WILSON LEVY BRAGA DA SILVA NETO

**RECONHECIMENTO E DEMOCRACIA COOPERATIVA:
INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS A PARTIR DO PENSAMENTO DE
AXEL HONNETH**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

ORIENTADOR: PROFESSOR ASSOCIADO EDUARDO C. B. BITTAR

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO – FACULDADE DE DIREITO

2011

WILSON LEVY BRAGA DA SILVA NETO

**RECONHECIMENTO E DEMOCRACIA COOPERATIVA:
INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS A PARTIR DO PENSAMENTO DE
AXEL HONNETH**

Dissertação apresentada à Faculdade de
Direito da Universidade de São Paulo
como requisito parcial à obtenção do
título de Mestre em Direito, sob a
orientação do Professor Associado
Eduardo Carlos Bianca Bittar.

Área de Concentração: Filosofia e Teoria
Geral do Direito

Linha de Pesquisa: Eticidade e Conduta
Jurídica

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO – FACULDADE DE DIREITO

2011

Nome: BRAGA DA SILVA NETO, Wilson Levy

Título: Reconhecimento e Democracia Cooperativa: investigações filosóficas a partir do pensamento de Axel Honneth.

Dissertação de mestrado apresentada à
Faculdade de Direito da Universidade
de São Paulo para a obtenção do título
de mestre em Direito.

BANCA EXAMINADORA:

Prof(a). Dr(a). _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof(a). Dr(a). _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof(a). Dr(a). _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Autorizo a reprodução e divulgação parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Dedicado a *Jaqueline Santa Brígida Sena*, que, além da incrível sensibilidade que marca sua trajetória acadêmica e pessoal, a cada dia me ensina – muitas vezes só com o olhar – um significado novo para a palavra “amor”.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, a meu orientador, *Prof. Dr. Eduardo C. B. Bittar*, a quem posso atribuir, em grande medida, uma paternidade intelectual, por ter acompanhado minhas reflexões desde o início de minha trajetória acadêmica, ainda na graduação e por ter oferecido um espaço de reflexão aberto, pluralista, crítico e orientado para a emancipação.

E se aqui podemos falar em múltiplas paternidades, não poderia esquecer de agradecer, com muita alegria, ao *Desembargador José Renato Nalini*, de quem tenho o privilégio e a bênção de ser assistente e amigo, pelo apoio e compreensão dedicados a mim em inúmeros momentos ao longo destes 04 anos, desde quando apostou num jovem estudante de Direito nos idos de 2007, e que transcendem o exemplo diuturno de ética e vocação, para significarem também um exemplo de ser humano e um permanente estímulo ao avanço.

Agradeço também a meus pais, *Nadir Aparecida Semenzin Braga da Silva* e *Wilson Levy Braga da Silva Júnior*, que conferiram a mim todo o suporte, material e emocional, além do conforto de uma casa, que foram fundamentais para que tantos passos fossem dados até aqui (e tantos passos possam ser dados ainda), com a segurança necessária a este filho tão inquieto.

Agradeço, ainda, a meu avô, *Waldemar Semenzin*, por permanecer ao meu lado como vívido exemplo de ser humano e pessoa pública, fonte de infinito carinho e conhecimento, elementos que foram (e são) essenciais para a difícil tarefa de aperfeiçoamento pessoal.

Nessa toada, agradeço muito à querida amiga *Angélica Lucía Carlini*, uma das mulheres da minha vida, amiga presente, paciente e fundamental para que tanta coisa boa fosse conquistada e tantas boas energias canalizadas.

Agradeço, no mesmo sentido, a minha namorada, *Jaqueline Santa Brígida Sena*, mulher da minha vida, que, ao acalmar este espírito ansioso e dar, todos os dias, verdadeiras lições de amor, foi imprescindível para a conclusão desta etapa. No mesmo sentido, agradeço a *Margarida Santa Brígida Sena* e *Francisco Canindé da Costa*, meus sogros, pela cuidadosa recepção que tive na cidade de São Paulo.

Todos os amigos são, evidentemente, especiais e merecedores de gratidão. E nesse sentido agradeço a todos que permaneceram como fieis parceiros, interlocutores e, principalmente, pacientes ouvintes das lamúrias deste pesquisador, com quem me sinto bem tanto em brindar as conquistas quanto em dividir as dificuldades: *Anderson Vichinkesky Teixeira*, *André Jorgetto de Almeida*, *Brunela Vieira de Vincenzi*, *Cristina Célia Garcia*, *Elisa Pires da Cruz*, *Fernando Augusto Mansor de Mattos*, *Gabriel Macedônio de Sá*, *João Marcos de Araújo Braga Júnior*, *Luiza Ugarte da Silveira*, *Leopoldo Fidyka*, *Luiz Paulo Rouanet*, *Max Eduardo Brunner Souza*, *Mariana Teresa Galvão*, *Tábata Gomes Macedo de Leitão*, *Vanessa Orban* e *Vitor Souza Lima Blotta*. Agradeço ainda a *Luis Alberto Warat*, por tudo o que significou e significa em minha trajetória, *in memoriam*.

Agradeço também aos meus colegas de trabalho: *Denis Cassettari*, *Maria Osana Cardoso dos Reis*, *Renan Kenzo Toyoyama* e *Sávio Ibrahim Viana*, por compreenderem a importância desta etapa e por me apoiarem nesse desafio.

Agradeço, por fim, aos colegas do grupo de pesquisa CNPq Democracia, Justiça e Direitos Humanos – Estudos de Escola de Frankfurt (DJDH), pelas discussões e troca de ideias sempre enriquecedoras.

Ousar é um privilégio dos que tem coragem
Luis Alberto Warat

RESUMO

BRAGA DA SILVA NETO, Wilson. **Reconhecimento e Democracia Cooperativa: investigações filosóficas a partir do pensamento de Axel Honneth**. 2011. 166 f. Dissertação de mestrado. Faculdade de Direito. Universidade de São Paulo, 2011.

O presente trabalho pretende discutir o tema da democracia a partir do pensamento de Axel Honneth, localizado no interior da tradição de pensamento que se convencionou chamar de Teoria Crítica da Escola de Frankfurt. Para tanto, realizará uma investigação cronológica dos principais antecessores de Honneth, com ênfase em Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, como representantes da primeira geração, e em Jürgen Habermas, representante da segunda geração e orientador de doutorado de Honneth. Nesse percurso, o tema da democracia será examinado a partir das contribuições teóricas de tais autores. Objetiva-se, com isso, verificar, em primeiro lugar, a evolução desse conceito até sua consolidação na ideia de uma democracia participativa, concebida por Habermas e situada num contexto de crítica aos modelos tradicionais calcados na representação política. A partir daí, serão apresentadas as reflexões de Axel Honneth sobre o tema, a partir da categoria da Luta por Reconhecimento, que Honneth atualiza do pensamento do Hegel de Jena, em cotejo com autores da psicologia, com o fim de verificar se tais ideias correspondem a um modelo teórico novo de democracia ou se atendem, em específico, a preencher as lacunas da teoria habermasiana. Espera-se como resultado verificar tal indagação e, transversalmente, explorar as contribuições de uma abordagem calcada na Luta por Reconhecimento como uma maneira de lançar um novo olhar para os problemas da democracia contemporânea.

Palavras chave: Teoria Crítica; Luta por Reconhecimento; Democracia Participativa; Democracia Cooperativa; Axel Honneth.

ABSTRACT

This paper will discuss the theme of democracy from the thought of Axel Honneth, located within the tradition of Critical Theory of the Frankfurt School. To do so, carry out an investigation of the major chronological predecessors Honneth, with emphasis on Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, as representatives of the first generation, and Jürgen Habermas, a representative of the second generation of doctoral supervisor and Honneth. Along the way, the theme of democracy will be examined from the theoretical contributions of such authors. The objective is, therefore, verify, first, the evolution of this concept to its consolidation in the idea of participatory democracy, conceived by Habermas and set in a context of criticism of the traditional models rooted in political representation. Thereafter, the reflections will be presented by Axel Honneth on the topic from the category of the Struggle for Recognition, Honneth updates of thought that Hegel's Jena, in comparison with authors of psychology, in order to ascertain whether such ideas are a new theoretical model of democracy or to serve, in particular, to fill gaps in the theory of Habermas. The expected results verify this question, and across, explore the contributions of an approach grounded in the Struggle for Recognition as a way to launch a new look at the problems of contemporary democracy.

Keywords: Critical Theory; Struggle of Recognition; Participatory Democracy; Cooperative Democracy; Axel Honneth.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO 1 - Investigações preliminares sobre o pensamento de AXEL	
HONNETH: os referenciais teóricos.....	20
1.1. A primeira geração: ADORNO e HORKHEIMER, a crise da razão, o pessimismo e as (aparentes) aporias do pensamento crítico	22
1.2. Segunda geração: JÜRGEN HABERMAS, a virada lingüística e a teoria da ação comunicativa	27
1.3. A terceira geração: HONNETH leitor de seus mestres mestres.....	34
1.3.1. As premissas hegelianas do pensamento de Honneth.....	44
CAPÍTULO 2 – A contribuição teórica de AXEL HONNETH: a luta por reconhecimento.....	62
2.1. Desdobramentos contemporâneos da Luta por Reconhecimento	83
2.1.2. A atualização do conceito de <i>reificação</i> e um esboço de conceito de direitos humanos no pensamento de AXEL HONNETH.....	86
2.2. Outros modelos teóricos de reconhecimento.....	92
CAPÍTULO 3 – Para compreender a Democracia a partir de AXEL HONNETH.....	100
3.1. Reflexões preliminares: a democracia representativa e sua crise.....	103
3.1.1 O marco teórico da <i>Mudança Estrutural na Esfera Pública</i>	108
3.1.2. O conseqüente da Democracia Deliberativa.....	114
3.2. A democracia em Axel Honneth: o problema da teoria da justiça.....	119
3.2.1. Um esboço de teoria da justiça a partir do pensamento de Axel Honneth	122
3.3. A Democracia como Cooperação Reflexiva: excertos de John Dewey.....	135
3.3.1. A democracia enquanto cooperação reflexiva.....	140
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	150
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	159

INTRODUÇÃO

Com a publicação do texto *Teoria Tradicional e Teoria Crítica (Traditionelle und Kritische Theorie, 1937)*, de MAX HORKHEIMER, inaugurou-se uma nova escola de pensamento filosófico. Inicialmente, foi marcada pela metodologia do materialismo interdisciplinar – tentativa de desenvolvimento de um diagnóstico de época obtido a partir das contribuições de pesquisadores de diversas áreas do saber e de diversas origens filosóficas. Além disso, ocupava-se, de um lado, em produzir um diagnóstico do tempo presente – e por isso, apresentava-se como teórico-explicativa –, e de outro, em apontar um caminho de superação dos obstáculos que impediam o processo de emancipação do homem, sendo, por isso, também crítico-normativa.

Tal corrente de pensamento, que se convencionou denominar *Escola de Frankfurt* – porque nascida no contexto do Instituto para a Pesquisa Social (*Institut für Sozialforschung*) da *Johann-Wolfgang Goethe Universität*, de Frankfurt, sob os auspícios do mecenato de FELIX WEIL em 1924 – viu, na expressão *teoria crítica* concebida por HORKHEIMER, a denominação ideal para abranger um projeto de releitura do jovem KARL MARX. Isso se deu através das investigações de pensadores de origens tão diversas que imprimiam às pesquisas caráter manifestamente interdisciplinar: seja a partir do cotejamento de suas ideias com as pesquisas desenvolvidas por MARTIN HEIDEGGER (com HERBERT MARCUSE), ou através da crítica da arte e da música (com THEODOR W. ADORNO e WALTER BENJAMIN), seja num estudo comparativo com os conceitos fundamentais da psicanálise de SIGMUND FREUD (em ERICH FROMM) ou a análise sobre teoria econômica (por FRIEDRICH POLLOCK) e a teoria do Direito e do Estado (em OTTO KIRCHHEIMER e FRANZ NEUMANN).

O foco das atividades de pesquisa, era, ao menos em meados de 1932 (momento em que HORKHEIMER assumiu a direção do Instituto), a tentativa de “*utilizar a ciência, a técnica e a indústria para tornar a totalidade social cada vez menos arbitrária e injusta para com os indivíduos*”¹, num contexto em que era necessário compreender e superar a crise do marxismo e o fato de que, no início do século XX, a revolução social nos moldes em que MARX a concebera ainda não era uma realidade. Nesse sentido, naquele texto

¹ WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt – História, desenvolvimento teórico, significação política*. 2ª ed. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Difel, 2006, p. 71.

seminal, HORKHEIMER operou uma tentativa de oposição entre o que denominou *Teoria Tradicional* e *Teoria Crítica*.

Teoria Tradicional, para ele, seria a expressão da teoria calcada: a) numa abstração mimética do primado da lógica de divisão do trabalho capitalista, que não se revela imediatamente transparente em sua relação com os demais componentes das relações sociais²; b) numa razão instrumentalizada – e, portanto, incapaz de refletir sobre a unidade existente entre teoria e práxis –, resultado da oposição cartesiana entre ser e pensamento, habilmente manipulada para neutralizar a capacidade de se pensar autônoma e historicamente, e que condena o homem a ser mero espectador das evoluções sociais que se pode estudar como objeto que se pode conhecer, mas não transformar; c) numa racionalidade que, no contexto de uma tentativa de dominação da natureza que se autolegitima por processos racionais desprovidos de qualquer subjetividade, submeteu o homem a uma condição.

E *Teoria Crítica* estaria inserida num movimento reflexivo capaz de superar as limitações da Teoria Tradicional, apta a conceber a existência de uma sociedade futura de homens livres que possam usufruir da evolução da técnica num contexto em que ser e pensamento, entendimento e sensibilidade, necessidades humanas e sua satisfação, enfim, propósitos racionais e sua realização, não sejam resultado de uma causalidade, mas de um entrelaçamento entre teoria e práxis.

A primeira geração da Escola de Frankfurt, ao mesmo tempo em que criou um rico conjunto de reflexões centradas num diagnóstico do tempo presente marcado pelo esgotamento da racionalidade iluminista, revelou uma faceta que marcou, de maneira atroz e decisiva, a quase totalidade de seus membros. Esse aspecto desvelado fincou raízes no momento histórico em que se inserem os primeiros produtos das pesquisas de seus componentes: o pessimismo³, em que nada mais era possível fazer, em tempos de

² Mais especificamente, neste fragmento: “A concepção tradicional da teoria é o resultado de uma abstração da atividade científica, realizada em um determinado nível da divisão do trabalho. Corresponde à atividade do cientista, como ele trabalha ao lado de todas as outras atividades sociais, sem as quais a relação entre essas atividades particulares é imediatamente transparente. Assim, na concepção tradicional, não se revela a verdadeira função social da ciência, ou seja, não parece que a teoria possui significado na existência humana, mas apenas naquela área isolada do resto da atividade social em que a produção **tem lugar** (...) Eles estão agora no processo social de produção, mesmo quando eles são menos produtivos, em sentido próprio, ou são, ou não são produtivos”. HORKHEIMER, Max., *Teoría tradicional y Teoría Crítica*. Tradução de José Luis López y López de Lizaga. Barcelona, Espanha: Ediciones Paidós Ibérica, S/A, 2000. p. 32.

³ Tal pessimismo pode ser percebido já no prefácio da *Dialética do Esclarecimento*, em duas passagens. A primeira delas aparece no primeiro parágrafo do texto: “O que nos propuséramos era, de fato, nada menos do

capitalismo administrado: o sistema não entraria em colapso, tal qual previra Marx; a organização social encontraria formas de inserir os excluídos, ou ao menos de incutir-lhes a expectativa da inserção por meio da cópia dos modos de vida burgueses; e a barbárie da experiência do totalitarismo traria consigo o primado da técnica enquanto tal, a serviço da brutalidade do homem que aprimorou as formas de dizimar dezenas de milhões de pares.

Embora concebida no início dos anos 30 do século XX, é no período da experiência totalitária e do antissemitismo da Segunda Guerra Mundial que se acentuam os trabalhos críticos orientados para a compreensão desse fenômeno, coligado a outros que encontram nos anos 40 sua expansão, como o fortalecimento da cultura de massas.

É essa faceta que salta aos olhos, na *Dialética do Esclarecimento* (*Dialektik der Aufklärung*, 1944), estampada na perturbadora afirmação de que o esclarecimento se tornou ele próprio um mito: um mito orientado para a autoconservação e legitimação das estruturas de dominação, a qual, ainda que em tese, o próprio esclarecimento viria superar⁴. Essa é a razão por que ADORNO e HORKHEIMER apontaram a racionalidade como mito de si própria, e também como

[...] anti-razão do capitalismo totalitário, cuja técnica de satisfazer necessidades, em sua forma objetualizada, determinada pela dominação, torna impossível a satisfação de necessidade e impele ao extermínio dos homens – essa anti-razão está desenvolvida de maneira prototípica no herói que se furta ao sacrifício sacrificando-se. A história da civilização é a história da introversão do sacrifício. Ou por outra, a história da renúncia. Quem pratica a renúncia dá mais de sua vida do que lhe é restituído, mais do que a vida que ele defende⁵.

Essa é a alegoria exata para caracterizar a sociedade capitalista: sociedade em que se exige sobriedade, formalismo, avaliação. Sociedade que faz o indivíduo internalizar a paciência, o saber esperar, o renunciar. O convencimento de que não se pode ter tudo. De

que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie”. ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, reimpressão de 2006, p. 11. A segunda, na seqüência: “O aumento da produtividade econômica, que por um lado produz as condições para um mundo mais justo, confere por outro lado ao aparelho técnico e aos grupos sociais que o controlam uma superioridade imensa sobre o resto da população. O indivíduo se vê completamente anulado em face dos poderes econômicos”. *Idem. Ibidem*, p. 15.

⁴ Mais tarde, Habermas resgataria os principais pontos da *Dialética do Esclarecimento* em seu *Discurso Filosófico da Modernidade* (*Der Philosophische Diskurs der Moderne*, 1985): “O esclarecimento seria bem sucedido se o distanciamento das origens significasse libertação. A força mítica revela-se, porém, como o momento retardador que detém a emancipação pretendida e prolonga cada vez mais uma ligação com as origens, experimentada igualmente como prisão, daí Horkheimer e Adorno denominarem esclarecimento todo o processo pendente entre os dois partidos. E esse processo, a submissão das potências míticas, deve provocar fatalmente, em cada nova etapa, o retorno do mito. O esclarecimento deve reverter à mitologia. Também esta tese os autores tentam confirmar na etapa odisséica da consciência”. HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 156.

⁵ ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER. *Op. Cit.*, p. 54.

que se deve esperar por perdas. De que a emancipação é aquela que se encerra numa expressão meramente econômica: independência financeira, na qual o acúmulo toma o lugar da solidariedade, e o desejo de poder se consolida como objetivo último da espécie humana.

Para ADORNO e HORKHEIMER, nesse sentido, a emancipação só é obtida em sua renúncia, ao menos enquanto renúncia a um determinado modelo predominante de emancipação. É a negação do mito e a revisão profunda das formas de conhecimento e de ação (que não devem mais ter como fio condutor a reprodução, ainda que com faces modernizadas), do obscurantismo e da dominação do período medieval.

A segunda geração da Escola de Frankfurt tem em JÜRGEN HABERMAS sua principal referência. Inicialmente, suas investigações pouco se distanciam das realizadas por seus mestres⁶ – ou seja, permanecem influenciadas fortemente pelas teses de Marx e pela crítica ao positivismo⁷ – embora seja clara a sua disposição de superar as aporias da teoria crítica, centradas naquilo que ele denominou *déficit normativo*.

Esse *déficit* normativo se expressa, segundo HABERMAS, na dimensão da crítica social. Por isso, revela-se tanto no aparente esgotamento das energias utópicas que moviam a Teoria Crítica, quanto no pessimismo sobre os rumos da emancipação e a apatia de parte importante da esquerda europeia. HABERMAS foi responsável, nesse sentido, por ampliar os campos de análise da Teoria Crítica, até então adstritos à crítica da razão, ainda que sob

⁶ Isso fica evidente em *Conhecimento e Interesse* (*Erkenntnis und Interesse*, 1967), do qual extrai-se a seguinte passagem: “O comportamento crítico pretende mostrar duas coisas simultaneamente. Por um lado, mostra que a produção científica de extração tradicional é parcial, porque ao ignorar que toda produção científica tem uma posição determinada no funcionamento da sociedade, acaba por construir uma imagem de sociedade que fica no nível da aparência, não conseguindo atingir, dessa maneira, os objetivos que ela própria se colocou como teoria. Por outro lado, essa aparência à qual se limita a teoria tradicional é também aquela produzida pela própria lógica ilusória do capital, que promete liberdade e igualdade que jamais poderão ser realizados sob o capitalismo. Nesse sentido, a parcialidade própria da concepção tradicional de teoria é também real: ela expressa a parcialidade própria de uma sociedade dividida em classes”. HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987, *passim*.

⁷ Tal preocupação mantém vivos os estudos de seus antecessores. Concordando com eles, Habermas anuncia: “A posição da filosofia frente à ciência, que um dia levou o nome de teoria do conhecimento, ficou insustentável pela dinâmica do pensamento enquanto tal: o lugar da filosofia foi deslocado pela própria filosofia. Desde então a teoria do conhecimento teve que ser substituída por uma metodologia desamparada pelo pensamento filosófico. Pois a teoria da ciência, que desde meados do século XIX adota a herança da teoria do conhecimento, é uma metodologia acionada pela autocompreensão cientificista das ciências. “Cientificismo” significa a fé da ciência nela mesma, a saber, a convicção de que não mais podemos entender ciência como uma forma possível de conhecimento mas que este deva identificar-se com aquela. O positivismo, posto em cena por Comte, serve-se dos elementos da tradição tanto empirista quanto racionalista para solidificar a posteriori, em vez de refletir, a fé da ciência em sua validade exclusiva, clarificando a estrutura das ciências com base nesta fé. O positivismo moderno levou a cabo essa tarefa com uma utilidade digna de registro e com um sucesso que não pode ser contestado.” HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*. Trad. José Nicolau Heck. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987, p. 26.

influência de uma múltipla variedade de abordagens. O filósofo alemão inaugurou uma série de interlocuções com outras categorias filosóficas, em especial a Filosofia da Linguagem, a Teoria do Direito, a Psicologia Social e a Filosofia Política, sem olvidar, porém, de acurada leitura dos clássicos. Produziu, com isso, um trabalho marcado por peculiar metodologia, e orientada para o preenchimento das lacunas reflexivas de diversos autores, no percurso de fundamentação e legitimação de sua principal contribuição teórica: a teoria da ação comunicativa.

