem num mesmo Estado democrático, com vistas a ter atendidas suas legítimas reivindicações específicas. Neste sentido, Habermas (2002, p.129) define o conceito de Estado pós-nacional e suas razões históricas e geopolíticas: “A globalização do trânsito e da comunicação, da produção econômica e de seu financiamento, da transferência de tecnologia e poderio bélico, especialmente dos riscos militares e ecológicos, tudo isso nos coloca em face de problemas que não se podem mais resolver no âmbito dos Estados nacionais, nem pela via habitual do acordo entre Estados soberanos. Salvo melhor juízo, tudo indica que continuará avançando o esvaziamento da soberania de Estados nacionais, o que fará necessária uma reestruturação e ampliação das capacidades de ação política em um plano supranacional que, conforme já vínhamos observando, ainda está em fase incipiente”.

político fornecem uma base para inspecionar o poder ilegítimo e assegurar que o poder administrativo é usado no interesse igual de todos. O universalismo dos princípios legais reflete-se num consenso processual, que deve ser encaixado no contexto de uma cultura política historicamente específica através de um tipo de patriotismo constitucional.

Ao passo que os princípios de individualismo e neutralidade guardam compromisso com a visão liberal, a teoria do discurso também se apropria de elementos do comunitarismo, tais como a defesa da deliberação pública como forma de atingimento de consensos para a interpretação apropriada das necessidades de grupos específicos, e a exigência de reconhecimento de culturas específicas. As autonomias pública e privada do cidadão, portanto, são asseguradas pelo processo democrático, com intuito de possibilitar que “os afetados afirmem e justifiquem numa discussão pública o que é relevante para o tratamento igual ou desigual em casos típicos” (HABERMAS, 1994, p. 134). A dimensão da intersubjetividade através do entendimento mediante o uso racional da linguagem é que confere legitimidade às decisões públicas e, inclusive, ao direito positivo. “Uma ordem legal é legítima quando salvaguarda a autonomia de todos os cidadãos a um nível igual. Os cidadãos são autônomos apenas se os dirigentes da lei também se puderem ver como os seus autores” (HABERMAS, 1994, p. 139).

Finalmente, Habermas concorda com a proteção de formas de vida e tradições nas quais as identidades se formam, na medida em que servem ao reconhecimento dos seus membros. Deste modo, o processo democrático de atualização dos direitos individuais deve se estender à garantia de direitos de coexistência para os diferentes grupos étnicos e para suas formas de vida culturais. Ressalva-se que o indivíduo se utiliza da deliberação como um meio de autorreflexão para criticar e manter em permanente transformação suas próprias tradições, pois a cultura está sujeita ao potencial transformativo presente nos discursos públicos tomados por cidadãos autônomos e desejosos de estabelecer consensos na base de uma busca cooperativa da melhor forma de entendimento possível, no sentido de construção de uma eticidade reflexiva.

Nas sociedades multiculturais a coexistência de formas de vida com direitos iguais significa garantir a cada cidadão a oportunidade de crescer dentro do mundo de uma herança cultural, e garantir aos seus filhos crescerem nele sem sofrerem discriminação. Significa a oportunidade de confrontar esta e todas as outras culturas e perpetuá-la na sua forma mais convencional ou transformá-la; tal como a oportunidade de nos desviarmos dos seus comandos com indiferença ou romper com isso autocriticamente e depois viver acelerado por ter feito um corte consciente com a tradição, ou mesmo com a identidade dividida (HABERMAS, 1994, p. 149).

Um amplo processo argumentativo democrático inclui, nesta medida, não apenas as concepções individuais sobre a vida digna, como também os valores sociais que configuram as identidades sociais. Dentro de uma sociedade pluralista, em meio à heterogeneidade e à diferença, o enfrentamento da violência e da opressão e a consequente resolução dos conflitos que ameaçam erodir a estrutura democrática devem-se ancorar em uma racionalidade prática, que submete a um processo de justificação as normas e as instituições.¹⁰

2.3 Institucionalização da “Inclusão do Outro”: Constituição, patriotismo constitucional e diversidade

Como já afirmamos, o sistema de direitos nada mais é que uma leitura contextual de princípios universais de justiça, uma conformação concreta dos abstratos direitos humanos gerados em discursos morais, que passam a estar inscritos nas Constituições históricas. Assim sendo, “em mundos pós-convencionais, onde os indivíduos não integram sólidas comunidades étnicas ou culturais, são as Constituições que, incorporando um sistema de direitos, podem conformar uma ‘nação de cidadãos’” (CITTADINO, 2009, p. 177). Precisamente a partir deste raciocínio, Habermas formula a concepção de *patriotismo constitucional*¹¹ enquanto

¹⁰ Esclarecer como o povo soberano pode deliberar sem, ao mesmo tempo, vilipendiar direitos humanos básicos é o grande avanço na teoria democrática pretendido por Habermas, a partir da configuração do princípio do discurso. De um lado, os direitos humanos funcionam como proteção do indivíduo perante um poder político potencialmente tirânico, pois quando existem, em uma comunidade jurídica, por motivos econômicos ou culturais, maiorias e minorias estruturais, toda decisão majoritária tomada em fóruns políticos aprofundaria essa separação. Daí ser necessário um conjunto de direitos humanos individuais dessas minorias estabelecidos antes e por fora do processo democrático. “O poder absoluto do legislador soberano deve ser vinculado a uma permissão dos direitos humanos que devem proteger primariamente o indivíduo contra o poder político. Mas se, inversamente, isto significar que os direitos humanos gozam de primazia normativa perante o processo legislativo político, este não mais seria soberano” (GÜNTHER, 2009, p. 220).

¹¹ A respeito da utilização específica do vocábulo patriotismo, posiciona-se Antonio Cavalcanti Maia (2008, p. 180): “Essa forma específica de patriotismo – *Verfassungspatriotismus* – defendida por Habermas é bem diferente de nossa ideia habitual desse conceito, chegando a ser quase contra-intuitiva. Isso ocorre porque ela engloba um esforço de construção de uma ideia que desempenharia o papel de uma força motivadora, funcionando como um vetor de fortalecimento da união de populações em sociedades pluralistas contemporâneas, não respaldada em qualquer forma tradicional de apego relativo à região, à nação, ao território, ao idioma ou à história comum. Recusa-se, assim, às construções que procuram estabelecer pertencimentos pré-políticos como base essencial garantidora da solidariedade entre estranhos”. Diversamente do nacionalismo, o patriotismo constitucional separa a ideia de uma nação de cidadãos da concepção pré-política de sujeitos que compartilham da mesma linguagem e da mesma cultura. Essa forma de patriotismo reconhece igual valor a todas as formas de vida e está comprometido com a inclusão das minorias na república.

modalidade pós-convencional de conformação da integração social e da identidade coletiva de uma comunidade de associados livres e iguais.

O desenvolvimento do conceito de patriotismo constitucional possibilitou um modelo coerente de identificação política, ao mesmo tempo substituto do nacionalismo tradicional¹² baseado em um pertencimento étnico comum, e com caráter universalista, ancorado nos princípios republicanos e nos direitos humanos. Esclarece Habermas (apud MAIA, 2008, p. 185):

Em um nível nacional, encontramos o que nos Estados Unidos é chamado de “religião cívica” – um “patriotismo constitucional” que une todos os cidadãos independentemente de seus antecedentes culturais ou heranças étnicas. Trata-se de uma grandeza metajurídica, isto é, esse patriotismo é baseado na interpretação de princípios constitucionais universais, reconhecidos dentro do contexto de uma determinada história e tradição nacional. Tal lealdade constitucional, que não pode ser imposta juridicamente, enraizada nas motivações e convicções dos cidadãos, só pode ser esperada se eles entenderem o Estado Constitucional como uma realização de sua própria história.