É com essa perspectiva que HABERMAS inaugurou suas análises a respeito do projeto democrático⁸ e da necessidade de se reconstruir uma esfera pública densa e participativa, enquanto núcleos normativos que fornecem as condições para que a sociedade possa percorrer caminho autônomo rumo ao seu próprio projeto concreto de uma forma de vida emancipada. E o método, por fim, acaba por assumir os contornos de um verdadeiro programa de pesquisa, destinado a operacionalizar os desafios impostos ao projeto da modernidade, tido por HABERMAS como inacabado.

AXEL HONNETH, por sua vez, representa a terceira geração da Escola de Frankfurt, e o papel de referencial teórico das reflexões que se pretendem desenvolver neste trabalho. Pode-se dizer que é autor de recepção recente nas reflexões filosóficas nacionais. Embora já tenha publicado trabalho em coletânea brasileira em 2001, somente nos últimos anos é que suas ideias têm sido estudadas de forma mais pormenorizada. Há apenas 02 livros completos do autor traduzidos para o português: sua tese de livre-docência (*Luta por Reconhecimento – a gramática moral dos conflitos sociais*, de 2003) e o texto *Sufrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*, de 2007.

A perspectiva de HONNETH parte dos avanços e das limitações das formulações teóricas habermasianas. O filósofo alemão, que atualmente é o diretor do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, é responsável por um profundo processo de rearticulação

⁸ A Democracia é tema recorrente na vasta produção de Habermas. O autor se dedicou a ele em especial após o lançamento de *Direito e Democracia (Faktizität und Geltung)*, 1992), quando explora o assunto no interior de sua Teoria da Ação Comunicativa e cristaliza seu propósito de superar as aporias da Teoria Crítica. Os textos contidos nas referências bibliográficas deste projeto revelam um pouco do percurso do autor até a referida obra. Honneth discute o tema democrático ao menos em um texto, publicado em português na coletânea *Democracia Hoje – Novos desafios para a teoria democrática contemporânea*, intitulado “Democracia como Cooperação Reflexiva: John Dewey e a Teoria Democrática Hoje”. Já os Direitos Humanos aparecem topicamente, embora Habermas confira a eles importância seminal. Entre outros, é possível verificar suas análises nesse campo nos textos *Mudança Estrutural da Esfera Pública (Strukturwandel der Öffentlichkeit)*, 1962), sua tese de livre-docência apresentada à Faculdade de Filosofia de Marburg, e *A Inclusão do Outro*, publicado no Brasil em 2003 pela Editora Loyola.

da força argumentativa de seus pressupostos, e o faz muitas vezes revisitando criticamente categorias até então intocáveis de seus cânones. Por exemplo, ao afirmar as insuficiências do diagnóstico da ação social segundo a noção de razão instrumental, HONNETH evidencia a dificuldade de ADORNO e HORKHEIMER de pensarem a *lógica da reificação* como tendo a mesma eficácia em três dimensões distintas, a saber: o trabalho societário, a socialização dos indivíduos e a dominação social⁹. Ao mesmo tempo, HONNETH aponta que o predomínio teórico das pesquisas de ADORNO e HORKHEIMER¹⁰ contribuiu para uma sedimentação indesejável do pensamento crítico: segundo ele, as ideias de outros autores, em especial BENJAMIN e FROMM, foram marginalizadas no contexto político-intelectual do Instituto, quando poderiam oferecer saídas que não foram exploradas por seus pares e mesmo por quem os sucedeu.

Para HONNETH, no esforço de tirar a Teoria Crítica do beco sem saída representado pela fase pessimista de ADORNO e HORKHEIMER, HABERMAS avançou em diversos pontos, porém à custa de novas questões. Ao preencher as lacunas do *déficit* normativo que denunciou, a teoria social de HABERMAS negligenciaria um *déficit sociológico* que HONNETH considera congelado desde os primeiros escritos de ADORNO e HORKHEIMER. Tal *déficit* se materializa na dificuldade da Teoria Crítica de refletir sobre seus fundamentos normativos segundo o pressuposto da dinâmica social efetiva, isto é, “segundo as experiências de injustiça e os conflitos que se seguem a tais experiências”¹¹. É nesse contexto que “a crítica de HONNETH a HABERMAS pode ser dividida em dois pontos: (a) a crítica à distinção entre sistema e mundo da vida; (b) crítica à intersubjetividade comunicativa orientada para o entendimento”¹².

Decorre daí o fato de merecer destaque um dos mais importantes aspectos da Escola de Frankfurt, qual seja, a capacidade de estar em constante renovação,

⁹ O ensaio “Teoria Crítica” esclarece o teor dessa crítica: “Não surpreende que todas as realizações criativas dos sujeitos e grupos interagentes sejam vítimas desse reducionismo histórico-filosófico; toda a esfera da prática diária comunicativa é tão decisivamente excluída da investigação do processo civilizatório que os avanços sociais, do modo como ocorreram nesse período, são deixados de lado. Uma consequência disto, como se pode ver na Dialética do Esclarecimento, foi a negação de uma dimensão de progresso civilizatório que não se expressa no aumento das forças de produção, mas numa ampliação das liberdades jurídicas e do escopo da ação individual (ver Habermas, 1987, cap. 5)”. HONNETH, Axel. Teoria Crítica. In: GIDDENS, Anthony e TURNER, Jonathan. *Teoria Social Hoje*. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 523.

¹⁰ Tal declaração lança luz a um dos temas mais controvertidos das relações de poder operadas no interior da Escola de Frankfurt. Para uma melhor elucidação desses dados, o livro de Rolf Wiggershaus – *A Escola de Frankfurt*, contido na bibliografia deste trabalho, é altamente esclarecedor.

¹¹ REPA, Luiz. Reconhecimento e Justiça na Teoria Crítica da Sociedade em Axel Honneth. In: NOBRE, Marcos (org.). *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008, p. 184.

¹² REPA, Luiz. *Op. Cit.*, p. 185.

especialmente pela existência permanente de campos de estudo oriundos do diagnóstico do tempo presente. Se em ADORNO e HORKHEIMER o foco de inquietações era o exaurimento da luta revolucionária e o horror da experiência totalitária, em HABERMAS, que viveu praticamente toda a Guerra Fria e o processo de virada linguística na Filosofia, o foco centrou-se na dimensão da comunicação. HONNETH, por exemplo, menciona em seus estudos o próprio paradigma filosófico da pós-modernidade como algo que não pode ser desconsiderado da reflexão crítica. E menciona também o surgimento de movimentos sociais de reivindicação e reconhecimento como novos desafios à consolidação de um projeto orientado para a emancipação – encontrando-se aí sua vinculação ao projeto inicial de MAX HORKHEIMER.

Em *Luta por Reconhecimento* (*Kampf der Anerkennung*, 1992), HONNETH aprofunda a ideia de atualização da Teoria Crítica. Nesse trabalho, o filósofo discute, respectivamente, os padrões de reconhecimento em suas três dimensões: amor, do direito e da solidariedade, e seus correlatos, expressos como formas de desrespeito (violação, privação de direitos e degradação). Discutindo preliminarmente aqui o tópico referente ao direito, no plano dos padrões de reconhecimento, é que tem-se, com Honneth, que

Para o direito, HEGEL e MEAD perceberam uma semelhante relação na circunstância de que só podemos chegar a uma compreensão de nós mesmos como portadores de direitos quando possuímos, inversamente, um saber sobre quais obrigações temos de observar em face do respectivo outro: apenas da perspectiva normativa de um “outro generalizado”, que já nos ensina a reconhecer os outros membros da coletividade como portadores de direitos, nós podemos nos entender também como pessoa de direito, no sentido de que podemos estar seguros do cumprimento social de algumas de nossas pretensões.¹³

A influência patente de HEGEL no pensamento do filósofo alemão expressa-se no núcleo da luta por reconhecimento, ou seja, a convicção de que “*a existência do indivíduo está associada à vida do conjunto ao qual ele pertence*”¹⁴. Nesse sentido, a presença do jovem HEGEL se dá na medida em que HONNETH considera seu diagnóstico do tempo um dos mais convincentes dentro da tradição da filosofia social¹⁵, especialmente ao identificar

¹³ HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento – A Gramática Moral dos Conflitos Sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 179.

¹⁴ WIGGERSHAUS, Rolf. *Op. Cit.*, p. 70.

¹⁵ Com Honneth: “*Hegel afirma sobre a sua (e nossa época) que sofremos de uma relação social e uma auto-relação falsas, porque conferimos autonomia sobremaneira a alguns aspectos necessários do que pertence em conjunto a uma cultura moderna da liberdade e fizemos da autonomia o único ponto de referência da nossa compreensão pessoal. Certamente é na Filosofia do Direito que Hegel desenvolve o núcleo desse diagnóstico patológico de maneira mais conseqüente, e por isso ela estará no centro de minha análise. Em traços essenciais ela representa um esclarecimento sobre a confusão conceitual dos membros das sociedades modernas acerca de uma compreensão adequada da liberdade, cujas conseqüências podem*

a atualidade da noção de sofrimento de indeterminação. Adota também a noção de eticidade (*Sittlichkeit*) da Filosofia do Direito de HEGEL para enquadrá-la nos termos de uma *terapia filosófica* orientada ao desvendar da constituição efetiva (e comunicativa) de liberdade. HEGEL também é autor central nas investigações da Luta por Reconhecimento.

Duas objeções ao pensamento de HABERMAS podem ser aí verificadas. A primeira delas é o ponto de partida filosófico adotado por HONNETH, que, ao contrário do perfil kantiano de HABERMAS, filia-se à tradição da filosofia hegeliana, pela qual tentará dar voz às contemporâneas reinvidicações de reconhecimento¹⁶. O segundo é a noção de luta, que aparentemente conflita com a ideia de construção de consensos livres de coações de qualquer tipo, presentes no pensamento recente de HABERMAS.

Tais considerações são importantes para compreender a hipótese que se pretende verificar com esta pesquisa. Partindo do pressuposto de Habermas – de que a ação comunicativa se dá primordialmente através do uso público da razão, ou seja, do uso da razão na esfera pública – pode-se dizer que a democracia participativa é uma das expressões de uma forma de vida emancipada. Contudo, não são poucas as críticas que se fazem a essa formulação. Cabe, pois, a indagação: haveria uma forma de expressão democrática para além do modelo normativo habermasiano? Ou as propostas teóricas lançadas posteriormente, em especial por AXEL HONNETH, servem apenas como proposta teórica para aperfeiçoá-la, ou seja, apresentam novas soluções para velhos problemas?

É então a partir dessa proposta de estudo que se desenvolverá este trabalho, com o intuito, inclusive, de manter a necessária aderência ao perfil de pesquisa do orientador,

ser concebidas, talvez da melhor maneira, como um “sofrimento de indeterminação” (Leiden an Unbestimmtheit)”. HONNETH, Axel. Patologias da Liberdade Individual – o diagnóstico hegeliano de época e o presente. In. Novos Estudos CEBRAP, nº 66. São Paulo: CEBRAP, 2003, p. 78. O texto Sofrimento de Indeterminação, contido na bibliografia, aprofunda tais reflexões, e será analisado no decorrer da pesquisa.

¹⁶ Honneth reinterpreta as teses hegelianas a partir da perspectiva das mudanças ocorridas com o nascimento da modernidade. Com ele: “*Em contrapartida, a estrutura da qual Hegel pode derivar suas determinações da pessoa de direito só assume a forma de reconhecimento do direito quando ela se torna dependente historicamente das premissas dos princípios morais universalistas. Pois, com a passagem para a modernidade, as categorias pós-convencionais, que já antes foram desenvolvidas na filosofia e na teoria política, penetram no direito em vigor, submetendo-o às pressões de fundamentação associadas à idéia de um acordo racional acerca de normas controversas; o sistema jurídico precisa ser entendido de agora em diante como expressão dos interesses universalizáveis de todos os membros da sociedade, de sorte que ele não admita mais, segundo sua pretensão, exceções e privilégios.*” HONNETH, Axel. *Patologias da Liberdade Individual – o diagnóstico hegeliano de época e o presente*. In. Novos Estudos CEBRAP, nº 66. São Paulo: CEBRAP, 2003, p. 118. A tarefa de reatualização da teoria de Hegel, porém, não é simples, como assume o próprio Honneth em *Sofrimento de Indeterminação*. É preciso, antes de tudo, afastar os preconceitos que cercam as ideias do filósofo alemão, para então destacar sua atualidade, que Honneth considera patente.

centrada no título do grupo de pesquisa inscrito na base de dados do CNPq, por ele coordenado: *Democracia, Justiça e Direitos Humanos – Estudos de Escola de Frankfurt*, em especial a linha de pesquisa *Reconhecimento e luta pelos direitos*.

Espera-se, com isso, produzir uma contribuição original, não apenas uma releitura de seus textos e sua exposição de forma pormenorizada, embora se reconheça a importância da investigação densa e aprofundada dos referenciais no âmbito da pós-graduação *stricto sensu*. É, acima de tudo, uma tentativa de contribuir para leituras que valorizam a dimensão ética da democracia, não só em âmbito jurídico-procedimental, mas moral-procedimental do reconhecimento, onde parece faltar um complemento na teoria habermasiana, de modo a dar conta de questões como os problemas de participação nas democracias contemporâneas.

1 – Investigações preliminares sobre o pensamento de AXEL HONNETH: os referenciais teóricos

Este capítulo pretende abordar os pontos de partida teóricos de AXEL HONNETH, com vistas a apresentar um panorama sobre os autores e ideias que o influenciaram em seu percurso acadêmico. Em parte, tal pretensão se justifica no sentido de introduzir o pensamento de HONNETH no quadro da Escola de Frankfurt, de modo a apontar as diferenciações existentes no interior de cada geração. Por outro lado, espera-se compreender as origens da categoria da luta por reconhecimento por ele desenvolvida.

Essa opção não é sem motivo. Além de ser o referencial teórico deste trabalho, HONNETH ocupa, hoje, a função de diretor do *Institut für Sozialforschung*, o que faz de suas ideias pontos de partida privilegiados para as pesquisas desenvolvidas no Instituto. Ademais, suas reflexões, ainda que calcadas em referenciais teóricos distintos daqueles que compuseram as primeiras gerações, constituem uma continuidade no interior do fio condutor do diagnóstico do tempo presente e da orientação pela emancipação.

Nesse sentido, muitas das reflexões tocadas pelo filósofo alemão representam, em grande medida, um novo olhar para velhos problemas. E nesse trabalho de revolver temas que foram explorados por seus antecessores, é essencial ter a segurança de uma visão panorâmica que se paute nos principais trabalhos desenvolvidos anteriormente. Ademais, não se poderia prescindir das ricas análises desenvolvidas por ADORNO, HORKHEIMER e HABERMAS, que constituem, por si só, um rico conjunto de diagnósticos do tempo presente.

Assim, interessa aqui identificar, no percurso dos principais cânones da primeira geração, os diagnósticos produzidos acerca das limitações da racionalidade instrumental que marca o projeto filosófico da modernidade; e em seguida apresentar, brevemente, as reflexões de JÜRGEN HABERMAS, autor que se associa à segunda geração da Escola, para, ao final, apresentar a leitura crítica de HONNETH a respeito das aporias do pensamento de seus antecessores.

Não se olvidará o dever de aprofundar a influência exercida pelo pensamento de FRIEDRICH-WILLHELM HEGEL, em especial as categorias da liberdade, da moralidade e da

eticidade, e os conceitos daí derivados, que foram utilizados por HONNETH para construir suas teses mais relevantes. Reconhece-se, todavia, que tal capítulo poderia constituir, por si só, um texto integral de dissertação de mestrado. Com essa preocupação, que se associa a outra – a necessidade de se produzir um texto denso e profundo, tal como se deseja neste nível de qualificação – é que se tentará, aqui, apresentar um quadro categorial desenvolvido de forma seletiva.

A leitura que se pretende fazer do tema da democracia, que é importante à compreensão contemporânea das formas emancipadas de vida deve, em grande medida, ser realizada segundo os pressupostos metodológicos que permitiram unir a já mencionada gama de autores que compõem a tradição da Escola de Frankfurt aos estudos recentes daquele que simboliza o presente do profícuo trabalho de pesquisa do Instituto. Vale dizer, são desafios que oferecem um amplo horizonte reflexivo, e que, ainda que transversalmente, encontram eco nas pesquisas realizadas hoje pelo *Institut für Sozialforschung*.

Observada por esse prisma, então, a própria discussão em torno da democracia, como tema derivado da filosofia política e das teorias da justiça e como debate gestado no contexto de uma reflexão teórica maior, ganha especial relevância e densidade. Afinal, é a partir das aporias do pensamento crítico que HABERMAS se propôs a pensar uma razão que se distancia de fórmulas monológicas; e foi a partir dessa perspectiva que, após conceber a noção de ação comunicativa, ele elaborou importante contribuição teórica da democracia fundada na participação e no fortalecimento da esfera pública. Bem por isso, os estudos de HONNETH não acontecem de forma desligada, sobretudo porque, como se verá, ao diagnosticar as já referidas deficiências sociológicas em pesquisas anteriores, ele se valerá dos próprios pressupostos da teoria democrática, formulados ou reiterados por HABERMAS, para apresentar seus contrapontos. Também se mostrará que as próprias assimetrias, observadas nas nuances do pensamento dos inúmeros autores que compõem a primeira geração da Escola de Frankfurt, serão objeto de apreciação por HONNETH, a questionar por quais razões determinadas correntes teóricas foram historicamente privilegiadas em detrimento de outras.

1.1. A primeira geração: ADORNO e HORKHEIMER, a crise da razão, o pessimismo e as (aparentes) aporias do pensamento crítico

Como já mencionado, a Escola de Frankfurt, desde o importante trabalho de MAX HORKHEIMER, *Teoria Tradicional e Teoria Crítica (Traditionelle und Kritische Theorie, 1937)*, teve como marca a orientação metodológica *do materialismo interdisciplinar*, o que permitiu englobar um variado grupo de intelectuais, marcado pela diversidade de campos de formação e profundamente influenciados pelos trabalhos de KARL MARX e SIGMUND FREUD, e que foram responsáveis por profunda análise a respeito do estado do marxismo na Europa das primeiras décadas do século XX¹⁷.

Compreender esse movimento, em poucas palavras, é compreender a tentativa de conciliação entre teoria e práxis. Inicialmente, tal conciliação representou o objetivo de inúmeras pesquisas realizadas pelo *Institut*, e que vão da metafísica (enquanto teoria da mediação em ADORNO¹⁸) até o contraponto estabelecido por HORKHEIMER entre teoria tradicional e Teoria Crítica, e que aponta para as virtudes de um pensamento pós-cartesiano e de uma crítica sistemática ao método matemático e às limitações da racionalidade instrumental, ou seja, que leva a marca de um processo de autonomização dos meios em relação aos fins numa esquemática de aferição de vantagens.

Desde os textos mais antigos, um ponto de convergência de discussões relevante foi a crise da razão¹⁹. Foi esse o tema explorado por HORKHEIMER em *O Eclipse da Razão*

¹⁷ Para Bárbara Freitag: “O interesse documentário de como a classe operária enfrentava as crises específicas do capitalismo do início do século XX transformou-se no interesse teórico do porquê de a classe operária não ter assumido o seu destino histórico de revolucionar a ordem estabelecida. Essa explicação era buscada na conjunção específica das macro-estruturas capitalistas com as micro-estruturas da família burguesa e proletária”. FREITAG, Barbara. *A Teoria Crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 15.

¹⁸ Na análise de Márcia Tiburi: “A metafísica negativa de Adorno trata da imanência do mundo, do fato de que a esperança deve ser materializada, de que o mundo deve ser modificado sem que declaremos qual a face perfeita dessa transformação. A única defesa é a de um mundo no qual o sofrimento seja eliminado. Mas não é possível criar normas de felicidade ou estabelecer a face real de um paraíso (...). A metafísica é a teoria da mediação, da ponte entre transcendental e empírico e, como tal, procura a transição entre pensamento e prática. Essa reunião, por sua vez, tem uma elaboração em uma versão corajosa de dialética – a negativa”. TIBURI, Márcia. Os 100 anos de Theodor Adorno e a filosofia depois de Auschwitz. in. *Cadernos IHU Ideias*, p. 03.

¹⁹ Não será abordada aqui a importante contribuição de Freud, autor de marcante presença nos textos frankfurtianos, para o pensamento da Ilustração. Não se pode, porém, deixar de lembrar importante diferença de sua teoria psicanalítica em relação à filosofia. Segundo Sergio Paulo Rouanet: “o racionalismo da psicanálise é muito especial. Ela tem a consciência, que os filósofos não tinham, da precariedade da razão. Ela sabe que, filogeneticamente, a razão é uma aquisição recente, uma recém-chegada no longo itinerário da hominização. Ontogeneticamente, a razão é um simples verniz na superfície do córtex, associada a uma

(*Die Eclipse der Vernunft*). No primeiro capítulo da obra, denominado *Meios e fins*, o autor apresenta uma distinção entre razão *objetiva* (capaz de pensar valores e ideias de mundo), e a razão *subjetiva*, que se esgota no sujeito solitário e na adequação de meios a fins. Em síntese, o texto de HORKHEIMER faz uma análise histórica do conceito de razão que viu prevalecer sua feição subjetiva.

Para o autor, a razão objetiva se relacionava com uma noção de totalidade, que abarca valores e a própria noção de indivíduo. Nesse quadro, atitudes racionais, assim, partiam do princípio de uma harmonização entre os atos praticados pelo homem e o sistema no qual ele se insere, compreendido globalmente. Dessa forma, pensar em referenciais valorativos gerais, objetivos, para nortear as ações humanas era uma atitude esperada, especialmente quando se vive em sociedade. Tal modelo de razão substituiria a concepção de mundo que vigorou largamente durante o período medieval, e que procurava explicar os fenômenos da natureza em termos metafísicos.