Nessa perspectiva, o Estado-nação é substituído por um Estado democrático constitucional que configura uma “nação de cidadãos” baseada numa cultura política comum: “[...] não é necessário amarrar a cidadania democrática à identidade nacional de um povo; porém, prescindindo da variedade de diferentes formas de vida culturais, ela exige a socialização de todos os cidadãos numa cultura política comum” (HABERMAS, 2003b, p. 289). Ao apontar o patriotismo constitucional como forma de integração social geradora de solidariedade entre estranhos, Habermas estabelece uma nova relação de tensão entre o universalismo de uma comunidade jurídica igualitária e o particularismo de uma comunidade histórica de destino compartilhado, e pretende identificar “nos princípios e no sistema de direitos que integram as Constituições democráticas uma forma solidária de integração social, capaz de assegurar o primado do mundo da vida sobre os subsistemas mercado e poder administrativo” (CITTADINO, 2009, p. 180). Seguindo este raciocínio, conclui Habermas (2002, p. 165): “essa leitura do republicanismo, feita segundo os princípios da teoria da

¹² A ambivalência entre universalismo e particularismo só pode se harmonizar com o ideal de um Estado democrático enquanto a interpretação etnocêntrica de uma nação integrada e homogênea ceder em prol de um conceito não naturalista de nação, o qual se amolda perfeitamente a uma autocompreensão universalista do Estado democrático de direito. Em lúcida crítica à ideia tradicional de nação, adverte Habermas (2002, p. 139): “a ideia de nação serviu muito menos para fortalecer as populações em sua lealdade ao Estado constitucional do que para mobilizar as massas em favor de objetivos que dificilmente se podem harmonizar com princípios republicanos”.

comunicação, é mais apropriada do que uma visão etnonacionalista, ou mesmo comunitarista dos conceitos de nação, Estado de direito e democracia”.

O constitucionalista alemão Erhard Denninger, em artigo de inestimável repercussão, afirmou que, por detrás dos debates sobre reforma constitucional na Alemanha, movidos segundo as reivindicações de movimentos sociais e política, encontra-se um desejo por “segurança, diversidade e solidariedade” como princípios conformadores de uma nova ordem constitucional.

O constitucionalismo ocidental foi amplamente influenciado pelo liberalismo político. Basta vislumbrarmos a tríade de princípios liberais “*liberdade, igualdade e fraternidade*” cunhada na Revolução Francesa e principal norte das Constituições deste período histórico. Em sua crítica ao constitucionalismo liberal, Denninger (2003) propõe uma mudança paradigmática em direção à tríade “*segurança, diversidade e solidariedade*”. Certamente sua ambiciosa virada principiológica recebeu severas críticas;¹³ porém, sem assumir de antemão uma concordância irrestrita com o jurista alemão, suas reflexões servem como ponto de partida para a defesa de uma reformulação, sobretudo da compreensão hermenêutica do princípio da igualdade (da igualdade formal à igualdade enquanto diferença).

A Constituição, a partir de então, cumpre o papel de dirimir reais situações de desvantagem e discriminação, recebendo o encargo da inclusão social dentro de uma estrutura democrática mais ampla. Todavia, a possibilidade de formação do consenso social se restringe

¹³ Michel Rosenfeld elaborou um importante ensaio intitulado “O constitucionalismo norte-americano confronta o novo paradigma constitucional de Denninger” (2008), no qual argumentou que a virada proposta por Denninger é controversa e indubitavelmente seria rejeitada nos Estados Unidos. Seguindo o entendimento de Habermas, Rosenfeld afirma que a nova tríade não suplante a tríade tradicional, mas apenas torna explícito o que é inerente a esta nas atuais circunstâncias. “Como Habermas corretamente enfatizou, a passagem do que ele chama de paradigma do direito ‘liberal burguês’ – que corresponde, em termos gerais, ao modelo do constitucionalismo do contrato social – para o paradigma do ‘bem-estar social’ – que insiste em segurança e igualdade material – é acompanhado por uma perda de autonomia, uma vez que o indivíduo se torna dependente do Estado administrativo e sua vasta burocracia para o propósito de satisfazer necessidades de bem-estar essenciais” (p. 73). Assim conclui Rosenfeld (p. 77-78): “Do ponto de vista do constitucionalismo americano, segurança material, diversidade e solidariedade não substituíram, e não parecem prestes a substituir, a liberdade, a igualdade e a fraternidade; [...] a concepção de Denninger da mudança de paradigma e as evidências em que ele se apoia não oferecem uma base persuasiva para a realização, ou mesmo a possibilidade, de uma mudança para o tipo de diversidade requerida para a sustentação de um multiculturalismo autêntico; [...] maior diversidade – embora carente de diversidade multicultural – pode ser alcançada no arcabouço dominante mudando-se o equilíbrio constitucional dos estágios 1 e 2 para a igualdade do estágio 3”. A igualdade do estágio 3 estaria presente na jurisprudência constitucional norte-americana (p. 63) enquanto *busca da igualdade como diferença*. Ao final, mantendo as discordâncias, Rosenfeld admite que a provocativa tese de Denninger é inquestionavelmente útil no avanço do debate sobre os problemas da globalização dos direitos fundamentais, da suposta transnacionalidade do constitucionalismo e da emergência da superação do modelo de Estado-nação. “Denninger está no caminho certo ao insistir que o pluralismo é essencial par ao apoio ao multiculturalismo. O problema é que nem o velho pluralismo relativo aos indivíduos nem o seu oposto, o pluralismo de grupos, seriam suficientes” (p. 78).