No entanto, os sistemas objetivos de referência das atitudes do homem ruíram, a partir do momento em que a modernidade passou a identificar-se de forma mais íntima com o indivíduo, revelando inclusive um desequilíbrio na relação entre sujeito e objeto. Assim, destituído de comprometimentos éticos, morais e valorativos, e de seu conteúdo normativo e prescritivo, e em posição de vantagem perante o mundo e a natureza, o homem estaria livre de qualquer sistema de valores. A razão, portanto, se instrumentalizou. Como anuncia HORKHEIMER:

Tendo cedido em sua autonomia, a razão tornou-se um instrumento. No aspecto formalista da razão subjetiva, sublinhado pelo positivismo, enfatiza-se a sua não-referência a um conteúdo objetivo; em seu aspecto instrumental, sublinhado pelo pragmatismo, enfatiza-se a sua não-referência a um conteúdo objetivo; em seu aspecto instrumental, sublinhado pelo pragmatismo, enfatiza-se a sua submissão a conteúdos heterônomos (...). Seu valor operacional, seu papel no domínio dos homens e da natureza tornou-se o único critério para avaliá-la.²⁰

Assim, se para ADORNO e HORKHEIMER “no trajeto para a ciência moderna, os homens renunciaram ao sentido e substituíram o conceito pela fórmula, a causa pela regra

*forma de fundamento da vida psíquica – há dois processos secundários, reino da energia ligada, onde se dão as atividades do pensamento – que 'descende' diretamente de outra esfera, há dois processos primários, caldeirão de bruxas em que a energia livre domina sem entraves. A razão é orientada pelo princípio da realidade, mas também este é uma simples metamorfose do princípio do prazer, a substituição de uma descarga imediata mas disfuncional por uma gratificação diferida mas segura. Em termos tópicos, a razão é a atividade por excelência do Ego, mas o próprio Ego está em parte sujeito aos processos primários, só em parte o Ego opera conscientemente”. ROUANET, Sergio Paulo. *Mal-Estar na Modernidade – Ensaios*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 104.*

²⁰ HORKHEIMER, Max. *O Eclipse da Razão*. Trad. Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002, p. 29.

e pela probabilidade”²¹, tal percurso levou ao aprofundamento da alienação, do individualismo que mina a noção de comunidade, e do horizonte sombrio que se interpõe no caminho para o esclarecimento. Ao mesmo tempo, a aproximação com o deus-criador deu ao homem-ordenador o poder de criação e de destruição, na medida em que esse mesmo poder lhe conferia a capacidade de dominar a natureza e os próprios homens.

Dito isso, pode-se identificar dois momentos importantes: de um lado, a questão da primazia da razão instrumental; e, de outro, o insucesso do processo revolucionário do movimento operário europeu a partir das primeiras décadas do século XX. Outra peculiaridade representativa dos diagnósticos do tempo presente produzidos relaciona-se ao profundo pessimismo de sua primeira geração ante a experiência totalitária. Tal sentimento dirigia-se à constatação de que a emancipação, pauta primeira do chamado *projeto filosófico da modernidade*, não se consolidou.

Esse pessimismo pode ser percebido nos escritos de ADORNO e HORKHEIMER no período em que se fixaram nos Estados Unidos, na segunda metade dos anos 40 do século XX. Um dos textos fundamentais desse período e dessa parceria, denominado *Dialética do Esclarecimento*²² (*Dialektik der Aufklärung – Philosophische Fragmente*, 1944), traz um retrato fiel da época. Com eles:

A credulidade, a aversão a dúvida, a temeridade no responder, o vangloriar-se com o saber, a timidez no contradizer, o agir por interesse, a preguiça nas investigações pessoais, o fetichismo verbal, o deter-se em conhecimentos parciais: isto e coisas semelhantes impediram um casamento feliz do entendimento humano com a natureza das coisas e o acasalaram, em vez disso a conceitos vãos e experimentos erráticos: o fruto e a posteridade de tão gloriosa união pode-se facilmente imaginar.²³

²¹ HORKHEIMER, Max. *Op. Cit.*, p. 21.

²² O pessimismo inerente ao clássico texto de Adorno e Horkheimer, decorrente do irracionalismo da Segunda Guerra Mundial, que dizimou dezenas de milhões de pessoas naquele que era tido como o continente esclarecido (Europa), pode ser percebido em seu próprio prefácio. Duas passagens são categóricas nesse sentido. A primeira delas aparece no primeiro parágrafo do texto: “*O que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie*”. ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, reimpressão de 2006, p. 11. A segunda, na sequência: “*O aumento da produtividade econômica, que por um lado produz as condições para um mundo mais justo, confere por outro lado ao aparelho técnico e aos grupos sociais que o controlam uma superioridade imensa sobre o resto da população. O indivíduo se vê completamente anulado em face dos poderes econômicos*”. *Idem. Ibidem*, p. 15.

²³ *Idem. Ibidem*, p. 19. A marca do pessimismo é clara também no prefácio do livro *O Eclipse da Razão*, de Horkheimer, quando ele relata: “*parece que enquanto o conhecimento técnico expande o horizonte da atividade e do pensamento humanos, a autonomia do homem enquanto indivíduo, a sua capacidade de opor resistência ao crescente mecanismo de manipulação de massas, o seu poder de imaginação e o seu juízo independente sofreram aparentemente uma redução. O avanço dos recursos técnicos de informação se*

O diagnóstico da crise da razão oferece bons argumentos para sustentar o pessimismo advindo da experiência totalitária. E é na *Dialética do Esclarecimento* que os autores revisam a perspectiva da renovação da prática revolucionária no período pós-nazista, anunciando seu *bloqueio estrutural*²⁴, em que fica evidente a inversão da primazia da categoria economia sobre a política no diagnóstico do “mundo administrado” ou “capitalismo tardio”.

Um balanço preliminar desse período indica a existência de dois *déficits* nos estudos iniciais da Escola de Frankfurt, centrais para este estudo. De um lado, há o problema da razão, na medida em que ADORNO e HORKHEIMER, embora cientes das limitações do processo revolucionário, mantinham grande expectativa quanto a uma razão histórica, vale dizer, a um *conceito histórico-filosófico de razão*²⁵, que teria um potencial contido de objetificar-se e assumir a vanguarda da libertação da sociedade moderna.

À míngua do movimento operário, autores como MARCUSE chegaram a atribuir essa vanguarda a grupos alternativos, como as manifestações da contracultura, os excluídos dos países subdesenvolvidos, as mulheres, os homossexuais. ADORNO e HORKHEIMER, por sua vez, se viam presos a uma perspectiva que ora pendia para uma burocratização administrada, no modelo soviético, ora se submetia aos mecanismos de integração das democracias de massa, quando não se via refém do poder do sistema capitalista de operar permanentes mudanças estruturais que tinham como consequência a neutralização da capacidade dos movimentos revolucionários. Assim, pode-se dizer que o primeiro *déficit* está na imbricação do diagnóstico (pessimista) da crise da razão e a crença (não superada) na categoria do trabalho como teoria normativa e movimento vanguardista dos potenciais contidos de emancipação.

acompanha de um processo de desumanização”. HORKHEIMER, Max. *O Eclipse da Razão*. Trad. Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002, p. 09.

²⁴ Em *O Discurso Filosófico da Modernidade (Der Philosophische Diskurs der Moderne, 1985)*, Habermas traz outra faceta do caráter negativo da *Dialética do Esclarecimento*. Com ele: “O esclarecimento seria bem sucedido se o distanciamento das origens significasse libertação. A força mítica revela-se, porém, como o momento retardador que detém a emancipação pretendida e prolonga cada vez mais uma ligação com as origens, experimentada igualmente como prisão, daí Horkheimer e Adorno denominarem esclarecimento todo o processo pendente entre os dois partidos. E esse processo, a submissão das potências míticas, deve provocar fatalmente, em cada nova etapa, o retorno do mito. O esclarecimento deve reverter à mitologia. Também esta tese os autores tentam confirmar na etapa odisséica da consciência”. HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade - Doze Lições*. Trad. Luiz Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 156.

²⁵ A expressão é de FREITAG, Barbara. *Teoria Crítica Ontem e Hoje*. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 108.

Por outra via, era evidente o *déficit* democrático da primeira geração. ADORNO e HORKHEIMER olhavam com grande ceticismo para um projeto democrático, na medida em que, como enxergavam a fase do “mundo administrado” impregnado por todos os lados pelos imperativos do sistema capitalista, a própria democracia seria uma consequência dessa infiltração. Além disso, havia profunda desconfiança na experiência da democracia de massas, especialmente em sua expressão norte-americana, na medida em que se temia a influência de uma liderança carismática capaz de dissolver o movimento revolucionário e aliená-lo de seu mister.

Embora um olhar em perspectiva possa indicar uma limitação desse diagnóstico, não se pode perder de vista que a primeira geração da Escola de Frankfurt, ao menos no início, apostava na rearticulação da revolução sob outros pressupostos. Com esse ponto de partida, não deixa de ser pertinente a análise que sugere ser a democracia uma fantasia resultante de processos de dominação engendrados no interior de um sistema econômico opressivo e desigual, retroalimentado por uma racionalidade instrumentalizada.

É com esse cenário que se defrontará HABERMAS. A partir do sentimento de pessimismo deixado por ADORNO e HORKHEIMER, ele tentará dar conta da continuidade vital da teoria crítica, sob outros fundamentos. Como se verá, isso significará renunciar à parte da herança marxista, e inserir outros autores a esta tradição. HABERMAS deixará clara a necessidade de se abrir mão dos conceitos fundamentais e dos valores absolutos e universais, e operar, a partir da perspectiva da linguagem, uma superação da filosofia da consciência, modelo que ainda influenciava os primeiros autores da Escola de Frankfurt, posto que a noção de racionalidade moderna nada mais é do que uma faculdade intelectual para o domínio instrumental sobre objetos naturais, ou seja, através de uma relação cognitiva de um sujeito com um objeto. É o que se discutirá, em síntese, no ponto subsequente.

1.2. A segunda geração: JÜRGEN HABERMAS, a virada linguística e a teoria da ação comunicativa

O foco deste ponto, em específico, é apontar, em linhas gerais, as diferenças fundamentais existentes entre o pensamento de JÜRGEN HABERMAS e de seus antecessores. O objetivo, nesse sentido, reside em explorar em que medida o filósofo alemão se distancia dos estudos que o antecederam, e as razões pelas quais ele envereda por outros percursos como forma de superar as aporias da teoria crítica.

Sabe-se, de antemão, que sua obra foi marcada pela grande contribuição filosófica que representou a *Teoria da Ação Comunicativa* (*Theorie des Kommunikative Handelns*), publicada em 1982, em forma de texto integral com mais de 1000 páginas, sendo 33 destinadas às referências bibliográficas. Bem por isso, apostar na superação da filosofia da consciência, nos termos indicados no item anterior, significa, para ele, apostar na potencialidade de uma razão comunicativa, em que predomine uma estrutura de agir dialógico permanente e livre de coerções de qualquer natureza. Tal estrutura tem como base um conjunto procedimental irradiado tanto no interior do mundo da vida (*lebenswelt*, ou seja, das relações cotidianas), quanto no âmbito dos discursos teóricos e da política.

Contudo, o estudo das ideias de HABERMAS não deve se principiar com essa tese, consolidada em seu clássico *Teoria da Ação Comunicativa*, mas sim numa série de trabalhos desenvolvidos em sua juventude. É no início de seu percurso intelectual, por exemplo, que o filósofo alemão diagnosticou um *déficit* normativo da crítica social. Em um dos seus primeiros textos, *Conhecimento e Interesse* (*Erkenntnis und Interesse*, 1967), é possível perceber o primeiro grande paradoxo com que se defronta o filósofo alemão: a persistência da tensão conceitual contida no binômio *teoria e práxis*²⁶.

No prefácio de *Conhecimento e Interesse*, HABERMAS revela o objetivo de realizar uma reconstrução da pré-história do moderno positivismo, tendo como objetivo sistemático o propósito de examinar as relações entre conhecimento e interesse. Essa tarefa tinha como objetivo a tentativa de comprovar a assertiva de que a conexão entre esses dois elementos

²⁶ É nessa tensão que surge a primeira grande inquietação que pode ser considerada a tentativa de se manter viva a pergunta que é a origem da ferida da consciência filosófica: por que as melhores teorias fracassam frente àquilo que Marx lhes opôs, ou seja, a práxis? Essa será, certamente, outra grande questão com que se defrontará o autor, na tentativa de superação das aporias da teoria crítica.

tem a finalidade de apoiar a afirmação de que a crítica do conhecimento somente é possível enquanto teoria da sociedade. Para realizá-la, o autor parte da teoria da sociedade de MARX, afirmando, porém, que ela não pode ser extraída de uma autocompreensão de MARX e do marxismo. E tentará conjugá-la objetivamente com o desenvolvimento filosófico compreendido de HEGEL a NIETZSCHE, o que faz de maneira imanente ao movimento do pensamento.

HABERMAS tem consciência de que é um trabalho quase impossível antecipar uma teoria da sociedade. A tarefa é, como ele mesmo diz, “*obter acesso mediante uma autocompreensão da ciência*”. E mais do que isso, em *Conhecimento e Interesse*, ele busca denunciar a falsa autocompreensão cientificista das ciências, tomando como ponto de partida o fenômeno da cientificização²⁷.

Nesse sentido, é correto afirmar que quem reflete se posiciona face a algo que lhe está disponível. Tal asserção tem como consequência lógica o fato de que, refletindo, presta-se contas àquilo que se pensa saber. Dessa maneira, para a reflexão é estranha a ideia de que alguém possa saber sem saber como e por que sabe. Se HABERMAS pensa nesses termos, o faz porque acredita que a *reflexão*, como resultado de sua investigação filosófica em *Conhecimento e Interesse*, ainda pode manter intacto o interesse pela emancipação.

No livro, o filósofo alemão apresenta os traços de sua metodologia histórico-hermenêutica. Tal metodologia consiste na releitura crítica de diversos autores, dos clássicos (KANT, HEGEL e MARX) a seus mestres (ADORNO e HORKHEIMER), à luz do diagnóstico do tempo presente, sem, porém, parar na reconstituição reflexiva: o que HABERMAS opera, na verdade, é uma verdadeira atualização das experiências do passado a partir do interesse prático (do contexto presente) de elaboração do conhecimento, de modo

²⁷ De acordo com José Nicolau Heck, a tese central do livro é que todo conhecimento é posto em movimento por interesses que o orientam, dirigem-no, comandam-no. É “neles”, e não na suposta imparcialidade do chamado *método científico*, que a pretensão pela universalidade do saber pode ser avaliada. O nexos teoria-práxis é, assim, mantido: evita-se, porém, qualquer hierarquização, já que aquilo que hoje não passa de teoria pode vir a ser a práxis do amanhã e vice-versa. O único interesse que, por assim dizer, legitima-se a si próprio, e, nesse sentido, permanece também o mesmo em uma retrovisão e/ou antevisão cognitivas é o da *emancipação* da espécie. Desta identidade entre tornar-se livre em um determinado momento e ser livre algum dia resulta para Habermas uma concepção original de práxis. Trata-se não de anular mas de manter vivo o que algum dia já fora pensado como mera teoria o discurso, a comunicação, o entendimento desinibido, isento de coerção. Formulado novamente em termos paradoxais: uma ciência cuja práxis não mais se recorda da teoria aliena o interesse que a levou a ser prática, a saber: a emancipação dos que participam de sua práxis. Porque tal é, no entender de Habermas, a situação das ciências que se instalaram historicamente, há que lhes contrapor o corretivo da *reflexão*.

que tais experiências do passado possam contribuir com o avanço do pensamento. E isso se dá em termos definidos pela linguagem, que é tida por ele como uma metainstituição social que tem seu limite dado pelo próprio limite da linguagem. Assim, ao *fazer "Erkenntnistheorie"* (teoria do conhecimento), faz, ao mesmo tempo, *"Erkenntniskritik"* (crítica do conhecimento), com o intuito de chegar, através da reelaboração das lacunas reflexivas, à sua *"Gesellschaftstheorie"* (teoria social ou teoria da sociedade).

Ora, não é equivocado pensar que tais ideias representam um prelúdio da teoria da ação comunicativa, em que as situações dialógicas se encontram em um contexto livre de coerções, e que a produção do saber e do consenso flui como consequência de deliberações feitas por atores aptos linguisticamente.

De todo modo, é também em *Conhecimento e Interesse* que JÜRGEN HABERMAS aponta que os interesses, entendidos como interesses transcendentais (ligados a características da condição humana enquanto tal), formam três tipos de discurso racional: a) o discurso científico, que se liga a um interesse técnico de transformação da natureza externa pelo *medium* trabalho; b) o discurso hermenêutico, vinculado a um interesse comunicativo (de elucidação do sentido das normas e tradições em contextos de linguagem); e c) o discurso crítico, ligado a um interesse emancipatório, no qual se encontram, por exemplo, a teoria das ideologias e a psicanálise, que visam, pela autorreflexão, à emancipação em face das repressões social e interna.

Não se pode dizer, nesse ínterim, que HABERMAS tenha abandonado as lições MARX, tão caras a seus antecessores. Pelo contrário, a contribuição marxiana é essencial na medida em que este autor inseriu, no contexto de uma ação comunicativa, os processos de conscientização de classe que, concomitantemente ao avanço das forças produtivas e da crescente contradição entre tais forças e as relações de produção, dentro de uma perspectiva de relações de classes, desembocariam num processo de conscientização que corrigiria as contradições contidas na esfera da interação por meio da revolução.

O que MARX não fez, para HABERMAS, foi aglutinar os dois níveis de análise num conceito materialista de síntese. Além disso, contrariando suas previsões, esses processos não convergiram num nível empírico. Na leitura de BARBARA FREITAG, o que se deu

foi um processo de acumulação de conhecimentos, na esfera da ação instrumental, e um esvaziamento contínuo da consciência reflexiva, na esfera da ação comunicativa. O conhecimento produzido na primeira se impôs à segunda, que não só eliminou as possibilidades de um conhecimento reflexivo, como

procurou impor-se como única forma de conhecimento válido, subordinando toda a esfera de interação à sua ditadura instrumental. E isso sob condições de distorção dos processos de interação e comunicação. Assim, os interesses do comportamento comunicativo ficaram dominados pelos interesses da ação instrumental, com o resultado que conhecemos a partir da análise de Herbert Marcuse: a unidimensionalização e tecnologização das esferas da vida humana alheias à produção; sujeição da história às leis da natureza, ou seja, a redução da relação homem cultura como variável a uma constante antropológica invariável, etc. É por isso que também Habermas – fiel aos seus predecessores da Escola de Frankfurt – exgie uma Teoria Crítica da sociedade que reflita os momentos de tal perversão.²⁸

A essa perspectiva HABERMAS apresenta como contraponto o modelo hegeliano da "dialética da eticidade", desenvolvido nos escritos do jovem HEGEL de Jena. Para o autor, esse é um modelo que apresenta melhores soluções, e que contém os momentos da causalidade do destino, a experiência da negatividade, a luta pelo reconhecimento e a reconciliação no amor, em verdadeira simbiose de lógica e prática da vida, o que já prenuncia, de certa forma, as ideias posteriormente desenvolvidas por AXEL HONNETH.

Também para HABERMAS, as formas clássicas de violência observadas no marxismo, tais como a exploração da força de trabalho, a opressão e o controle social pela polícia do Estado, a alienação e a reificação, não se apresentam mais de forma exposta ou evidente, o que já era claro desde a noção de capitalismo administrado desenvolvida por FRIEDRICH POLLOCK: para ele, o que há contemporaneamente é uma nova forma de violência social, marcada sobretudo por traços mais sutis e discretos.

Essa conflituosidade encoberta, característica dos novos fenômenos de violência, reificação e alienação, muitas vezes atua de forma apaziguada por fatores externos, tais como o controle e intervenção estatal sobre a produção, a absorver os efeitos de crises econômicas, ou mesmo engendrada no interior das democracias ocidentais, em que se legitima a dominação por meio de programas pretensamente deliberativos. De maneira mais evidente, os conflitos gerados pelas assimetrias do sistema capitalista são juridicamente institucionalizados e enquadrados a partir de legislações específicas sobre securidade social e relações de trabalho. Dessa forma, não haveria mais que se falar em violência decorrente de estruturas de classe.

Ao mesmo tempo, o filósofo faz uma reinterpretação crítica de conceitos clássicos do pensamento de MARX, como o *teorema da superestrutura*. Como dito, o mecanismo de crise desse teorema pressupunha que, num determinado momento do desenvolvimento da

²⁸ FREITAG, Barbara. *Op. Cit.*, p. 20.

superestrutura, as forças produtivas entrariam em contradição com as relações de produção, que se fundam por sua vez em relações de propriedade (que são sua expressão meramente jurídica). Disso decorrem entraves, que fazem emergir uma época de revolução social; alterada a base econômica, a superestrutura é, conseqüentemente, abalada.

Afirma HABERMAS, em extensa porém importantíssima passagem de *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* (*Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* - 1976):

Devemos, porém, separar o terreno do agir comunicativo do terreno do agir instrumental e estratégico imanente à cooperação social. Se se leva em conta esse fato, o teorema pode ser entendido do seguinte modo: a) há um mecanismo endógeno de aprendizagem que assegura um crescimento espontâneo do saber técnica e organizativamente valorizável e sua reconversão em forças produtivas; b) um modo de produção só está em condições de equilíbrio quando subsistem correspondências estruturais entre o estágio de desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção; c) a explicitação das forças produtivas, que tem causas endógenas, gera incompatibilidades estruturais entre essas ordens; d) essas incompatibilidades provocam desequilíbrios no modo de produção e devem levar a uma subversão das relações. Contudo, não fica claro em que consiste o mecanismo de desenvolvimento com a ajuda do que do qual poderemos explicar os novos elementos evolutivos. A introdução de novas formas de integração social – como, por exemplo, a substituição do sistema de parentesco pelo Estado – requer um saber do tipo prático-moral, não um saber tecnicamente valorizável, que possa ser traduzido e implementado em regras de agir instrumental e estratégico. Ele requer não uma ampliação de nosso controle sobre a natureza externa, mas um saber que possa se encarnar em estruturas de interação: em poucas palavras, uma ampliação da autonomia social em face de nossa própria natureza interna. Portanto, podemos entender a explicitação das forças produtivas como um mecanismo que cria problemas e que, decerto, *abre caminho* para a uma renovação evolutiva do modo de produção: mas não as *produz*. Também nessa versão, porém, o teorema é dificilmente defensável.²⁹

Vista cronologicamente, a obra de JÜRGEN HABERMAS caminhou para a superação daquilo que HONNETH chamou de *patologias da razão* por outros caminhos. Especialmente, cabe mencionar o esforço de HABERMAS para superar as limitações impostas pela razão instrumental à comunicação, inserida num contexto de tensão entre o mundo da vida e os sistemas (político, econômico e outros). Ao dialogar com referenciais teóricos da Filosofia da Linguagem, produziu importante contribuição filosófica: a teoria da ação comunicativa, depois aprofundada, no âmbito da Filosofia Política, para a análise dos *déficit* da democracia.

À diferença de seus antecessores, porém, se afastou de MARX e LUKÁCS e se aproximou de AUSTIN, SEARLE e AYER, ao declarar como novo chão da reconstrução da

²⁹ HABERMAS, Jürgen. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983, p. 126.

teoria social a categoria da linguagem, abandonando a categoria do trabalho. Urgia, portanto, a criação de um novo paradigma. Em HABERMAS, esse paradigma se assenta na atividade comunicativa como constituinte da sociedade, na qual as bases do Direito só podem existir na dependência do pensamento (pós-metafísico) intersubjetivo e no contexto de uma teoria reconstrutiva da sociedade. A validade (*Geltung*) de uma norma, antes associada somente à conformidade com a Constituição (KELSEN), deixa de ser meramente jurídica para ser uma validade assentada no acordo e no consenso que resulta, numa comunidade, de uma discussão prática entre seus membros, segundo uma ordenação procedimental. Ao mesmo tempo, a razão prática adquire um valor heurístico.

Assim, para o autor:

Os vestígios do normativismo do direito racional perdem-se, pois, no trilema: após a implosão da figura da razão prática pela filosofia do sujeito, não temos mais condições de fundamentar os seus conteúdos na teleologia da história, na constituição do homem ou no fundo casual de tradições bem-sucedidas. (...) Nas tradições culturais da velha Europa, havia uma ligação demasiado direta entre razão prática e prática social. Isso fez com que essa última fosse abordada unicamente pelo ângulo de questionamentos normativos ou criptonormativos – filtrados através de uma filosofia da história. Até Hegel, a razão prática pretendia orientar o indivíduo em seu agir, e o direito natural devia configurar normativamente a única e correta ordem política e social.³⁰

O filósofo, nesse sentido, lança mão da teoria do agir comunicativo, que se localiza no contexto de um *medium* linguístico aliviado de uma ligação exclusiva com o elemento da moral, na expectativa de reconstruir estruturas da competência e da consciência através de uma estrutura que não se encontra adstrita a nenhum ator singular ou a um macrossujeito sociopolítico.

Assim, o agir comunicativo permite a interligação das interações e a estruturação das formas de vida. Sua racionalidade se inscreve num *telos* linguístico de entendimento, que permite a formação de condições de possibilidade, ao mesmo tempo em que fixa limites. Todos aqueles que fazem uso de uma linguagem natural, com fins de entendimento, a um destinatário, sobre algo no mundo, vê-se forçado a internalizar um enfoque performativo e aceitar certos pressupostos. O ponto de partida é fixado aqui na perseguição, pelos participantes, de seus fins ilocucionários, nos quais ligam seu consenso ao “reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade criticáveis, revelando a

³⁰ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia v. 1 – Entre Facticidade e Validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 19.

disposição de aceitar obrigatoriedades relevantes para as consequências da interação e que resultam de um consenso”³¹.

Esclarece HABERMAS:

Apesar da distância em relação aos conceitos tradicionais da razão prática, não é trivial constatar que uma teoria contemporânea do direito e da democracia continua buscando um engate na conceituação clássica. Ela toma como ponto de partida a força social integradora de processos de entendimento não violentos, racionalmente motivadores, capazes de salvaguardar distâncias e diferenças reconhecidas, na base da manutenção uma comunhão de convicções.³²

Assim, no contexto de uma esfera pública composta por uma sociedade civil atuante, a ação comunicativa permite uma orientação na base de pretensões de validade. Ela não é informativa nem prática, razão pela qual não fornece prescrições de como agir concretamente para o desempenho das tarefas práticas, não sendo, portanto, normativa. A normatividade da razão comunicativa está na obrigatoriedade, por parte de quem age comunicativamente, de apoiar-se em pressupostos pragmáticos contrafactuais, (empreendendo idealizações), de atribuir significados idênticos a enunciados e de levantar pretensões de validade ao que profere. Deve também considerar imputáveis os destinatários, ou seja, enxergá-los como verazes consigo mesmos e com os outros. Sobre esse aspecto, pondera HABERMAS:

[...] ao fazer isso, o que age comunicativamente não se defronta com o “ter que” prescritivo de uma regra de ação e, sim, com o “ter que” de uma coerção transcendental fraca – derivado da validade deontológica de um mandamento moral, da validade axiológica de uma constelação de valores preferidos ou da eficácia empírica de uma regra técnica. Um leque de idealizações inevitáveis forma a base contrafactual de uma prática de entendimento factual, a qual pode voltar-se criticamente contra seus próprios resultados, ou *transcender-se* a si própria. Deste modo, a tensão entre idéia e realidade irrompe na própria facticidade de formas de vida estruturadas lingüisticamente. Os pressupostos idealizadores sobrecarregam, sem dúvida, a prática comunicativa cotidiana; porém, sem essa transcendência intramundana, não pode haver processos de aprendizagem.³³

Nesse sentido, a teoria reconstrutiva da sociedade não se dá exclusivamente pelo viés do agir orientado pelo entendimento, e sim pelo seu cruzamento com a normatividade de orientação obrigatória, dentro do campo da fundamentação de intelecções morais. Tais intelecções possuem poder de motivação racional, apesar de não conseguirem, *per se*, garantir a transposição das ideias para um agir motivado. Cabe destacar, aqui, a distinção

³¹ HABERMAS, Jürgen. *Op. Cit.*, p. 20.

³² HABERMAS, Jürgen. *Op. Cit.*, p. 22.

³³ HABERMAS, Jürgen. *Op. Cit.*, p. 20.

feita por HABERMAS entre moral e ética: a primeira relaciona-se com justiça; e a segunda, com o bem do indivíduo ou da comunidade.

Ademais, um dos desdobramentos mais relevantes da teoria do agir comunicativo aplicada à realidade democrática é o *amadurecimento cognitivo geral da sociedade civil*, que passa a se defrontar, de maneira cotidiana, com a necessidade de debater e aprimorar seus argumentos na defesa de pontos de vista. Dirige-se essa necessidade de aprimoramento a dois pressupostos básicos, qual seja, o objetivo de fortalecer a autonomia do indivíduo (mas dentro de um contexto de sociedade civil organizada) e a orientação para a consolidação do bem comum.

Tal construção teórica, como se verá, embora fortemente criticada por AXEL HONNETH, será, em grande medida, aproveitada nas formulações que fundarão sua teoria crítica, calcada na categoria da luta por reconhecimento.

1.3. A terceira geração: HONNETH leitor de seus mestres

Os pontos anteriores exploraram as principais contribuições teóricas dos pensadores centrais da Escola de Frankfurt. À primeira vista, pode-se dizer que, embora calcados em referenciais que nem sempre ostentam uma relação de similitude, é certo que a grande preocupação de tais autores é em relação à orientação para a emancipação. Ao mesmo tempo, até em razão das distâncias cronológicas, não há como não dissociar as teorias formuladas de uma perspectiva de evolução e aprendizagem, que, se não é explícita, é imanente ao movimento crítico.

Nesse sentido, urge, aqui, efetuar um balanço do acumulado teórico representado por ADORNO, HORKHEIMER e HABERMAS. AXEL HONNETH dedicou parte importantíssima de sua obra para compreender e criticar seus antecessores no *Institut für Sozialforschung*. Sua tese de doutoramento, orientada por JÜRGEN HABERMAS é apresentada em 1983 sob o título *Crítica do Poder – Estágios Reflexivos numa Teoria Crítica da Sociedade (Kritik der Macht. Reflexions-stufen einer kritischen Gesellschaftstheorie)*. É na leitura de fragmentos dessa obra e de outros textos do autor que se buscará sedimentar as análises de HONNETH acerca da produção intelectual de ADORNO, HORKHEIMER e HABERMAS.

Em seu prefácio, HONNETH anuncia a pretensão de esclarecer os problemas centrais da teoria crítica da sociedade a partir de duas etapas: uma análise histórica dos primeiros estudos do *Institüt*, com um evidente interesse no momento presente, e o potencial existente na teoria da sociedade que funda a ação comunicativa de HABERMAS enquanto uma nova maneira de compreender o processo da dialética do esclarecimento de ADORNO e HORKHEIMER³⁴.

Sua tese se circunscreve na constatação de que os modelos teóricos de seus antecessores carecem de um *déficit* sociológico por não abordarem de maneira adequada a dinâmica conflituosa imanente às relações sociais. Esse problema se verifica desde as formulações iniciais de ADORNO e HORKHEIMER, que vislumbravam a sociedade como inserta num circuito de dominação fechado, centrado no capitalismo de Estado e suas ramificações – a indústria cultural e o conformismo individual produzido pela personalidade autoritária – sem considerar aspectos da interação comunicativa decorrentes das relações cotidianas, a legitimidade dos regimes políticos e de produção normativa, ou fazendo-o unicamente segundo a categoria do capital.

HABERMAS, por sua vez, ao deslocar o potencial emancipatório para uma razão comunicativa, capaz de mediar linguisticamente as relações sociais e produzir, através de uma série de requisitos, consensos sobre questões que vão do mundo da vida ao funcionamento das instituições democráticas, terminou por ceder demais a uma visão sistêmica de mundo, de maneira por demais mecanizada e abstrata. A razão instrumental, nesse contexto, não desaparece: a ela é conferido o papel de perturbar as relações comunicativas com imperativos que dificultem a produção de consensos, como as vinculações do discurso a esferas econômicas e políticas – a colonização do mundo da vida.

Nesse sentido, a questão do conflito passa ao largo dos indivíduos e fica em segundo plano na análise do filósofo. Para HONNETH, o conflito não deve ser visto como uma perturbação dos domínios da linguagem, na medida em que ele está presente no

³⁴ Além dessas abordagens, Honneth efetua um diálogo entre a tradição da Teoria Crítica e as ideias do filósofo francês Michel Foucault. Ele reconhece que a contribuição de Foucault, por exemplo, não pode ser desperdiçada, na medida em que é evidente a existência de um entrelaçamento – quase nunca salutar – entre saber e poder, e que esse entrelaçamento é um dos elementos centrais da manutenção do *Aufklärung* como mito de si mesmo. Contudo, para evitar dispersões que poderiam prejudicar a organicidade da pesquisa que aqui se empreende, tal ponto não será explorado neste trabalho.

âmbito das relações sociais, de forma que produz efeitos no indivíduo concreto, que se vê, em suas expectativas morais, vítima de uma experiência de desrespeito.

Nesse primeiro momento, em que pese ao fato de criticar as ideias de HABERMAS, não há propriamente um rompimento em relação ao seu modelo teórico. Bem por isso, o paradigma da intersubjetividade não deveria, aqui, ser substituído por outro, mas sim complementado, na medida em que não há que se falar em situação de igualdade de fala entre os indivíduos sem antes abordar a questão da formação das identidades, sempre sujeitas a tensões de uma luta por reconhecimento³⁵. É o que HONNETH afirma em entrevista publicada na *Revista Cult* quando indagado acerca da posição da teoria de HABERMAS no quadro dos problemas da Teoria Crítica e se esta conseguiu superar seus bloqueios fundamentais:

Sim. Ela foi superada, mas de uma maneira que considero incompleta. Isso se explica – e compõe a dramaturgia de meu livro *Crítica do poder* [*Kritik der Macht*, inédito no Brasil] – pelo fato de Habermas ter trocado o paradigma da produção, central para a Teoria Crítica, pelo paradigma da compreensão, o que me parece deixar pouco espaço para a atualidade do conflito social, ou seja, para o fato elementar da atualidade do conflito ou de uma concorrência e de uma luta entre os sujeitos socializados [*vergesellschafteten*]. Em consequência disso, minha investigação consistiu em ampliar ou corrigir a trilha aberta por Habermas rumo a uma concepção do social calcada nas relações de comunicação pela orientação mais rígida de uma teoria do conflito. E o paradigma que propus para

³⁵ Este ponto merece uma breve ponderação. Honneth, como se verá, é um grande leitor das teorias da psicanálise, em especial aquela tributária das ideias de Donald Winnicott. Por isso, não se pode deixar de considerar, como importante fonte de pesquisa, as intuições apresentadas na forma de entrevista, que são correntemente utilizadas por pesquisadores dessa seara. O filósofo alemão foi entrevistado em março de 2010 pela *Revista Cult*, e, ao ser indagado sobre o sucesso de Habermas em transpor os limites impostos pela fase pessimista de Adorno e Horkheimer, assim respondeu: “No essencial, eles se resumem ao chamado “giro” da teoria da comunicação, ou seja, ao empenho de Habermas em fundamentar uma sociedade cujos traços essenciais não fossem a produção e as respectivas relações de produção, e sim um conceito do social, caracterizado em seu cerne pelo processo de compreensão linguística. Este é o giro da teoria da comunicação, que consiste igualmente em identificar a ação comunicativa, e não mais a ação instrumental, como o cerne do social – uma teoria que estabelece conexões com Durkheim e George Herbert Mead. Para mim, este foi o choque fundamental, e foi evidentemente o que transformou a arquitetônica da Teoria Crítica a partir de sua base: ela não estava mais remetida, no seu fundamento, a uma análise da sociedade como estrutura de produção, e sim como estrutura de comunicação, o que tornava necessária uma reorientação sob a perspectiva normativa. Essa perspectiva normativa não era mais a de uma libertação do trabalho ou por intermédio do trabalho, mas a de uma liberação [*Entbindung*] do potencial normativo da ação comunicativa. Para alguém que se vê mais como aluno de Habermas do que de Adorno, como é o meu caso, essa transformação foi decisiva. Com ela, a Teoria Crítica encontrou seu lugar no gênero da crítica social, que em certo sentido já havia sido formada pelos clássicos – por Durkheim, Max Weber e também por Parsons. Isso não era possível antes. A partir de uma forte ligação com Marx, a antiga Teoria Crítica havia compreendido a sociedade como sendo, em princípio, apenas uma “estrutura de trabalho” [*Arbeitszusammenhang*]. Creio que isso representou uma limitação para a sua perspectiva normativa, e avalio ainda que ela era, sob um aspecto específico, não-sociológica. Eu diria que a grande contribuição de Habermas no que concerne à Teoria Crítica foi precisamente esta transformação, isto é, a ultrapassagem deste paradigma de produção ou dessa herança histórico-filosófica que procede de Marx”. *Revista Cult*. Duas Perguntas para Axel Honneth. Publicado em: 30 de março de 2010. Disponível em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/duas-perguntas-para-axel-honneth/>. Acesso em: 01/05/2011.

substituir (ou talvez aprofundar) o modelo da compreensão foi o de uma luta pelo reconhecimento.³⁶

Outros olhares perspectivos também foram produzidos. Em texto intitulado *Teoria Crítica*, HONNETH tece considerações bastantes críticas à fundamentação funcionalista que predominou nos anos iniciais do Instituto de Pesquisa Social, e que foi conferida por ADORNO e HORKHEIMER.

A ideia defendida neste trabalho é a de que o círculo externo do Instituto, formado por pesquisadores com passagem efêmera ou que se desligaram dele em seu percurso, produziu contribuições filosóficas tais que, se aproveitadas para análise dos processos societários, teriam trazido uma substância teórico-social capaz de debelar as aporias com as quais se confrontou a primeira geração da Escola de Frankfurt. É o caso do trabalho teórico de autores como FRANZ NEUMANN, OTTO KIRCHHEIMER, WALTER BENJAMIN e ERICH FROMM.

Afirma HONNETH:

Desde o princípio, Neumann e Kirchheimer consideraram a ordem social desde uma perspectiva diversa daquela que prevalecia no círculo mais estreito de Horkheimer; para eles, a integração social representa um processo que ocorre não só por meio da realização sempre inconsciente de imperativos funcionais sociais, mas ainda da comunicação política entre grupos sociais. Em virtude de seu interesse pelo Estado constitucional, Neumann e Kirchheimer se viram pela primeira vez em confronto com o fenômeno da legitimidade política; conseqüentemente, perceberam que a ordem constitucional de uma sociedade é sempre a expressão de um compromisso generalizável, ou de um consenso entre forças políticas.³⁷

É por isso que, de acordo com ele, BENJAMIN teria sido o primeiro autor a discutir em profundidade a noção do conflito de classes sociais como premissa teórica da análise de categorias como cultura e sociedade, ainda que influenciado pelo materialismo histórico e pelo messianismo judaico. Essa concepção diferia fundamentalmente de ADORNO, que considerava que a experiência estética coletiva decorrente do desenvolvimento tecnológico – em que se observa a criação do rádio, do cinema e da fotografia – era a causa da destruição da forma contemplativa de fruição solitária da arte, capaz de transformar o indivíduo num consumidor passivo e alienado, perante uma arte desestetizada. BENJAMIN, por sua via, considerava tais transformações de certa forma importantes na medida em que abriam possibilidades para novos modos de percepção coletiva.

³⁶ Revista Cult. *Op. Cit.*

³⁷ HONNETH, Axel. *Teoria Crítica*. In: GIDDENS, Anthony e TURNER, Jonathan (orgs). *Teoria Social Hoje*. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 527.

Tais discordâncias, de acordo com HONNETH, derivavam de pontos de partida completamente distintos em ambos os autores, focados, sobretudo, em compreensões diversas sobre um conceito de integração social. Para ele, novamente em defesa de BENJAMIN, oferece argumentos convincentes para compreender essa dinâmica, sobretudo quando

Atribui aos grupos e classes sociais a capacidade de desenvolver uma imaginação coletiva que se manifesta em experiências de percepção e em conteúdos experienciais comuns (...) Na qualidade de teórico da cultura, Benjamin se interessava assim, primordialmente, pelas mudanças que o processo de modernização capitalista provoca nas estruturas de interação social, nas formas narrativas de troca de experiência e nas condições espaciais da comunicação, porquanto essas mudanças determinam as condições sociais em que o passado histórico penetra na imaginação pictórica das massas e, ali, adquire significado imediato.³⁸

Isso significa, num primeiro plano, lidar com as limitações impostas ora pela sobrevalorização da dimensão social do trabalho, tributária da tradição marxista e presente nas reflexões de HORKHEIMER, e considerada como insuficiente para equacionar a relação entre as esferas da vida cultural e as lutas sociais, ora pelo pessimismo exagerado de ADORNO, que considerava todas as dimensões da ação humana como desdobramentos da dominação (do homem) sobre a natureza. Num segundo plano, importa em aprimorar uma noção aparentemente sobrevalorizada de razão, cristalizada por HABERMAS em sua Teoria da Ação Comunicativa.

É por essa razão que a atualização do diagnóstico do tempo presente no pensamento de HONNETH se funda na tentativa de criar um marco teórico crítico que evidencie tanto as estruturas de dominação social quanto os mecanismos sociais de sua superação, a partir de uma metodologia calcada num amadurecimento do processo de aprendizagem, vale dizer, do método hegeliano de descrição histórica da Filosofia. De acordo com GIOVANI SAAVEDRA,

Honneth precisa mostrar de antemão o critério a partir do qual esse procedimento pode ser adequadamente realizado. Honneth encontrou esse critério na virada comunicativa da Teoria Crítica promovida por Habermas, porque o conceito habermasiano de interação apresentou-se para ele desde o início como uma saída teórica para as aporias da Teoria Crítica, nas quais ela desembocou por causa do seu conceito problemático de filosofia da história e do negativismo adorniano. Honneth usou as suposições fundamentais da teoria da ação de Habermas, a partir das quais a história da Teoria Crítica podia, então, ser compreendida como

³⁸ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 531. Como se verá, resgatar uma concepção mais burilada e dedicada a compreender as dinâmicas internas de grupos sociais será fundamental para a construção teórica da luta por reconhecimento e, por conseguinte, às primeiras formulações de Honneth acerca de um esboço de teoria da justiça.

um processo de aprendizagem, como fio condutor da sua análise da Teoria Crítica desenvolvida em *Kritik der Macht*³⁹.

Contemporaneamente, HONNETH tem referido essa pretensão de aprendizagem de HEGEL como uma antecipação à crítica materialista às teorias da evolução cognitivistas, ao descrevê-la como as experiências negativas de uma luta prática na qual lutam por um reconhecimento recíproco, nas dimensões jurídica e social, de suas identidades, o que é altamente proveitoso para uma atualização da teoria crítica da sociedade, na medida em que abre a possibilidade teórica de dar o diagnóstico do tempo presente segundo uma sucessão linear de conflitos e disputas de teor moral.

Ao contrário de HABERMAS, que não conferiu grande ênfase ao tema do materialismo histórico em sua bibliografia recente, HONNETH não pretende perder de vista três dimensões que são caras a essa categoria do pensamento. Ou seja, não abre mão de compreender: a) em que medida as relações sociais podem se converter em relações de poder e dominação; b) o papel da luta social no contexto da Filosofia da História; e c) a questão do conflito como imanente à constituição do homem.

É nesse sentido que HONNETH aborda, por exemplo, o papel da Antropologia não como resultado de uma combinação de saberes especializados, mas como a dimensão empírica – e, portanto, biológica, histórica e política – da autorreflexão própria das ciências sociais; e vincula esse papel a um processo de atualização do materialismo histórico como forma de integrar questões que não foram aprofundadas pelos estudos marxistas originais, tais como a categoria da comunicação como elemento de integração ou mesmo um conceito material de necessidades humanas.