“quando em uma sociedade em processo de diferenciação multicultural se enfrentam formas de vida religiosa ou étnico-cultural incompatíveis sem que haja sido encontrada ainda a base jurídica comum capaz de suportar tal pressão” (DENNINGER, 2005, p. 37). Logo, é preciso recorrer a uma legitimação procedimental do direito, o qual, numa sociedade pós-convencional, não pode mais se fundamentar em princípios substantivos e formas concretas de vida cultural ou religiosa.

Diante da diversidade de reivindicações de grupos culturais, o reconhecimento e a consideração das necessidades especiais de cada respectivo grupo devem ser promovidos. Para a teoria constitucional, significa um avanço da igualdade formal abstrata para o estabelecimento de uma igualdade no valor das condições de vida (DENNINGER, 2003, p. 28). Segundo Denninger (2003, p. 27) a ideia de que todos podem ser igualmente afetados pelo direito provou ser uma ficção: homens e mulheres, cidadãos e estrangeiros, idosos e jovens, deficientes e não deficientes, heterossexuais e homossexuais, todos são afetados diferentemente pela mesma lei. A diversidade sugere uma nova compreensão da Constituição enquanto *registro programático de demandas grupais*, para além do seu papel de garantidora de direitos liberais negativos das minorias em face das majorias. Nas palavras de Habermas (2002, p. 143): “A constituição revelou-se como uma moldura institucional eficiente para uma dialética entre a igualdade jurídica e factual, que ao mesmo tempo fortalece a autonomia privada dos cidadãos, bem como sua autonomia cidadã no âmbito do Estado”.

3 Considerações finais

No Estado democrático constitucional, deve haver uma associação eficiente entre Constituição, reconhecimento de identidades minoritárias e procedimentos discursivos. (1) Um sistema de direitos corretamente entendido, conforme as lições de Habermas, deve expressar a equiprimordialidade da autonomia pública e da autonomia privada. Isto ocorre, no nível da teoria do discurso, na medida em que os sujeitos de direito compreendem-se como autores e destinatários de um modelo de autolegislação que *pressupõe os direitos humanos como condições formais da institucionalização jurídica da vontade política discursivamente formada, na qual soberania do povo se converte em direito legítimo*. Neste processo, as exigências morais universais dos direitos humanos, como a igualdade e a liberdade individuais, são inseridas em uma Constituição histórica, contextualizadas em discussões

públicas permeadas pela ética, nas quais um povo concreto procura entender a si mesmo e refletir criticamente sobre sua história e tradição (eticidade reflexiva). (2) Os princípios e regras do constitucionalismo contemporâneo indubitavelmente exigem uma política de inclusão de minorias em uma sociedade política integrada, ressaltando que essa “inclusão com sensibilidade para a diferença” (Habermas) deve ao mesmo tempo preservar os valores tradicionais e formas de vida culturais das minorias e propiciar o exercício de sua autonomia política nas decisões que os afetam. O fomento da “inclusão do Outro” na cultura política comum pode significar um passo rumo ao reconhecimento da importância das culturas tradicionais, uma oportunidade de alterar o *status* de marginalização suportado pelos grupos minoritários na cultura majoritária, e, sobretudo, uma oportunidade de instaurar um processo de eticidade reflexiva, tanto no interior dos grupos minoritários, tanto quanto nas premissas axiológicas da cultura majoritária.