Ao mesmo tempo, HONNETH pretende criticar o que entendeu ser uma concepção dualista de sociedade em HABERMAS, excessivamente concentrada em duas categorias concorrentes de compreensão social, separadas em uma interpretação de matiz comunicacional e em uma versão sistêmica da teoria da sociedade. Essa segunda versão, de acordo com HONNETH, reduziu drasticamente o potencial crítico da teoria de HABERMAS, na medida em que a dimensão sistêmica é ela própria portadora de uma conflituosidade imanente, calcada em patologias sociais. Afirma SAAVEDRA:

A versão sistêmica de teoria da sociedade deve ser compreendida como propensa à indução a erro, pois ela parte do princípio de que duas esferas da ação social se

³⁹ SAAVEDRA, Giovani Agostinho. A Teoria Crítica de Axel Honneth. In. MATTOS, Patrícia e SOUZA, Jessé. *Teoria Crítica no Século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 96.

tornam totalmente independentes das relações intersubjetivas e sociais do mundo da vida. Segundo Honneth, quando as sociedades capitalistas são concebidas desta forma, pressupõem-se duas ficções que se complementam mutuamente: “nós supomos, então, a existência de: a) esferas de organizações sociais desprovidas de normatividade; b) esferas de ação comunicativa privadas de relações de poder”.⁴⁰

Em síntese, o que pretende o filósofo alemão é apontar que HABERMAS promoveu avanços em relação a seus antecessores, e que a chave para sua teoria da sociedade está na introdução da categoria da luta por reconhecimento, herdada do pensamento de HEGEL. HABERMAS esteve próximo de chegar a esse resultado no cotejo que fez entre materialismo histórico e a noção de ser-aí de HEIDEGGER, além da antropologia de ARNOLD GEHLEN. Contudo, sua teoria caminhou para uma explicação dualista da sociedade, que reduziu a conflitiva dimensão das patologias sociais para uma ocorrência interna da colonização do mundo da vida por imperativos sistêmicos, responsáveis por prejudicar a harmonia das relações calcadas na ação comunicativa.

HONNETH afirma também que HABERMAS se equivocou ao não enfatizar, no interior de sua teoria, o problema do conceito normativo de “vida boa”. Para HABERMAS, essa discussão não se mostrava pertinente, na medida em que a abertura procedimental e deliberativa proposta no interior das instituições políticas e jurídicas já seria suficiente para dar conta desse problema sob o signo da neutralidade. Mesmo questões de natureza ética estariam abarcadas pela lógica do discurso, desde que apoiadas em consensos, o que deslocaria a igualdade jurídica para verdadeiro *canon* para a justiça social.

Assim, o conceito de “vida boa” é limitado em sociedades compostas por uma multiplicidade de ideias sobre o que isso significa de fato, o que seria renunciar ao potencial emancipatório da autodeterminação em nome de uma ética particularista. HONNETH tem consciência desse risco, que poderia, inclusive, desandar para um apego exagerado a uma forma de vida historicamente situada, o que implicaria reorganizar esse conceito filosófico a partir de um ponto de vista pós-metafísico.

Nesse sentido, pode-se dizer que há, dentro da Escola de Frankfurt, uma sucessão de teses marcadas por divergências metodológicas, em que pese aos pontos de partida, diagnósticos e problemas a serem enfrentados apresentarem entre si grande semelhança. É por isso que PABLO HOLMES afirma:

⁴⁰ SAAVEDRA, Giovanni Agostinho. *Op. Cit.*, p. 102.

Assim, se em Habermas a moralidade assume a prevalência metodológica para o diagnóstico das patologias sociais em quaisquer sociedades, já que ela é compreendida como um saber cultural contido, implicitamente – mesmo na última formulação de sua teoria –, nas condições pragmáticas formais da linguagem não constrangida, para Honneth resta claro que “o potencial normativo das interações sociais não pode ser simplesmente igualado às condições linguísticas de entendimento isentos de coação.”⁴¹

Tal afirmação merece exame cuidadoso. O que garante o *status* de atualização às investigações empreendidas por AXEL HONNETH não é apenas a dimensão da luta por reconhecimento como elemento de amadurecimento social, o que HABERMAS já indicava com clareza em seu *A inclusão do outro – estudos de teoria política* (*Die Einbeziehung des Anderen – Studien zur politischen Theorie*, 1996), que, muito embora posterior à *Luta por Reconhecimento*, é uma sequência lógica de suas reflexões, e compreendia a questão do conflito como etapa de construção da modernidade universalista. É, ao contrário, a afirmação de que “a moralidade social pode também ser entendida como uma articulação normativa de princípios que governam o modo pelo qual os sujeitos se reconhecem em uma dada sociedade”⁴².

Esse marco é fundamental para compreender, entre outros, o distanciamento do pensamento habermasiano no tocante à noção de eticidade formal. Esse conceito, que poderia ser confundido como uma construção teórica orientada para resolver os impasses contidos no interior da racionalidade comunicativa orientada para o entendimento, vai além, inclusive porque prescinde da dimensão discursiva por se fundar numa moralidade social em interpretações que são próprias aos implicados nas experiências pessoais de teor patológico, responsáveis por definir o núcleo normativo de uma concepção de justiça na qual se desenham conceitos como respeito, dignidade, honra e integridade⁴³.

⁴¹ HOLMES, Pablo. Briga de família ou ruptura metodológica na teoria crítica (Habermas x Honneth). In. *Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*, v. 21, nº 1. São Paulo: Universidade de São Paulo, junho/2009, p. 142.

⁴² HONNETH, Axel. Redistribution as Recognition: a response to Nancy Fraser. In. FRASER, Nancy & HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? A Political-philosophical Exchange*. New York: Verso, p. 110-189. Apud HOLMES, Pablo. *Op. Cit.*, p. 143.

⁴³ Nesse sentido, a análise de Pablo Holmes é pontual: “Se, para Habermas deveria valer, ao lado da posição de segunda pessoa incluída no mundo da vida como intérprete, responsável pela construção intuitiva de uma pragmática empírica, uma posição de terceira pessoa – referente a um observador – que permitiria o abandono dos contextos concretos de atuação em favor de uma transcendentalidade acontextual, responsável em última análise pela reconstrução ontologicamente neutra do próprio mundo da vida por meio de uma pragmática formal, para Honneth, ‘como o conceito de normalidade de uma sociedade tem de valer as condições culturalmente dependentes que permitem aos seus membros uma forma infrangível de autorrealização’. Ou seja, para ele é o mundo da vida que serve de fonte exclusiva para identificação de patologias sociais, algo que exige a inserção radical em uma comunidade de valores, mesmo no interior da modernidade”. *Idem. Ibidem*, p. 144.

Outra distinção importante entre o pensamento dos dois filósofos alemães está na própria noção de Estado de Direito. JÜRGEN HABERMAS, à primeira vista – e isso será aprofundado no ponto específico sobre o conceito de Democracia para este autor – compreende o Estado como uma forma de autorregulação social através do desenvolvimento dos potenciais de coordenação da ação comunicativa. HONNETH, por sua vez, o enxergará como a forma institucional de um liberalismo teleológico capaz de gerar o diagnóstico contemporâneo e as condições atuais do conceito de liberdade embora, como se verá adiante, não deixe de afirmar que um excesso de centralidade na atuação estatal seja uma aposta equivocada da maior parte das teorias da justiça contemporâneas.

Há que se ser preciso na conceituação, posto que não raramente se confunde liberalismo com capitalismo. O próprio filósofo alemão, nesse sentido, através de uma releitura atualizadora do pensamento de THEODOR W. ADORNO, retoma a discussão que compreende o capitalismo como *forma de vida fracassada*. Nessa toada, HONNETH aponta que o processo de interação social também é um processo de assimilação e, portanto, de imitação (mimese) do outro com o qual o indivíduo interage em contextos sociais, o que não pode se confundir, numa teoria de teor normativo como é a Teoria Crítica, com a mimese de deformações de identidade, como ocorre no capitalismo moderno na forma de uma imposição cultural coletiva acerca dos papéis sociais e das condutas socialmente aceitas.

Importa, em primeiro lugar, apontar o papel da mimese na formação do indivíduo. Elucidativo, nessa seara, a análise de EDUARDO C. B. BITTAR:

Do ponto de vista da antropologia social, nos estudos implicados nas análises de Honneth, chega-se ao problema de quanto os comportamentos sociais são formas de assimilação e impregnação estética. Aí inclusive a condição da própria razão; antes de ser razão, e antes de representar uma instância que fala por si mesma, a razão é somente um canal de desbordamento de estímulos externos integrados a processos de satisfação de pulsões primárias entre ego e id. Na percepção adorniana, que é freudo-marxista, não há razão sem imitação. A construção do superego dá-se como resultante do próprio processo de confronto dos impulsos irremediáveis do princípio de prazer com o princípio de realidade, produzindo para o indivíduo a possibilidade do equilíbrio entre demandas internas e demandas sociais.⁴⁴

A deformação das identidades ocorre, de acordo com o diagnóstico adorniano resgatado por HONNETH, ao mesmo tempo em que se verifica uma deformação da racionalidade, na medida em que esta se vê concentrada numa dimensão restrita da ação,

⁴⁴ BITTAR, Eduardo C. B. *Democracia, Justiça e Direitos Humanos – Estudos da Teoria Crítica e Filosofia do Direito*. São Paulo: Saraiva, 2011, p. 211.

fundada na reificação do processo de troca de mercadorias e em seus descobrimentos: o cálculo egocêntrico, a instrumentalidade dos comportamentos, a desnecessidade da presença do outro para afirmação do eu de feições egóicas.

As relações interpessoais, assim, ganham, no interior do capitalismo, contornos cada vez mais porosos e frágeis e, por isso, responsáveis por uma fragilização da própria noção de uma esfera pública participativa, daí o fato de o diagnóstico interdisciplinar (calcado na teoria sociológica e na psicologia social) ganhar especial relevo. Sobre o assunto, manifesta-se HONNETH:

Enquanto a sensação coletiva é o primeiro fenômeno que é integrado no conceito de “narcisismo coletivo”, o segundo fenômeno vem do diagnóstico da psicologia social de que hoje, durante o processo de socialização na primeira fase infantil, a formação de uma ligação constante se realiza cada vez com menos sucesso: a energia libidinosa, em vez de orientar-se em direção ao “amor para outras pessoas”, é direcionada ao “próprio ego”.⁴⁵

Sua preocupação está centrada, nesses termos, em compreender os mecanismos de solidariedade reflexiva hábeis a ampliar as capacidades participativas formais de interferir na produção da normatividade, muito embora, ao contrário de HABERMAS, dê ênfase não à integração comunicativa, mas na própria identidade humana, que, para além de um conceito formal de igualdade, repousa na já mencionada concepção pós-metafísica de “vida boa”, que se reitera a partir de padrões de apreciação positiva de outros indivíduos inseridos no universo das interações sociais.

Importa, assim, a execução de um projeto de liberalismo de matriz comunitária, focado nas potencialidades existentes nos indivíduos para o amplo desenvolvimento de suas vidas a partir de uma preservação de seus sentimentos, escolhas e suas autoconcepções de “vida boa”. Essa definição será explorada mais adiante, quando se conceituará a democracia enquanto cooperação reflexiva a partir do pensamento de AXEL HONNETH.

⁴⁵ HONNETH, Axel. O capitalismo como forma de vida fracassada: esboço sobre a teoria da sociedade de Adorno. In: *Política e Trabalho - Revista de Ciências Sociais*, n. 24, p. 10. João Pessoa: UFPB, abril/2006.

1.3.1. As premissas hegelianas do pensamento de Honneth

Até este ponto, os argumentos foram articulados de modo linear, numa perspectiva cronológica. Das origens da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt às aporias do pensamento crítico da primeira geração de pensadores identificadas por HABERMAS e o *déficit* sociológico anunciado por HONNETH, pretendeu-se esboçar um quadro teórico amplo sobre o diagnóstico do tempo presente. Nesse momento, porém, a trajetória será interrompida para um estudo mais detido daquele que é, de forma anunciada, o referencial teórico principal de AXEL HONNETH: a filosofia do jovem HEGEL⁴⁶.

Por conseguinte, é preciso ter clareza a respeito dos propósitos de HONNETH acerca da necessidade de atualização da filosofia hegeliana, com vistas a inserir parte de suas premissas no contexto de uma teoria crítica da sociedade. O principal foco deste capítulo, nesse sentido, está na apropriação do conceito de *luta* – e, portanto, de *conflito* – como fundamento para pensar uma teoria crítica da sociedade apta a lidar com o *déficit* sociológico que a acompanha.

Isso não significa, porém, que outros temas da filosofia hegeliana, imprescindíveis à compreensão do problema da luta por reconhecimento, não sejam aqui resgatados. São importantes temas recorrentes, como *consciência-de-si*, *autorrealização*, *liberdade*, *moralidade* e *eticidade*, que serão explorados tanto à luz do pensamento de HEGEL, através de seus principais comentadores, quanto das próprias percepções de AXEL HONNETH.

Parece correto que a inserção de categorias extraídas de HEGEL tenha por finalidade harmonizar, dentro das ideias de HONNETH, a tensão entre liberalismo e comunitarismo no interior da teoria da justiça, de modo que a dimensão dialógica e comunicativa não se

⁴⁶ O estudo do pensamento de Hegel certamente garantiria a elaboração de uma pesquisa própria, dada a profundidade e complexidade do filósofo de Jena. De todo modo, parece certo que seu pensamento “*representa a grande virada em relação à tradição da filosofia do direito moderna> numa trilha que vai de Locke a Kant, o Iluminismo insiste em conteúdos universais do direito, extraídos da razão individual. (...) A filosofia hegeliana, ao elevar ao mesmo patamar realidade e racionalidade, faz cair por terra toda dicotomia que o mundo moderno havia elevado às últimas conseqüências, entre sujeito e objeto. A separação abismal entre o mundo do sujeito de um lado e o mundo dos objetos de outro não havia conseguido fazer nenhuma construção teórica amplamente satisfatória na filosofia moderna. (...) Mesmo Kant, apoiando-se numa filosofia que reconhecia a experiência, mantinha a filosofia dividida, à medida que o mundo objetivo não era dado em si ao conhecimento, tratando-se de um mundo de fenômenos e não de coisas em si, e apreensível em si mesmo porque só é apreensível fenomenicamente. Contra Kant, Hegel, pela primeira vez, passa acima do abismo moderno entre sujeito e objeto. Para ele, são o mesmo o real e o racional*”. MASCARO, Alysso Leandro. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Atlas, 2009, p. 237.

transforme em excessiva valorização formalista capaz de aniquilar os sentidos de pertença, as convicções e sentimentos comuns que compõem a autocompreensão dos componentes de uma sociedade. A ideia de HONNETH é vincular tanto as exigências normativas inseridas no contexto do reconhecimento recíproco quanto destacar a dimensão ética intersubjetivamente partilhada.

O que não será aprofundado aqui, por incompatibilidade com as discussões que este trabalho pretende entabular, são os aspectos mais internos e polêmicos da obra de HEGEL, como as objeções lançadas por autores como NORBERTO BOBBIO sobre o caráter liberal ou conservador do pensamento do filósofo alemão, e DOMENICO LOSURDO, que discute o problema acerca da priorização do Estado sobre o indivíduo na filosofia hegeliana. Em outras palavras, na medida do possível, a abordagem hegeliana deste trabalho obedecerá à própria metodologia de estudo estabelecida por HONNETH, na sequência apresentada⁴⁷.

Este é o ponto de partida. O percurso, porém, é notoriamente tortuoso, e já prenuncia a existência de dificuldades para harmonizar os estudos de HEGEL com a atualidade do diagnóstico de HONNETH. Há, por exemplo, a barreira não superada por HEGEL daquilo que seria designado por HABERMAS de “pós-metafísica”, ou, pelo próprio HONNETH, “pós-tradicional”. Nesse sentido,

O que mantém a problemática de Hegel distante da nossa é a referência especulativa, sem contrapartida empírica, à identidade, à totalidade – com seus corolários: intuição *versus* conceitualidade, indiferença *versus* diferença, universalidade *versus* particularidade. É essa forma de ontoteologia que impede que a pluralidade humana apareça como a insuperável referência das relações de mutualidade, escandidas pela violência, que percorre o discurso hegeliano, desde o nível da pulsão e do amor até o da confiança no âmago da totalidade do povo. Um percurso semelhante será proposto mais adiante por Axel Honneth, mas em uma configuração que ele chamará de “pós-metafísica”, seguindo nisso Habermas: configuração na qual a pluralidade humana ocupará o lugar da Identidade e da Totalidade.⁴⁸

É por isso que o processo de reatualização de seu pensamento teria, assim, a natureza de um olhar contemporâneo sobre as ideias de HEGEL, de modo que suas contribuições possam ecoar a partir de uma perspectiva calcada no diagnóstico do tempo

⁴⁷ Para um maior aprofundamento, sugere-se a leitura, entre outros, de LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a Tradição Liberal – liberdade, igualdade, Estado*. Trad. Carlos Alberto Fernando Nicola Dastoli. São Paulo: Editora UNESP, 1998; HARTMANN, Nicolai. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, e BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel – Direito, sociedade civil, Estado*. São Paulo: UNESP/Brasiliense, 1995.

⁴⁸ RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 194.

presente, em que pese à dificuldade, já evidenciada por HABERMAS no *Discurso Filosófico da Modernidade*, de conferir ares atuais às suas reflexões.

Por isso, a autocompreensão da modernidade é altamente reveladora do contexto de época em que foi pensada. Se de um lado, permite o ineditismo da inserção da História no seio da Filosofia, de outro participa do desvelar das outras características do discurso em si: a crítica da razão centrada no sujeito e a descoberta, depois agudizada na *Dialektik der Aufklärung*, de que o processo da modernidade está associado a uma auto-ilusão profunda (ou o esclarecimento como mito, como pontuaram ADORNO e HORKHEIMER) – processo dentro do qual AXEL HONNETH virá a reconhecer como o nascedouro para as patologias da natureza humana⁴⁹.

De acordo com HABERMAS:

É um fato que o sujeito que se refere a si mesmo só toma consciência de si ao preço da objetivação da natureza exterior e interior. Visto que no conhecimento e na ação o sujeito tem sempre que se referir a objetos, tanto para o exterior como para o interior, ele se torna ao mesmo tempo opaco e dependente, inclusive nos atos que devem assegurar o autoconhecimento e a autonomia. Esse limite inscrito na estrutura da auto-relação permanece inconsciente no processo de tornar-se consciente de si. Disso origina-se a tendência para o auto-enaltecimento e para a ilusão, isto é, para a absolutização do respectivo grau de reflexão e emancipação.⁵⁰

As críticas a HEGEL não se encerram nesse quadro demonstrativo. Contudo, não interessa a esta exposição prosseguir por este caminho. Importa, sim, extrair que, se HEGEL inaugura o discurso da modernidade, seu texto é, ao contrário de KANT, um clássico muito lido, mas que emudeceu⁵¹.

⁴⁹ E não só Honneth. Com a palavra, o autor: “No que diz respeito à tarefa da filosofia social, a segunda consequência é de maior peso. Como visto por Adorno e Horkheimer em regimes totalitários enquanto ponto culminante de um processo de racionalização sem volta, sua posição particular no desenvolvimento da civilização sai de cena. É, portanto, não a realidade social do totalitarismo em si que representa uma forma de patologia social, mas o processo de civilização como um todo. Assim como Rousseau, Horkheimer e Adorno foram obrigados a expandir a sua suspeita de uma patologia social a uma extensão infinita, pois já que o processo histórico é concebido apenas como uma continuação de um distúrbio historicamente precoce, mesmo os avanços reais da segurança jurídica e da liberdade, a democratização da tomada de decisões políticas e o alargamento do âmbito de aplicação individual da ação, já não são novidades. Esse é o ponto fraco da Dialética do Esclarecimento que Hannah Arendt tinha em mente ao formular a sua própria análise do totalitarismo. Em seu estudo, ela concebeu o surgimento da tirania totalitária como consequência de uma patologia social que só pode e desenvolver nas sociedades modernas”. HONNETH, Axel. *Disrespect – the normative foundations of Critical Theory*. Cambridge, Polity Press, 2007, p. 30.

⁵⁰ HABERMAS, Jürgen. *Op. Cit.*, p. 79.

⁵¹ Prova disso é a existência de hegelianos de direita, encantados com a ilusão da capacidade regeneradora do Estado e do papel da religião como mediadora dos excessos da liberdade individual da burguesia e de fusão harmônica do particular no universal⁵¹, e a existência de hegelianos de esquerda, que acreditavam no potencial emancipatório contido na abolição do capitalismo privado – que se revelou, historicamente, fonte de uma burocratização e uma absolutização que penetrou em todos os domínios da vida dos indivíduos.

É por isso que AXEL HONNETH sugere uma leitura perspectiva, mais interessada em aproveitar as contribuições filosóficas daí advindas do que reafirmar, integralmente, os pressupostos formulados inicialmente pelo filósofo de Jena, cuja teoria do reconhecimento ainda preserva resquícios metafísicos da filosofia aristotélica. Esclarece ele, em síntese:

O que se convencionou como um primeiro preconceito frente à Filosofia do Direito exprime-se na afirmação de que a obra traz consigo, voluntária ou involuntariamente, conseqüências antidemocráticas, uma vez que os direitos de liberdade individual são subordinados à autoridade ética do Estado; há diferentes partes ou ideias do livro que permitem fundamentar um tal projeto, mas, em todo caso, no centro se coloca a tendência inconfundível de Hegel de querer entender a autonomia individual de todo cidadão do Estado, não precisamente no sentido kantiano, como princípio de soberania popular; e na medida em que esse traço não-democrático da obra foi trazido ao primeiro plano, torna-se então evidente que ela, por sua vez, não pode se deixar entender de forma produtiva como um tipo de metateoria do Estado democrático de direito. A segunda reserva, que impede hoje aquele recurso atualizador da Filosofia do Direito, possui antes um caráter metodológico e relaciona-se com a estrutura de argumentação do texto como um todo; os passos de fundamentação desenvolvidos por Hegel, objeta-se, só podem ser adequadamente reconstruídos e avaliados se forem referidos às partes correspondentes de sua “lógica”, mas que entretanto se tornou completamente incompreensível em razão de seu conceito ontológico de espírito; por isso, parece aconselhável tratar o texto antes como um tipo de fonte de brilhantes ideias individuais, em vez de aspirar a uma tentativa frustrada de reconstrução da teoria integral enquanto tal.⁵²

HONNETH tem consciência da dificuldade dessa abordagem, que é a mesma com que inevitavelmente este trabalho se deparará, na medida em que o ato de compreender o sistema hegeliano, em espaço tão exíguo, pode comprometer a própria profundidade com a qual se reportou o filósofo de Jena, que se preocupou, entre outras coisas, em descrever o *saber absoluto*.

O filósofo alemão evidenciou, por isso, a necessidade de escolher entre dois caminhos distintos para transplantar temporalmente as ideias. O primeiro é um trajeto direto, que mantém o núcleo duro da teoria hegeliana e procura criticar possíveis óbices em razão de uma má compreensão de seu conteúdo. O segundo – este, escolhido por HONNETH – é um percurso indireto, pautado na escolha de determinados conceitos a serem atualizados, em detrimento de outros⁵³.

⁵² HONNETH, Axel. *Sofrimento de Indeterminação – uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular/Esfera Pública, 2007, p. 49.

⁵³ É possível afirmar que Honneth reproduz o método de pesquisa de Habermas. Os textos de Hegel, nesse sentido, são estrategicamente lidos e atualizados, como forma de garantir a fundamentação da orientação para a emancipação. Em Habermas, os primeiros contornos desse método estão em um de seus escritos da juventude: *Conhecimento e Interesse (Erkenntnis und Interesse)*, 1967). No livro, o filósofo alemão apresenta os traços de sua metodologia histórico-hermenêutica. Tal metodologia consiste na releitura crítica de diversos autores, dos clássicos (Kant, Hegel e Marx) a seus mestres (Adorno e Horkheimer), à luz do diagnóstico do tempo presente, sem, porém, parar na reconstituição reflexiva: o que Habermas opera na verdade é uma

Importa, ao final desta reflexão de orientação propedêutica, ter a clareza do campo teórico explorado por HONNETH e a influência exercida por HEGEL, tomado de um ponto de vista *pós-metafísico*, em seu trabalho, pautado sobretudo no projeto de construir uma teoria social de cunho normativo – daí as noções de desrespeito, menosprezo e indeterminação estarem presentes, na medida em que dão o conteúdo negativo, ou seja, o correspondente tipológico das expectativas normativas⁵⁴.

O propósito, dessa forma, é resgatar os interesses contidos na obra de HEGEL e, ao mesmo tempo, sua articulação. O interesse estaria concentrado na necessidade de fundamentação de um princípio normativo de justiça que não fosse decorrência de uma abstração, tal como observado na filosofia kantiana, mas que fosse, ao contrário, resultado das condições necessárias de autorrealização do indivíduo, perceptíveis concretamente. Para tanto, HEGEL desenvolve como pressuposto o direito como *existência da vontade livre*.

Dito isso, num primeiro olhar, embora não tenha sido o responsável por romper com a tradição filosófica iniciada com PLATÃO – o *aufhebung* (supressão) da metafísica seria operada tempos depois por autores como NIETZSCHE, HEIDEGGER, WITTGENSTEIN e ADORNO – é certo que HEGEL inaugurou o discurso da modernidade ao introduzir a noção de sua certificação autocrítica. Além disso, pode ser considerado o primeiro autor a situar a

verdadeira atualização das experiências do passado a partir do interesse prático (do contexto presente) de elaboração do conhecimento, de modo que elas (as experiências do passado) possam contribuir com o avanço do pensamento. E isso se dá em termos definidos pela linguagem, que é tida por ele como uma meta— instituição social que tem seu limite dado pelo próprio limite da linguagem. Assim, ao *fazer "Erkenntnistheorie"* (teoria do conhecimento), Habermas faz, ao mesmo tempo, "*Erkenntniskritik*" (crítica do conhecimento), com o intuito de chegar, através da reelaboração das lacunas reflexivas, à sua "*Gesellschaftstheorie*" (teoria social ou teoria da sociedade), que por sua vez se funda num prelúdio da teoria da ação comunicativa, inserida num contexto livre de coerção. Essa análise é endossada, entre outros, por FREITAG, Barbara. *Dialogando com Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004, p. 14 e demais.

⁵⁴ Percebe-se, com isso, a insistência de Honneth em delinear uma teoria que não se prenda a pressupostos abstratos, o que revela sua preocupação em preencher aquilo que ele denominou *déficit sociológico da teoria crítica*. De acordo com Denílson Luis Werle e Rúrion Soares Melo: "*Por que Honneth, em sua reatualização indireta, mantém o conceito de 'espírito objetivo'? A razão principal consiste em compreender os princípios universais de justiça a partir da ordem social, e não deduzi-los abstratamente, ou seja, entender a razão em seu momento reflexivo, no qual aquela se realiza nas instituições e práticas sociais. Em outras palavras, Honneth acredita que o conceito de 'espírito objetivo' é fundamental porque contém a tese de que toda realidade social possui uma estrutura racional. Veremos que o âmbito dessas práticas e instituições da realidade social abrange desde costumes e hábitos comuns até a instituição do direito caracterizado juridicamente*". MELO, Rúrion Soares e WERLE, Denílson Luis. *Teoria crítica, teorias da justiça e a "reatualização de Hegel"*. In HONNETH, Axel. *Sofrimento de Indeterminação – uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular/Esfera Pública, 2007, p. 36.

Filosofia fora dos limites do abstrato e a imprimir, no seu interior, um papel de diagnóstico de época fundido ao conceito acadêmico.

A modernidade, por sua via, é fonte de grande entusiasmo para HEGEL, pois o momento histórico da Revolução Francesa trouxe a liberdade do homem como fundamento para um pensar que não estava mais restrito à particularidade, mas à comunhão universal das liberdades. De certa forma, a modernidade representou a possibilidade de existência de um mundo estável, compatível com a nova consciência da liberdade.

Ao mesmo tempo, foi o responsável por determinar que a filosofia nada mais seria do que o pensamento do seu tempo, ou seja, um pensar situado em uma temporalidade histórica, com um viés de fortes contornos práticos⁵⁵. Isso é altamente significativo, na medida em que a História é compreendida como processo sucessório de crises, segundo o presente pautado como nascedouro de alternativas críticas, e o futuro como destino de problemas não resolvidos, em que se agrava o risco de uma continuidade irresponsável do passado por conta de omissões e decisões não tomadas. Visto assim, a experiência totalitária e Auschwitz se tornam exemplos sensíveis dessa linearidade temporal⁵⁶.

Uma breve introdução às categorias do pensamento hegeliano pode ser extraída da obra de ALEXANDER KOJÈVE. O filósofo, catedrático da *École Pratique des Hautes Études*

⁵⁵ Este tema é merecedor de detida ponderação. Por isso, é muito oportuna a definição dada por Wellington Trotta: “O termo *real* tem duas acepções cuja origem encontra-se no latim. A primeira é *regâlis*—e, o que significa ser relativo ao rei, isto é, digno de ser da realeza; a segunda vem do latim medieval *reâlise*, de *res*, rei, coisa, que significa existir de facto, efetivamente verdadeiro como existência física, palpável e genuína. No entanto, conforme Michael Inwood, a palavra *wirklich*, que etimologicamente quer dizer efetivo, está ligada ao pensamento do filósofo alemão como *wirken*, que significa “ser ativo ou afetivo”. Efetivo, por sua vez, no vocabulário hegeliano pode ser contrastado com fictício, isto é, sem ser digno de existência, uma mera criação. Portanto, efetivo é tudo aquilo que tem existência determinada, própria, real, digno de existir por si mesmo, posto diante dos nossos olhos (INWOOD, 1997, p. 107). Outro aspecto importante que se desdobra da relação real efetivo é o detalhe de que efetividade está relacionada à unidade interior-exterior (essência-existência), no que diz respeito ao fato de o sentido de efetivo ser o de uma existência digna de existir. Ao que parece, o significado de efetivo é uma contraposição ao de realidade, que poderia ser o contrário de idealidade, próximo ao de existência como ‘realização de um plano ou intenção, do corpo como realidade da alma’ etc. (INWOOD, 1997, p. 129).”. TROTTA, Wellington. O entendimento de justiça na Filosofia do Direito de Hegel. In: *Cadernos da EMARF – Fenomenologia e Direito*, v. 3, n. 1. Rio de Janeiro: Escola da Magistratura Regional Federal da 2ª Região, abr/set 2010, p. 98.

⁵⁶ De acordo com Habermas, esse movimento histórico é que influenciará Walter Benjamin na sua concepção de que a revolução só poderia se concretizar enquanto “salto para fora do eterno retorno da barbárie pré-histórica”, a partir de uma razão que acumula experiências de irrisignação. HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade – Doze Lições*. Trad. Luiz Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes Editora, 2002, p. 83. Nesse mesmo sentido, Luiz Repa afirma que Hegel “teria sido o primeiro filósofo a estabelecer a constelação conceitual entre modernidade, consciência histórica e razão. Primeiramente, a modernidade e todas as expressões correlatas não se designam apenas uma época, mas acima de tudo trazem consigo a expressão da consciência de ser época, de ser um tempo presente que se diferencia do passado por rupturas, e que desse modo é posto sob pressão do futuro.”. REPA, Luiz. *Hegel, Habermas e a modernidade*. Dois pontos. v. 7, n. 4. Curitiba: UFPR, 2010, p. 153

de Paris, produziu uma série de textos e conferências nas quais se debruça sobre as principais categorias do pensamento de HEGEL, abrangendo desde os escritos da juventude até as reflexões que culminaram com a *Fenomenologia do Espírito*, e que foram posteriormente aglutinadas em obra denominada *Introduction à la Lecture de Hegel* (Introdução à Leitura de Hegel).

Na introdução da obra, KOJÈVE já anuncia uma reflexão que se afigura essencial à compreensão da categoria da luta por reconhecimento: a análise em torno da *consciência-de-si*. Para o filósofo, esse é o atributo que diferencia o ser humano dos demais seres vivos. Afinal, mais do que sentimento de si, atributo único das formas não racionais de vida, o ser humano tem consciência de sua realidade, de sua dignidade humana. A gênese dessa consciência está no momento em que o homem diz, pela primeira vez, *eu*, o que faz da origem um começo revelado pela palavra.

Esse *eu*, por seu turno, é expressão de um desejo, que pertence ao domínio do intangível. O ser humano que o murmura expressa, com sua locução, a vontade de se constituir como ser. O desejo, nesse sentido, concretiza-se, pela inquietude, como uma ação. Ao contrário de conhecer, o desejar é associado como uma postura ativa, que almeja a transformação na relação que se estabelece entre o sujeito e o objeto desejado. O exemplo clássico é a fome: para satisfazê-la, é preciso transformar o alimento que se ingere. A transformação, assim, não deixa de ter contornos de uma negatividade destruidora, na medida em que é, ao mesmo tempo, transformação e submissão.

A destruição não é, em si, a essência do desejo. Segundo KOJÈVE:

Toda ação é negadora. Longe de deixar o dado tal qual é, a ação o destrói; se não em seu Ser, ao menos em sua forma dada. E toda negatividade-negadora em relação ao dado é necessariamente ativa. Mas a ação negadora não é puramente destrutiva. Porque, se a ação que nasce do desejo destrói, para satisfazê-lo, uma realidade objetiva, ela cria em seu lugar, em e por essa própria destruição, uma realidade subjetiva. O Ser que come, por exemplo, cria e mantém sua própria realidade pela supressão da realidade diferente da sua, pela transformação de uma realidade estranha, externa. De modo geral, o Eu do desejo é um vazio que só recebe um conteúdo positivo real pela ação negadora que satisfaz o desejo ao destruir, transformar e assimilar o não-Eu desejado⁵⁷.

Este breve intróito é muito significativo. Compreendido no seio das relações interpessoais, resulta na assertiva de que o desejo da consciência-de-si só se dá na presença de outros desejos de consciência-de-si. É um desejo mútuo de reconhecimento, que

⁵⁷ KOJÈVE, Alexander. *Introdução à Leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto/EDUERJ, 2002, p. 12.

somente acontece a partir do entrelaçamento de desejos que compõem as relações intersubjetivas dos seres humanos. O homem, assim, só o é enquanto ser social, que busca desejar o desejo do outro. Pois

Desejar um desejo é pó-ser no lugar do valor desejado por esse desejo. Porque, sem essa substituição, desejar-se-ia o valor, o objeto desejado, e não o próprio desejo. Desejar o desejo do outro é, em última análise, desejar que o valor que eu sou ou que represento seja o valor desejado por esse outro: quero que ele reconheça meu valor como seu valor, que me reconheça como um valor autônomo. Isto é, todo desejo humano, antropogêneo, gerador da consciência-de-si, da realidade humana, é, afinal, função do desejo de reconhecimento.⁵⁸

A origem da consciência-de-si, porém, não deixa de ter traços de animalidade, na medida em que significava, em muitos casos, risco de morte, um perigo que marca a existência humana por estar submetido a uma necessidade, em tese, não vital. Afinal, em inúmeras ocorrências primevas, o desejo de prestígio só se consolidava mediante afirmação violenta perante outro que detinha esse atributo, ou seja, de uma imposição, decorrente de uma luta. Não por outra razão, HEGEL define a luta por reconhecimento exatamente como uma luta. Contudo, é uma luta na qual a expectativa repousa num final no qual ninguém sairá morto. Afinal, se tal resultado acontecesse, não se completaria o ciclo do reconhecimento de si no outro, exatamente por não se poder prescindir do outro para que a existência do *eu* seja concretizada. Em outras palavras, com a morte de um dos adversários, este – o morto – não poderia reconhecer o sobrevivente⁵⁹.

Afirma Kojève:

Seja como for, a realidade humana só pode engendrar-se e manter-se na existência como realidade reconhecida. Somente ao ser reconhecido por um outro, pelos outros e – no extremo – por todos os outros é que o Ser humano é realmente humano: tanto para ele como para os outros. Só ao falar de uma realidade humana reconhecida é que se pode, ao chamá-la de humana, enunciar uma verdade no sentido próprio e forte do termo. Porque só nesse caso se pode revelar pelo discurso uma realidade.⁶⁰

⁵⁸ KOJÈVE, Alexander. *Op. Cit.*, p. 14.

⁵⁹ Essa é, em essência, a relação entre senhor e escravo: a relação entre aquele que não renuncia ao desejo de reconhecimento, e, portanto, domina e determina, e aquele que abre mão e recusa, por medo, ao reconhecimento. A este segundo, recai a sujeição, a dominação. Senhor é aquele que tem a consciência-de-si, é aquele responsável por iniciar o processo histórico, é antropogênico. Ao contrário da consciência do escravo, que se compreende como tal e opta pela vida orgânica, ou seja, pela vida sem a luta e sem a possibilidade de ser outro senão ele próprio, a consciência do senhor é dupla.

⁶⁰ KOJÈVE, Alexander. *Op. Cit.*, p. 15. Outras abordagens a respeito do desejo se mostram pertinentes. Mariá Brochado, por exemplo, que a dimensão do desejo se associa à dialética do indivíduo que é, ao mesmo tempo, processo e ser vivo, em que a consciência o conhece como movimento. Por isso “*a relação que a consciência estabelece com um ser vivo (que não é algo inerte, mas processualidade, movimento da vida) não é uma relação de conhecimento (como o é com algo inerte), mas trata-se de uma relação de desejo, na qual o objeto desejado é consumido. E aqui se instaura o infinito abstrato (‘mau infinito’) na relação de conhecimento, e que é posto, evidentemente pelo próprio desejo da consciência: ao consumir seu objeto,*

Em resumo, conclui-se que o ser humano reconhece os semelhantes como livres e autônomos exatamente por ser livre e autônomo. E só o é por ser considerado pelos outros como tal. O movimento dialético, dessa forma, é duplo e se dá na forma de uma interação, que, por sua própria natureza, é calcada no conflito. A própria noção de justiça em HEGEL encontra aí sua gênese. De acordo com JOAQUIM SALGADO,

Eis a situação na qual se instala a luta de vida e de morte pelo reconhecimento de que fala Hegel. Trata-se do reconhecimento da sua liberdade, da qual, contudo, ele não sabe e que aparece apenas em si, inconscientemente, numa primeira dialética, a do igual e do estranho ou do igual que é estranho, do estranho que é igual. O não saber dessa liberdade faz com que o processo de reconhecimento comece apenas com o conhecer, ou seja, o outro é posto como mera coisa, coisa, porém, que resiste a essa coisificação, porque exige também o seu reconhecimento como livre. O ato de reconhecimento da liberdade, porém, implica um limite do arbítrio ou a compatibilização das liberdades, pois a liberdade só se concebe na relação com o outro ser livre. Nenhum homem isolado num espaço, por mais amplo que este seja, é livre, nem o javali na floresta, nem a molécula de gás em expansão, pois a liberdade implica o reconhecimento. É no confronto de seres livres que surge a necessidade dos arbítrios para ser possível a liberdade. O limite ou a medida é a norma jurídica⁶¹.

A luta por reconhecimento, dessa forma, comportaria um papel de aprimoramento dos sujeitos segundo um pressuposto moral, na medida em que, através dela, os indivíduos criam e aperfeiçoam suas pretensões recíprocas de reconhecimento de identidades, de desejo do desejo do outro. Esse conceito é apropriado por AXEL HONNETH como fundamento para um conceito de amplo de moral, sem nuances reducionistas, na medida em que esta não atua solitariamente, mas em dupla com as condições gerais de autorrealização do indivíduo, para a composição de um ideal prático de vida boa.

Além da dimensão do desejo, três conceitos são importantes para compreender a influência de HEGEL na tessitura do pensamento de HONNETH: liberdade, moralidade e eticidade. Recorde-se, nesse íterim, que as categorias *ética* e *moral* apresentam sensível diferenciação quando se discute seus conceitos centrais segundo Kant e Hegel, na medida em que, para a tradição kantiana, a moral está associada a uma atitude universalista de respeito geral aos sujeitos enquanto finalidade em si, enquanto eticidade é o *ethos* de um

passa a desejar outro e outro indefinidamente. Só em momento posterior ela transitará para o 'bom infinito' da razão (e não mais do entendimento)”. BROCHADO, Mariá. A dialética do reconhecimento em Hegel. In. HORTA, José Luiz e SALGADO, Joaquim Carlos (coord.). Hegel, Liberdade e Estado. Belo Horizonte: Fórum, 2010, p. 91.

⁶¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo – fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 11. Ou, de acordo com Agnes Heller, “Hegel queria realizar a preservação e o reforço de um completo conceito ético-político de justiça, que tanto é adequado à modernidade como ainda apoiado na realidade”. HELLER, Agnes. *Além da Justiça*. Trad. Savannah Hartmann. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998, p. 128.

mundo da vida que se reitera e que se submete a um juízo normativo que o aproxima dos pressupostos morais universais.

Afinal, para HEGEL, o *sistema da vida ética* é o antecedente teórico da luta por reconhecimento. Tal antecedente se desdobra em dois momentos distintos: em primeiro lugar, está na formalidade do Direito, principalmente no âmbito da troca; depois, na estruturação da governança do povo sob a égide da justiça. O Direito não tem o desígnio da subjetividade encontrado na moral, ele é somente em si. Direito e moral não têm efetividade (*Wirklichkeit*) – só existem no contexto da totalidade representado pela eticidade. A esse respeito, ele diz:

A eticidade é a ideia da liberdade, como bem vivente, que tem na autoconsciência seu saber, seu querer, e, por meio de seu atuar, sua efetividade (*Wirklichkeit*). Ação que tem, por sua vez, no ser ético seu fundamento em si e para si. O ético é o conceito da liberdade convertido em um mundo existente e natureza da consciência de si mesmo.⁶²

A liberdade, assim, delimita, no interior do espírito subjetivo, o pensamento que requer objetivação, concretização e desenvolvimento. O espírito livre compreende tanto o espírito teórico quanto o espírito prático, que o compõem no processo de conhecimento. Não há comportamento sem conhecimento, nem conhecimento sem vontade, e tampouco vontade sem liberdade. Nesse sentido, vontade é a pura indeterminação ou reflexão do eu em si mesmo.

Tal conceituação se articula com a de “espírito objetivo”, que representa, no interior do sistema hegeliano, os produtos da ação humana. Esses elementos são constitutivos da modernidade, e se executam sob a égide da liberdade. O Direito moderno, assim, é decorrência lógica da vontade livre, concretamente situada e, portanto, permanentemente

⁶² HEGEL, Georg-Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. São Paulo: Martins Fontes Editora, 2002, p. 142. Honneth reporta-se a esse pensar como indicativo da contemporaneidade do diagnóstico de Hegel. Afirmar ele: “*A essa desvalorização da eticidade contrapõe-se hoje sua revalorização naquelas correntes da filosofia moral que procuram novamente revocar Hegel ou a ética antiga. Aqui, contra a tradição kantiana, é levantada a objeção de que ela deixa sem resposta uma questão decisiva, visto que não é capaz de identificar o fim da moral em seu todo nos objetivos concretos dos sujeitos humanos; por esse motivo, com o propósito de realizar exatamente isso, a relação entre moralidade e eticidade deve ser de certo modo invertida mais uma vez, tornando a validade dos princípios morais dependente das concepções historicamente cambiantes da vida boa, isto é, das atitudes éticas. Porém a argumentação que nós seguimos até aqui na reconstrução do modelo do reconhecimento aponta na direção de uma posição que não parece sujeitar-se univocamente a nenhuma das alternativas. (...) Nesse sentido, a abordagem da teoria do reconhecimento na medida em que a desenvolvemos até agora na qualidade de uma concepção normativa, encontra-se no ponto mediano entre uma teoria moral que remonta a Kant e as éticas comunitaristas: ela partilha com aquela o interesse por normas as mais universais Possíveis, compreendidas como condições para determinadas possibilidades, mas partilha com estas a orientação pelo fim da autorrealização humana*”. HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento – a gramática moral dos conflitos sociais*. 2ª ed. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, pp. 270-271.

tributária da verificação das condições de possibilidade para sua existência, em uma ordem social justa.