Politics of recognition and reflexive ethics: foundations for the "Inclusion of the Other" in a democratic constitutional State

Abstract: Taking into consideration the fact of social, cultural and ideological pluralism, a political and moral justice design requires equal recognition of "innate" minorities excluded from the processes of majoritarian political decision and underlying public debates, as from shared cultural patterns. If respect for minority cultural identities requires a policy of continuous recognition, how recognition can be achieved by means of constitutional law and discourse theory of law and democracy? In this article, we will focus on philosophical, legal and constitutional foundations of the politics of recognition, as well as its ability of institutionalization in a Constitutional Democratic State. A correctly understanding of system of rights should express equiprimordiality between public autonomy and private autonomy. This occurs, at the level of discourse theory, when the subjects of law, understanding themselves as authors and recipients of a model of self-legislation which presupposes the human rights as formal conditions of the discursively formed political will, in which popular sovereignty becomes legitimate law. In this process, the universal moral requirements of human rights, equality and individual freedom, are inserted into a historical constitution,

contextualized in public discussions permeated by ethics, in which specific people try to understand themselves and critically reflect on their history and tradition (reflexive ethics).

Keywords: Recognition policy. Reflective ethics. Discourse theory. Inclusion of the other.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Pluralismo e Justiça**: estudos sobre Habermas. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

BENHABIB, Seyla. **Las reivindicaciones de la cultura**: igualdad y diversidad en la era global. 1. ed. Buenos Aires: Editora Katz, 2006.

CITTADINO, Gisele. **Pluralismo, direito e justiça distributiva**: elementos da filosofia constitucional contemporânea. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

DENNINGER, Erhard. “Segurança, diversidade e solidariedade” ao invés de “liberdade, igualdade e fraternidade”. **Revista brasileira de estudos políticos**, Belo Horizonte, Editora UFMG, v. 88, 2003.

_____. Derecho y procedimiento jurídico como engranaje en una sociedad multicultural. In: GUTIÉRREZ, Ignacio Gutiérrez. **Derecho constitucional para la sociedad multicultural**. Tradução Ignacio Gutiérrez Gutiérrez. Madrid: Editorial Trotta, 2005. p. 27-50.

FRASER, Nancy. Redistribuição, reconhecimento e participação: por uma concepção integrada de justiça. In: **Igualdade, diferença e direitos humanos**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008. p. 167-189.

GÜNTHER, Klaus. Interpretações liberais e teórico-discursivas dos direitos humanos. In: FRANKENBERG, Günther; MOREIRA, Luiz (Org.). **Jürgen Habermas, 80 anos**: Direito e Democracia. Rio de Janeiro: Editora Lumen Júris, 2009. p. 219-237.

HABERMAS, Jürgen. Lutas pelo reconhecimento no Estado democrático constitucional. In: TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo**: examinando a política de reconhecimento. Tradução Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. p. 125-164.

_____. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Tradução George Sperber, Paulo Astor Soethe e Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 2003. v. 1 e 2.

MAIA, Antonio Cavalcanti. **Jürgen Habermas**: filósofo do direito. Rio de Janeiro: Renovar, 2008.

RAWLS, John. A teoria da justiça como equidade: uma teoria política, e não metafísica. In: RAWLS, John. **Justiça e Democracia**. Tradução Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 199-241.

ROSENFELD, Michel. O constitucionalismo americano confronta o novo paradigma constitucional de Denninger. **Revista brasileira de estudos políticos**, Belo Horizonte, Editora UFMG, v. 88, 2003.

SCOTTI, Guilherme. **Direitos fundamentais, eticidade reflexiva e multiculturalismo**: uma contribuição para o debate sobre o infanticídio indígena no Brasil. 2011. Tese (Doutorado em Direito)–Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

TAYLOR, Charles. A política de reconhecimento. In: TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo**: examinando a política de reconhecimento. Tradução Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. p. 45-94.

WOLF, Susan. Comentário. In: TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo**: examinando a política de reconhecimento. Tradução Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. p. 95-104.

□ Recebido: março/2014. Aprovado: maio/2014.