Não se pode falar em liberdade sem aprofundar a análise em torno do conceito de *vontade livre*. É nesse conceito que se calcará a noção de determinação da esfera do Direito, ou seja, de sua forma racional e autônoma, na medida em que HEGEL compreende a vontade livre como o caminho para a abstração absoluta que conduz ao puro pensamento de si. É, assim, o processo no qual o homem se distancia de sua indeterminação – as carências, os impulsos, as inclinações – o que culmina no ápice que é a pureza da liberdade⁶³.

Essa conceituação desemboca numa segunda formulação, na qual é possível passar da *indeterminidade*, da *indiferenciação*, para o determinar, ou seja, para o estado no qual é possível, com segurança, efetuar escolher e tomar decisões. De acordo com HONNETH, HEGEL obtém essa categoria a partir da noção fundamental de autonomia individual (ou autodeterminação), que possuem, em conformidade com uma interpretação específica, um teor normativo. Para tanto, autodeterminação significaria a capacidade de se afastar das inclinações humanas que impedem o exercício da liberdade, elencadas no parágrafo anterior. A liberdade, contudo, não é uma faculdade ilimitada, mas sim associada, como dito, a um ideal de vida boa, que limita seu caráter optativo no interior de um conjunto de possibilidades de ação.

Por fim, uma terceira abordagem acerca da “vontade livre” implica uma reflexão em torno do equilíbrio entre determinação/singularidade e universalidade, que caminha não para uma noção subjetiva de vontade (que, articulada coletivamente, produz a autodeterminação), mas sim para uma nova definição dos impulsos humanos, conectados intersubjetivamente. É aqui que HONNETH se baseará ao afirmar a existência de um modelo paradigmático da experiência da liberdade, sobretudo quando pensado a partir da amizade,

⁶³ Liberdade, na hipótese, assume os contornos de um programa filosófico em que é associada à razão, como herança da metafísica clássica, tanto como resposta à oposição entre razão e história como fundamento a uma forma de organização na qual o indivíduo demanda, para além de uma sociabilidade natural, associar-se a outros num pacto que, numa totalidade, garante a preservação, a igualdade e a dignidade de todos. Essa é, em linhas gerais, a base de toda a teoria do pacto de associação, que, no caso específico de Hegel, relaciona-se com o querer individual como princípio do Estado moderno, que é, por sua vez, a “*efetivação da liberdade, é essa unificação entre o particular e o universal, entre subjetividade da pessoa e objetividade das instituições e das leis, numa palavra, entre liberdade subjetiva e liberdade objetiva, entre indivíduo e comunidade (...) é a entelêquia, ou seja, o sentido que suporta a história humana*”. OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Ética e Sociabilidade*. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 104.

ou seja, do padrão “*ser-consigo-mesmo-no-outro*”⁶⁴. Amizade, nesses termos, significaria uma autorrestrrição consciente de opções que não deixa de significar, outrossim, um exercício de autorrealização ilimitada e livre⁶⁵.

Nesse sentido, ao invés de seguir em uma abordagem atomista, HEGEL demonstra que seu conceito de liberdade não se restringe a uma perspectiva na qual ela se dá na garantia plena do livre arbítrio. Mais do que isso, ele pretendeu esboçar um quadro comunicativo, na qual os indivíduos podem apreender suas condições de autorrealização a partir da liberdade individual do outro. Trata-se de uma contribuição importante para o propósito de revisão das contribuições teóricas habermasianas, na medida em que insere condições sociais claras para que o indivíduo possa operar as relações comunicativas no interior da sociedade, como pré-requisito à participação.

Tal movimento não é feito sem obstáculos, na medida em que, ao centralizar o fio condutor na autorrealização do indivíduo, HEGEL precisa dar conta da negatividade das duas formas de liberdade: a moral e a jurídica. Ambas as esferas não são negativas em si. Contudo, se tomadas de acordo com uma postura de autonomia em si, podem, de um lado, gerar uma práxis com contornos excessivamente unilaterais. No plano jurídico, isso se dá na medida em que apenas aquele apegado à ferrenha dogmática desconsidera outras esferas de comunicação para além do direito formal, que é insuficiente para dar conta da constituição do indivíduo, embora HEGEL considere a liberdade jurídica o ponto no qual o indivíduo, tido como pessoa e reconhecedor dos outros como pessoa, pode optar por sair da esfera da eticidade⁶⁶.

⁶⁴ Com o filósofo alemão: “*essa liberdade nós temos, porém, já na forma do sentimento, por exemplo, na amizade e no amor. Aqui não somos unilaterais em nós, limitamo-nos de bom grado em relação a um outro, mas nos sabemos como a nós mesmos nessa limitação. Na determinidade, o homem não deve se sentir determinado, mas, ao considerar o outro como outro, tem aí primeiramente seu sentimento de si. A liberdade, portanto, não reside nem na indeterminação nem na determinidade, senão que é ambas*”. HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento – a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 270. *Apud* MELO, Rúrion Soares e WERLE, Denílson Luis. *Op. Cit.*, p. 38.

⁶⁵ Ou, de acordo com Honneth, “*somos efetivamente livres apenas quando sabemos formar nossas inclinações e carências de tal modo que estas sejam orientadas para o universal das interações sociais e cuja realização, por sua vez, possa ser experienciada como expressão da subjetividade irrestrita*”. HONNETH, Axel. *Sofrimento de Indeterminação – uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular/Esfere Pública, 2007, p. 78.

⁶⁶ Manfredo Araújo de Oliveira pontua, sobre isso, que a liberdade negativa revela “*a transcendência específica do homem, sua capacidade absoluta de distanciar-se de qualquer determinação, de abstrair, de ultrapassar. O homem emerge aqui como ser da crítica, do questionamento, da transcendência, em princípio, sempre para além de qualquer facticidade, de qualquer positividade. Ele conserva permanente a possibilidade de fugir de qualquer determinação e refugiar-se no eu puro. Para Hegel, essa é a liberdade do vazio, da autonomia absoluta do eu: uma liberdade, diz Hegel, que só tem o sentimento de sua existência*

Para o filósofo de Jena, importa a mediação dialética entre as duas dimensões incompletas de liberdade – dimensões que também podem ser chamadas de *interioridade* (moral) e *exterioridade* (direito) – enquanto mediação entre a subjetividade (que não é uma individualidade abstrata) e efetividade histórica. Nesse percurso, a liberdade deve deslocar-se de uma vontade livre para um direito.

O plano da moralidade, por isso, decorre do ser humano como ser individual. Nela, o indivíduo se reconhece como submetido à razão universal e a exigências que são interiores e exteriores. Não basta apenas fazer o bem porque o bem é correto, mas porque aquele que pratica o bem compreende, por si, o conteúdo do bem. A moralidade é, nesses termos, a forma pura da vontade, que orienta as intenções e as ações dos sujeitos. De acordo com HEGEL,

A vontade subjetiva é moralmente livre enquanto tais determinações se põem como suas e por ela são queridas. A sua manifestação efetiva, com esta liberdade, é a ação em cuja exterioridade ela reconhece como seu, e permite imputar-se só o que ela em si mesma discerniu e quis. Esta liberdade subjetiva ou moral é sobretudo a que se chama, no sentido europeu, liberdade. Em virtude do direito à liberdade, o homem deve possuir expressamente um conhecimento da diferença entre o bem e o mal em geral. (...) O moral deve tomar-se no sentido lato, que não se confine apenas ao significado do que é moralmente bom. *Le moral*, na língua francesa, é contraposto ao *physique* e significa o espiritual, o intelectual em geral. Mas aqui o moral tem o significado de uma determinidade da vontade, porquanto reside em geral no interior da vontade e compreende, por isso, o propósito e a intenção em si, bem como o moralmente mal⁶⁷.

Consequentemente, está além de qualquer internalidade: não é o dever pelo dever, mas o dever situado, e, portanto, derivado, de uma comunidade estruturada que tem expectativas de atuação em relação aos seus componentes⁶⁸. Isso ocorre quando o sujeito reflexiona acerca de sua forma de ação sem, contudo, estar ligado a uma orientação, que não é obtida, de acordo com o próprio filósofo, a partir do imperativo categórico kantiano.

Sobre o assunto, pondera HONNETH:

Hegel parece sobrecarregar consideravelmente essa objeção [ao imperativo categórico] ao acreditar poder tirar daí conseqüências de acordo com as quais o imperativo categórico permite sempre que se executem ações bem diferentes dependendo do contexto social; e também parece que não se levou

quando destrói algo, pois toda positividade aparece como destruidora de sua infinitude”. OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Ética e Sociabilidade*. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 229.

⁶⁷ HEGEL, Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*, v. 3. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 113.

⁶⁸ Nesse sentido, esclarece Charles Taylor, “A moralidade necessita de um complemento no mundo externo, um mundo de vida pública e práticas nas quais pode se realizar, pois assim deixa de ser uma mera aspiração, um puro dever”. TAYLOR, Charles. *Hegel*. Trad. Francisco Castro Merrifield. México: Anthropos Editorial, 2010, p. 374.

suficientemente em consideração o fato de que Kant considerou necessária a aplicação de seu princípio moral somente onde já existem conflitos morais, ou seja, nos casos de um desafio prático. Mas a questão de saber o que deve então valor como um conflito moral, como um desafio prático, remete indiretamente ao ponto que Hegel provavelmente está visando com sua crítica: enquanto abstrairmos o fato de que sempre nos movemos em um ambiente social no qual aspectos e pontos de vista morais já se encontram institucionalizados, a aplicação do imperativo categórico permanecerá ineficaz e vazia; mas se ao contrário aceitarmos a circunstância de que o ambiente social já sempre nos apresenta traços de deliberação moral, então o imperativo categórico perde sua função de fundamentação.⁶⁹

Por outra via, de acordo com THADEU WEBER,

É sabido que a moralidade tem a ver com a vontade livre, do ponto de vista de sua reflexividade interna, isto é, ela indica a vontade que se reflete a si mesma. Conforme foi possível observar, a necessidade de tematizar a autoconsciência da vontade está ligada à insuficiência do direito abstrato. Este não se justifica por si mesmo. Só se compreende a passagem do direito abstrato para a moralidade, a partir das deficiências do contrato. O direito abstrato não ultrapassa as determinações imediatas entre duas vontades. É um direito relativo. Não garante, portanto, a realização universal da liberdade. No direito abstrato, a validade do contrato restringe-se às duas pessoas diretamente envolvidas. Ora, sobre uma mesma coisa podem ser constituídas várias relações contratuais. Para tanto, surge a necessidade de garantir a igual validade do contrato. Pelo direito abstrato, não é possível impedir a possibilidade de alguém impor a sua vontade sobre a do outro, reprimindo-a. Daí a injustiça.⁷⁰

Evidentemente, trata-se de uma postura que não é isenta de polêmica. A mais destacada é a de que a posição rígida de HEGEL em relação ao imperativo categórico pode descambar para um relativismo moral. A censura, contudo, é respondida pelo filósofo alemão com a própria eticidade, que ganha o papel de preenchimento da lacuna deixada pela autonomia moral de perfil kantiano⁷¹. Isso faz com que a teoria de HEGEL seja, antes

⁶⁹ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 94.

⁷⁰ WEBER, Thadeu. *Hegel – Liberdade, Estado e História*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 75.

⁷¹ Não se pode deixar de considerar, contudo, a posição kantiana, modelar no sentido de que o conceito de “bem” se interrelaciona, naturalmente e num contexto universalista, com o conceito de “justo”. Por isso, com Pablo Holmes, “*O móvel da ação justa, como assinalara Kant, deveria ser somente o próprio dever e jamais qualquer motivo teleológico, qualquer finalidade, por assim dizer*”. HOLMES, Pablo. *Op. Cit.*, p. 137. E mesmo esse “bem”, compartilhado numa comunidade marcada pela diversidade não deixa de ter, em si, um conteúdo racional. As divergências teóricas entre os filósofos alemães não serão aprofundadas aqui, mas, de todo modo, permite-se fazer uma defesa do pensamento kantiano: se Hegel aponta-o como estático, por compreender a filosofia da história como “progresso na consciência da liberdade”, ou seja, como objetividade e como o impulso para a construção de mundos livres e de formas de convivência que garantam a todos autonomia, talvez desconsidere a própria dinâmica existente em textos como, por exemplo, a *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento*, além de outros, como *A Paz Perpétua* e *A Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Neste texto específico, que de certa forma se assemelha às reflexões hegelianas em torno do conhecimento-de-si, não se pode deixar de considerar que, ao mesmo tempo em que pugnou por uma moral purificada do empírico, Kant não deixou de lado um pensar fundado nas condições do *onde* do agir humano. A ação, dessa maneira, só acontece no espaço em que existe o homem, em seu *locus*, o que revela uma profunda preocupação com o contexto empírico. A oposição entre os dois pensamentos, contudo, foi amplamente discutida pelos principais comentadores de Hegel. Jean Hyppolite, por exemplo, pontuou que “*O fracasso de Kant é o fracasso de uma época que buscava uma legislação universal válida independente de uma inserção no tempo, e em todo lugar. Ao pensar assim, Kant desconhece o sentido verdadeiro do espírito, que sempre é concreto e vivente, sempre tornando, sem perder, não obstante, sua infinidade. A*

de uma teoria moral, uma formulação argumentativa epistemológica, ou, como chama HONNETH, “*ontológica-social*”⁷². HEGEL argumenta que o fundamento moral nem sempre é racional e, portanto, nem sempre universalizável. A tarefa do filósofo, dessa maneira, é buscar barreiras fundadas em uma confiança geral de base racional, geralmente isenta de dúvidas, ainda que isso signifique admitir normas sociais que se tornaram racionais por reiteração nas práticas e costumes no conjunto dos valores⁷³.

Em que medida tais conceituações podem ser coligadas à tradição da teoria crítica? Em primeiro lugar, no ponto em que o diagnóstico do tempo presente depende da verificação fática das da liberdade individual, que surgem quando a autorrealização da vontade é incompleta. Isso justifica o mergulho teórico que dará HONNETH para compreender categorias como *direito abstrato*, *moralidade* e *eticidade*, em que as duas primeiras sinalizam uma dimensão parcial da liberdade que só é preenchida completamente com a chegada à *eticidade*. Tal fato demonstra a centralidade do conceito de *eticidade* (*sittlichkeit*), porque, de acordo com HONNETH, o padrão crítico-normativo da teoria crítica deve se pautar num núcleo calcado numa “*concepção formal de vida boa, ou mais precisamente, de eticidade*”⁷⁴, na qual a eticidade representa as condições intersubjetivas que, como pressupostos normativos, podem atender à autorrealização individual na presença de condições comunicativas, ou seja, uma expansão das possibilidades de reconhecimento. De acordo com DENÍLSON LUIS WERLE e RÚRION SOARES MELO:

Esse conceito formal de eticidade pretende ser uma ampliação da moralidade no sentido de integrar num mesmo quadro tanto a universalidade do reconhecimento jurídico-moral da autonomia individual quanto a particularidade do reconhecimento ético da autorrealização pessoal. Tal concepção é definida por Honneth de modo abstrato o suficiente para não cair sob a suspeita de incorporar uma concepção particular de vida boa, mas, ao mesmo tempo é uma estrutura que já se encontra inserida nos contextos concretos. Pelo fato de a relação jurídica e a comunidade de valores encerrarem em si o potencial de um aperfeiçoamento normativo, a concepção formal de eticidade fica limitada pelas

filosofia kantiana desconhece o espírito. Só conhece a abstração de sua infinidade”. HYPPOLITE, Jean. *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Trad. Alberto Drazul. Montevideo: Calden, 1970, p. 85.

⁷² HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 95.

⁷³ As pistas para essa conceituação estão na própria definição do sofrimento de indeterminação, extraído de Hegel por Honneth: “*no ‘sofrimento de indeterminação’, que acentua uma transgressão de tal tipo, Hegel viu um traço determinado de sua própria época, a ponto de também derivar daí dois outros fenômenos culturais: no individualismo romântico, o vazio interior e a pobreza da ação, que produziram a autonomização do ponto de vista moral, é compensado por meio de uma recordação da voz da própria natureza; e também porque essa orientação voltada aos ânimos e sentimentos interiores deve adentrar cada vez mais profundamente em um processo de auto-reflexão infinita, procurou-se finalmente um refúgio nos poderes tradicionais da fé de uma religião acrítica*”. Idem. *Ibidem*, p. 97.

⁷⁴ HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento – a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 270.

situações históricas concretas: está sempre impregnada pelo nível atual das relações de reconhecimento recíproco.⁷⁵

Tais elementos trazem à baila uma conexão importante entre a filosofia hegeliana e o presente, na medida em que, ao alicerçar seus pressupostos teóricos em uma ancoragem de contornos concretos, as formulações de HEGEL permitem transcender a Filosofia do Direito como expressão que se cinge a pressupostos universais fechados, atomísticos ou do direito natural, para se chegar a uma verdadeira teoria da justiça. Afinal, se a ordem social justa está intimamente associada com a existência da vontade livre, essa vontade livre só ocorre na medida em que se situa num conjunto externo de pressupostos sociais ou intencionais.

A eticidade, nesses termos, pressupõe uma situação em que os indivíduos deixam de decidir conforme versões incompletas de liberdade (e, por isso, unilaterais) e passam a reconhecer seus papéis no contexto das interações sociais. Com HEGEL:

A eticidade é o cumprimento do espírito objetivo, a verdade do próprio espírito subjetivo e objetivo. A unilateralidade deste último consiste, em parte, em ter a sua liberdade imediatamente na realidade, por conseguinte, no exterior, na coisa e, em parte, no bem enquanto universal abstrato. A unilateralidade do espírito subjetivo consiste em ser, perante o universal, abstratamente autodeterminante na sua individualidade interna. Eliminadas estas unilateralidades, a liberdade subjetiva torna-se a vontade racional universal em si e para si, a qual tem o seu saber acerca de si e a sua disposição de ânimo na consciência da subjetividade individual, tal como ao mesmo tempo, enquanto costume, a sua atuação e realidade imediata universal – a liberdade autoconsciente tornou-se natureza⁷⁶.

É nessa seara que HONNETH identifica esse momento como fundamental para o conceito da justiça de HEGEL, na medida em que esta funcionaria antes como terapêutica de processos de formação conduzidos de maneira equivocada e geradora, por conseguinte, de ações pautadas em indeterminidades.

É por esse motivo, de acordo com HONNETH, que:

A Filosofia do Direito de Hegel representa uma teoria normativa de justiça social que precisa ser fundamentada na forma de uma reconstrução das condições necessárias de autonomia individual, cujas esferas sociais uma sociedade moderna tem que abranger ou dispor para com isso garantir a todos os seus membros a chance de realização de sua autodeterminação. Também não é muito difícil redescobrir nesse intento programático aquela segunda intenção que Hegel resgatou de sua jovem fase de Jena, incluído na forma madura de sua filosofia prática: ao se acrescentar aquilo que já tratamos até o momento como o bem básico das relações comunicativas, estão o propósito central de sua filosofia do direito implica desenvolver princípios universais de justiça na forma de uma justificação daquelas condições sociais sob as quais “os sujeitos podem ver

⁷⁵ *Idem. Ibidem*, p. 16.

⁷⁶ HEGEL, Friedrich. *Op. Cit.*, p. 119.

reciprocamente na liberdade do outro um pressuposto de sua auto-realização individual”.⁷⁷

A noção de *bem básico*, explorada de maneira diversa por KANT e FICHTE – e, por conseguinte, por aqueles que seguiram seus passos – retorna, então, não como pressuposto inato ou como conjunto de regras de distribuição, mas como a própria liberdade individual, que habilita o indivíduo a participar de relações e interações sem perturbações de ordem patológica. Tal bem, por sua vez, é produzido no interior de práticas comuns reiteradas, que também exercem o papel de conservação.

Isso implica uma readequação do conceito de *Estado*, que se torna o garantidor da manutenção das interações comunicativas imperturbadas, o que cria uma distinção clara entre sua teoria do Direito e a tradição ocidental de matriz kantiana. Por exemplo, se HABERMAS compreende que a melhor concepção normativa é aquela que garante a legitimidade da ordem jurídica através da formação democrática da vontade, HEGEL considera ponto de partida a autorrealização individual que, uma vez consolidada, faz surgir uma ordem jurídica na qual é possível se pensar na dimensão comunicativa.

O filósofo de Jena assim conceitua o Estado:

O Estado é a substância ética autoconsciente – a unificação do princípio da família e da sociedade civil; esta mesma unidade, que na família existe como sentimento de amor, é a sua essência; esta, porém, mediante o segundo princípio do querer que discerne e é por si ativo, recebe ao mesmo tempo a forma de universalidade conhecida, a qual, como as suas determinações que se desenrolam no saber, tem por conteúdo e fim absoluto a subjetividade que discerne; ou seja, quer por si tal racionalidade. (...) É o indivíduo particular, portanto, em relação com outros indivíduos particulares⁷⁸.

Para essa adequação, HONNETH julga imprescindível o resgate da ideia aristotélica de uma comunidade moral de cidadãos livres, acrescida, evidentemente, do próprio processo formador do espírito humano no contexto da consciência intersubjetiva da liberdade. Comunidade que é, por excelência, a forma de organização social determinada pela totalidade moral em que a natureza humana determina uma relação de convivência social, na qual HEGEL vê inserido o potencial de socialização no qual está incluído o nível

⁷⁷ HONNETH, Axel. *Sufrimento de Indeterminação – uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular/Esfera Pública, 2007, p. 67.

⁷⁸ HEGEL, Friedrich. *Op. Cit.*, p. 131. Também, de acordo com Eduardo C. B. Bittar e Guilherme Assis de Almeida, o Estado é “*um estágio evolutivo das corporações humanas que oferece aos cidadãos a ordem e o império da razão. O Estado é o racional em si e para si, e agrupa sob seu manto toda a pujança de ser o guardião da liberdade, como valor supremo de toda constituição, e de ser o guardião das liberdades individuais, que se encontram fragilizadas frente à pulverização caótica do poder*”. BITTAR, Eduardo C. B. e ALMEIDA, Guilherme Assis de. *Curso de Filosofia do Direito*. 8ª ed revista e aumentada. São Paulo: Atlas, 2010, p. 353.

de sociabilidade que detém tanto o potencial de crescimento dos vínculos comunitários como de um aumento da liberdade individual, numa engrenagem de socialização e individualização que prenuncia o desenvolvimento da moralidade.

De acordo com HONNETH,

Quero sustentar a tese de que a importância central da obra primeira de Hegel em relação a uma teoria crítica da sociedade resulta, em primeiro lugar, de uma teoria da moralidade, na qual a “luta por reconhecimento” é representada como meio de englobar o processo de formação moral do espírito; aquilo que hoje em dia constitui a importância especial de seus escritos de Jena não é somente como Hegel compreende o reconhecimento recíproco como um padrão prático da socialização do homem, mas que ele considera o desenvolvimento moral desse padrão através de uma escala de lutas sociais.⁷⁹

Em síntese, o papel exercido por HEGEL nas ideias de AXEL HONNETH pode ser deduzida de uma reveladora passagem sua a respeito das reflexões do filósofo de Jena:

Hoje em dia, quando em todas as partes do mundo se agregam as formas mais diversas de conflitos sociais, que tratam expressamente do reconhecimento jurídico, social e cultural de reivindicação de autonomia, a Teoria Crítica da sociedade já não pode se dar ao luxo de seguir com semelhante cegueira categorial; é possível que a reflexão sobre a obra primeira de Hegel ajude a descobrir a lógica moral na qual talvez estas lutas estão unidas entre si de maneira interna.⁸⁰

A partir dessa perspectiva é que se discutirá, no ponto subsequente, a noção de luta por reconhecimento, atualizada por AXEL HONNETH com o propósito de, com esse movimento, operar a própria reatualização da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt.

⁷⁹ HONNETH, Axel. *Crítica del agravio moral – patologias de la sociedad contemporánea*. Trad. Peter Storandt Diller. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica: Universidad Autónoma Metropolitana, 2009, p. 198. A presença do jovem Hegel se dá na medida em que Honneth considera seu *kritischen Zeitgeist auf der Modern* um dos mais convincentes dentro da tradição da filosofia social. Sobre isso, Honneth atesta: “Hegel afirma sobre a sua (e nossa época) que sofremos de uma relação social e uma auto-relação falsas, porque conferimos autonomia sobremaneira a alguns aspectos necessários do que pertence em conjunto a uma cultura moderna da liberdade e fizemos da autonomia o único ponto de referência da nossa compreensão pessoal. Certamente é na Filosofia do Direito que Hegel desenvolve o núcleo desse diagnóstico patológico de maneira mais conseqüente, e por isso ela estará no centro de minha análise. Em traços essenciais ela representa um esclarecimento sobre a confusão conceitual dos membros das sociedades modernas acerca de uma compreensão adequada da liberdade, cujas conseqüências podem ser concebidas, talvez da melhor maneira, como um ‘sofrimento de indeterminação’ (Leiden an Unbestimmtheit)”. HONNETH, Axel. *Patologias da Liberdade Individual – o diagnóstico hegeliano de época e o presente*. In: Novos Estudos CEBRAP, nº 66. São Paulo: CEBRAP, 2003, p. 78.

⁸⁰ HONNETH, Axel. *Crítica del agravio moral – patologias de la sociedad contemporánea*. Trad. Peter Storandt Diller. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica: Universidad Autónoma Metropolitana, 2009, p. 222.

2. A contribuição teórica de AXEL HONNETH: a luta por reconhecimento

Este capítulo pretende explorar aquela que é principal contribuição teórica de AXEL HONNETH: a categoria da luta por reconhecimento, fruto de sua tese de livre-docência, publicada em 1992 – o mesmo ano em que JÜRGEN HABERMAS, que foi seu orientador na etapa de doutoramento, publicou o clássico *Direito e Democracia – entre Facticidade e Validade*. Sua inovação, como já afirmado nos pontos anteriores, reside numa abordagem pós-tradicional e pós-metafísica da teoria de HEGEL.

Nesse sentido, serão concentrados esforços tanto na compreensão do texto da referida tese quanto nos comentários produzidos com sua recepção no Brasil, além de outros textos posteriores de HONNETH. Serão fundamentais, para tanto, as abordagens feitas por GIOVANI SAAVEDRA, EMIL SOBOTTKA, LUIZ REPA e outros. Ao final, espera-se compreender as principais categorias dessa formulação teórica, para, então, desvendar as origens de sua teoria da justiça. Isso se afigura como imprescindível para compreender as ideias do filósofo alemão a respeito do problema da democracia contemporânea.

Para tanto, uma primeira análise se faz imperiosa: resgatando o conjunto de ideias de seus antecessores na Escola de Frankfurt, já se disse que, para HONNETH, no esforço de tirar a Teoria Crítica do beco sem saída representado pela fase pessimista de ADORNO e HORKHEIMER, HABERMAS avançou em diversos pontos, porém à custa de novas questões. Afinal, ao preencher as lacunas do *déficit normativo* que denunciou, a teoria social de HABERMAS negligenciaria um *déficit sociológico* que HONNETH considera suspenso desde os primeiros escritos de ADORNO e HORKHEIMER.

Tal deficiência se materializa na dificuldade da Teoria Crítica de refletir sobre seus fundamentos normativos segundo o pressuposto da dinâmica social efetiva, isto é, “segundo as experiências de injustiça e os conflitos que se seguem a tais experiências”⁸¹.

1 REPA, Luiz. *Reconhecimento e Justiça na Teoria Crítica da Sociedade em Axel Honneth*. In: NOBRE, Marcos (org.). *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008, p. 184. Tais limitações atingem também o pensamento de Habermas. Com Honneth: *Habermas, no entanto, finalmente, desenvolveu sua própria abordagem no sentido de duas teorias diferentes da sociedade, das quais a única que aparenta prometer uma solução para o problema central é aquele em que o desenvolvimento social não é explicado com referência a uma lógica de racionalização, mas com referência a uma dinâmica de que a luta social é estruturalmente localizada dentro do espaço moral de interações sociais. Com a última consideração, tentei trazer a minha reconstrução da história da teoria social crítica a ponto de que, pelo menos, os contornos iniciais da ideia de um modelo de conflito social baseada em uma teoria da comunicação começassem a*

É nesse contexto que “a crítica de HONNETH a HABERMAS pode ser dividida em dois pontos: (a) a crítica à distinção entre sistema e mundo da vida e (b) a crítica à intersubjetividade comunicativa orientada para o entendimento”⁸²

Para HONNETH:

O processo emancipatório no qual Habermas ancora socialmente a perspectiva normativa de sua Teoria Crítica não está de forma alguma refletido como tal nas experiências morais dos sujeitos envolvidos, pois eles vivenciam uma violação do que podemos chamar suas expectativas morais, isto é, seu “ponto de vista moral”, não como uma restrição das regras de linguagem intuitivamente dominantes, mas como uma violação de pretensões de identidade adquiridas na socialização. No modelo habermasiano, pode-se explicar como um processo de racionalização comunicativa do mundo da vida pode desdobrar-se historicamente, mas não como ele se reflete nas experiências dos sujeitos humanos como um estado moral de coisas.⁸³

Visto assim, é possível identificar uma ligação entre os diferentes componentes da Escola de Frankfurt, em especial na convergência produzida pelos diagnósticos do tempo presente. Esses diagnósticos, vistos em perspectiva, nascem daquilo que depois seria mais intensamente refletido por HONNETH: as dificuldades de integração social dos operários e a crescente dificuldade de se realizar uma revolução de teor emancipatório. Analisados em particular, revelam a crítica da racionalidade em diversos momentos, mesmo em contextos de diferenciação dos referenciais teóricos: na experiência totalitária, na música, na estética, no conceito de *sociedade unidimensional*, no *mundo administrado*, no trabalho, no positivismo, nos obstáculos à comunicação livre de coerções em um cenário de colonização do mundo da vida, na teoria democrática, entre outros.

Feitas essas considerações propedêuticas, pode-se afirmar que sua tese se inicia discutindo a fundamentação da Filosofia social moderna, a partir da noção de luta por autoconservação. Nesse ponto, HONNETH resgata as ideias de NICOLAU MAQUIAVEL e THOMAS HOBBS, que se aproveitam da noção - trazida da Filosofia clássica de

surgir. Em contraste com a tradição normativista da teoria social, nesse modelo o processo de integração social é concebida como um processo que assume a forma de uma luta entre os atores sociais para o reconhecimento de sua identidade, até o momento em que todos os grupos e indivíduos possuam a mesma chance de participar na organização de sua vida comum. (...) Os ensaios que foram publicados sobre os reflexos mais recentes da teoria social, entretanto, representam, em sua maioria, aproximações indiretas da ideia daquilo que até agora foi descrito. Apenas um estudo que tivesse sucesso em fazer ideia de Hegel de uma ‘luta por reconhecimento’ sistematicamente fecunda para uma teoria social talvez pudesse preencher algumas das lacunas neste argumento”. HONNETH, Axel. *The Critique of Power – Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Trad. Kenneth Baynes. London: The MIT Press, 2007, p. XVII (Prefácio).

⁸² HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 185.

⁸³ HONNETH, Axel. *The Social Dynamics of disrespect: situating critical theory today*. In. DEWS, P. (org.) *Habermas a critical reader*. Oxford: Blackwell, p. 328. *Apud* REPA, Luiz. *Reconhecimento e Justiça na Teoria Crítica da Sociedade em Axel Honneth*. In. NOBRE, Marcos (org.). *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008.

ARISTÓTELES e que percorreu praticamente incólume toda a Idade Média - de que o homem é um animal político dependente da vida com seus pares na pólis para realizar sua natureza intrínseca. Enquanto o primeiro traz os primeiros esboços que permitem conceber a vida social como marcada por uma permanente concorrência de interesses entre os sujeitos individuais, o segundo apresenta a noção de conflito como fundamento para a soberania do Estado.

Se antes a preocupação dos cânones da ciência política era fixar um conceito de vida boa e justa, conceito este apto a determinar o comportamento virtuoso e orientá-lo, pedagogicamente, a um rumo socialmente conveniente, esse quadro sofreu uma alteração profunda à medida que foram sendo desenvolvidas as práticas comerciais, a manufatura, o desenvolvimento intenso da imprensa e da comunicação social e o aumento da complexidade das cidades. A adição desses elementos, que trouxeram consigo um aumento da dinâmica social, contribuiu para o homem se tornar um ser egocêntrico e ambicioso, inserido numa lógica de competição e concorrência acirradas, acompanhadas de uma desconfiança e receio em relação às intencionalidades de seus pares.

MAQUIAVEL detecta aí um estado no qual a vida social se converte em pressupostos estruturais de ação orientada ao poder, quase inteiramente desprovidos de referenciais como a *virtus* e a *fortuna*. Por isso, se não é possível confiar no outro como um semelhante merecedor de respeito e consideração, sua proposta teórica circunscreve-se à necessidade de se pensar premissas que permitam a manutenção do poder.

Para Maquiavel, o ponto de referência supremo de todos os seus estudos históricos é sempre a questão de saber de que maneira o conflito ininterrupto entre os homens pode ser habilmente influenciado em favor dos detentores do poder; desse modo, em seus escritos, e até na exposição dos desenvolvimentos históricos, mais ainda sem qualquer fundamentação teórica mais ampla, manifesta-se pela primeira vez a convicção filosófica de que o caminho da ação social consiste numa luta permanente dos sujeitos pela conservação de sua identidade física⁸⁴.

THOMAS HOBBS, por sua vez, trilhará caminho semelhante. Partindo de um parâmetro metodológico concentrado nas ciências naturais - o que possibilitou um ponto de partida baseado numa hipótese mais fundamentada -, ele consolida a noção de natureza humana enquanto caracterizada pela busca do bem-estar. No momento em que um indivíduo encontra outro, os procedimentos adotados para a consolidação desse objetivo se tornam mais intensos, assim como os mecanismos de defesa e prevenção: ambos

⁸⁴ HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento – a gramática moral dos conflitos sociais*. 2ª ed. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 32.

permanecem estranhos a cada um e impenetráveis sobre suas intencionalidades, o que tem como consequência o desejo mútuo de ampliação dos instrumentos de poder de cada um para evitar ataques-surpresa.

Essa é a base do chamado *estado de natureza*, que se revela num estado de todos contra todos, e que, na ausência de uma força de ordem institucional, facilmente recairia numa guerra de todos contra todos, expressão inata da já mencionada luta por autoconservação. Provém daí a justificação do Contrato Social e da legitimidade da soberania estatal, na medida em que apenas uma submissão geral a um poder soberano pode atenuar um quadro de interações sociais caóticas.

Embora guardem diferenças epocais e metodológicas, o fundamento das reflexões de MAQUIAVEL e HOBBS permanece idêntico: a práxis política se erige e se justifica como necessária para impedir um conflito iminente. Para ambos os pensadores, isso implica um sacrifício de princípios liberais em nome da autoridade garantidora da paz. Nesse sentido, de acordo com HONNETH,

Tanto para Hobbes como para Maquiavel, resultam dessas premissas de ontologia social, tidas em comum malgrado toda a diferença na pretensão e no procedimento científico, as mesmas consequências relativas ao conceito subjacente de ação política; porque ambos, de maneira análoga, fazem da luta dos sujeitos por autoconservação o ponto de referência último de suas análises teóricas, eles vêem do mesmo modo como o fim supremo da práxis política impedir reiteradamente aquele conflito sempre iminente. No caso da obra de Maquiavel, essa consequência se torna visível pela radicalidade com que ele liberou a ação do soberano voltado para o poder de todos os vínculos e atribuições normativas, em detrimento da tradição da filosofia política; já no caso da teoria política de Thomas Hobbes, a mesma consequência se mostra pelo fato de ele ter sacrificado afinal os conteúdos liberais de seu contrato social à forma autoritária de sua realização política⁸⁵.

Esse fundamento teórico retorna, com HEGEL, em sua obra *Maneiras Científicas de tratar o Direito Natural*, de 1802, ou seja, num contexto e época distintos dos autores discutidos anteriormente. HONNETH situa esse quadro tanto na crítica que HEGEL faz do individualismo da doutrina moral de KANT quanto da influência das ideias de ARISTÓTELES e PLATÃO acerca da intersubjetividade derivada de um prestígio teórico das práticas e relações de natureza pública. Provém daí o fato de que, em sua formulação, o direito natural deva ser concebido como decorrência de uma *comunidade de homens*, que, por sua vez, deve ser pensada como concatenação de sujeitos isolados, sem que isso implique a existência prévia de uma unidade ética. É, então, da atualização e superação das ideias de

⁸⁵ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 36.

KANT, FICHTE, ARISTÓTELES e PLATÃO que HEGEL desenvolverá seu caminhar em torno do tema do reconhecimento⁸⁶.

Se o reconhecimento, nesse sentido, era o elemento necessário para inverter a lógica hobbesiana de luta por autoconservação e a lógica da intersubjetividade, ele deveria ter como consequência a consolidação da eticidade, na qual os sujeitos, em comunhão, reconhecem-se mutuamente em suas respectivas individualidades, sendo essa condição uma ontologia, um pano de fundo preexistente. Então, a tarefa é restabelecer tais condições silentes no Contrato Social. O reconhecimento transforma-se, assim, num devir, no qual o objetivo é preencher o conteúdo de suas relações, que decorrem de um processo de universalização conflituosa na qual, paulatinamente, se superam negativismos e subjetivismos com vistas a se chegar à eticidade.

HONNETH, por sua via, resgatará os conceitos centrais desenvolvidos por HEGEL, e explorados no ponto anterior para construir uma teoria social de caráter normativo. Critica, porém, os passos de HEGEL, que passou de uma análise calcada no movimento das relações humanas interativas para uma teoria da consciência, o que faz com que a reflexão em torno das formas de interação social resvale para um estudo das etapas que compõem a consciência individual. Isso significa, para HONNETH, abdicar da centralidade das relações comunicativas como anteriores aos indivíduos ou como mediadoras da consciência individual, mas apenas e tão somente um *medium* da universalização social.

Acoplada a essa crítica há a indagação acerca do alcance das noções de espírito subjetivo e espírito objetivo enquanto geradoras de novas formas de reconhecimento. HONNETH entende que, ao discutir o espírito subjetivo, visto, por exemplo, numa relação amorosa, e o espírito objetivo, como decorrência das lutas situadas nas relações jurídicas, HEGEL não consegue dar conta das expectativas que ele próprio cria. Afinal, já não seria

⁸⁶ O direito natural possui uma formulação problemática para Hegel, segundo aponta Honneth em sua tese. Resumidamente, Hegel vê o direito natural como a evolução de dois percursos. O primeiro trata o direito natural como empírico, ou seja, orientado para a compreensão da natureza humana de um ponto de vista antropológico, em que comportamentos individuais são tomados como fundamentos para edificar um convívio social racional. O segundo trata o direito natural como “formal”, fundado, por sua vez, numa razão prática, purificada de inclinações humanas, como queria Kant, na qual a natureza humana aparece como egocêntrica e o agir ético como consequência de uma supressão sumária dos desejos íntimos do ser humano. Em ambos os casos, Hegel considera que há um equívoco em tratar o direito natural como fruto de uma visão atomística de mundo, não situada historicamente, e que compreende os sujeitos para além da socialização, e que, modernamente, é responsável por pensar o contrato social como um dado artificial, fictícia, acerca de uma socialização imemorial, que suprime, por correlato, o papel central da intersubjetividade

capaz de pensar dentro de um esquema de eticidade social do Estado como resultado de uma intersubjetividade. Por isso, de acordo com HONNETH,

Se Hegel tentasse dar conta das expectativas assim sugeridas, ele teria de conceber a esfera ética do Estado como uma relação intersubjetiva na qual os membros da sociedade podem saber-se reconciliados uns com os outros justamente sob a medida de um reconhecimento recíproco de sua unicidade – o respeito de cada pessoa pela particularidade biográfica do outro formaria de certo modo o fermento habitual dos costumes coletivos de uma sociedade⁸⁷.

HONNETH quer dizer, com isso, que HEGEL percorre um caminho inadequado, que acaba por anular as intuições por ele próprio lançadas. Afinal, ao centralizar a análise na relação dos cidadãos com o Estado, com mais ênfase do que as relações que eles próprios podem desenvolver entre si, HEGEL acaba por provocar uma inflexão autoritária, pois se o Estado é a consolidação, institucionalizada, da experiência de autorreflexão do espírito, cria-se uma indesejável submissão dos cidadãos à instância soberana estatal enquanto poder único. Nesse sentido, para HONNETH

Todos os Estados foram fundados pelo poder sublime de grandes homens, não pela força física, pois muitos são fisicamente mais fortes do que um. Eis a superioridade do grande homem: saber expressar a vontade absoluta. Todos se reúnem em torno de sua bandeira, ele é seu deus⁸⁸.

Essa operação solapa a formação de um conceito intersubjetivo de eticidade, pois diminui a ênfase dada ao conjunto de itens culturais que garantem a integração da sociedade enquanto coletividade, que permitem e estimulam diferentes formas de interação entre os indivíduos singulares.

O resgate dessa dimensão permite, contemporaneamente, delinear as formas de se atingir o respeito nas dimensões do amor, do direito e da solidariedade, cujas violações se dão no palco de lutas morais de contornos intersubjetivos. É o que HONNETH tentará realizar em sua tese. Tais conflitos, para ele, tem o potencial de se converterem num impulso social para a concretização prática da garantia de demandas reprimidas. Assim, ao se envolverem em embates pelo reconhecimento, consolidam suas respectivas autoconcepções individuais e possibilitam, exteriormente, uma expressão coletiva dessas concepções.

O processo de atualização, dessa forma, é feito com o auxílio de alguns autores. O primeiro deles é o psicólogo norte-americano GEORGE HERBERT MEAD, cuja reflexão em

⁸⁷ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 107.

⁸⁸ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 110.

torno da Psicologia Social é importante nesse sentido. Para HONNETH, a contribuição de MEAD é imprescindível na reconstrução contemporânea de intuições percebidas nas ideias do jovem HEGEL a respeito da intersubjetividade, a partir da gênese social do *eu*, num contexto no qual, para além das abordagens atomistas que marcam as principais discussões contratualistas da modernidade, importa a compreensão do processo de evolução moral da sociedade.

A evolução acontece em razão de um permanente diálogo – muitas vezes conflituoso – do *eu* consigo mesmo, ou seja, de seus impulsos e dados culturais internalizados, da cultura enquanto dado objetivo e do outro. Para MEAD, o mundo de vivências psíquicas só pode ser formado a partir de situações nas quais o indivíduo é forçado a se posicionar ante um problema que lhe surge. É na dificuldade, assim, que o sujeito aprimora suas operações cognitivas. Nas palavras de HONNETH:

Esse princípio funcionalista serve a Mead para esboçar o quadro metodológico dentro do qual ele procura doravante perseguir seus verdadeiros interesses de pesquisa: se a psicologia se coloca na perspectiva que um ator adota no relacionamento sempre alcançado com seu parceiro de interação, então ela pode obter uma visão interna dos mecanismos através dos quais surge uma consciência da própria subjetividade. Todavia, é preciso primeiramente, para a solução da tarefa colocada dessa maneira, uma resposta à questão muito mais fundamental de como um sujeito pode de modo geral alcançar uma consciência do significado social de suas manifestações práticas; pois, para estar em condições de um “controle do comportamento de outros”, um ator precisa possuir desde já conhecimentos acerca do sentido que cabe a seu próprio comportamento na situação comum da ação para o respectivo parceiro de interação.⁸⁹

No contexto das abordagens em torno da luta por reconhecimento, as ideias de MEAD importam na medida em que se ocupam com o tema da autorrelação prática do ser humano e a formação da identidade prático-moral do sujeito. Vale lembrar que duas categorias são importantes para esta etapa: o *Eu*, entendido como a instância do indivíduo responsável por responder aos problemas práticos, sem, porém, a aptidão de se enxergar a si mesmo numa relação intersubjetiva; e o *Me*, a autorrelação originária, em que o indivíduo tem consciência de si a partir da posição de um objeto, ou seja, do reagir diante de outro, tido como seu defrontante, que acessa seu campo de visão. Trata-se da imagem cognitiva que o indivíduo recebe acerca de si próprio, a partir do momento em que se percebe como segunda pessoa.

Nesse caso, as reações comportamentais com que um sujeito tenta influir sobre si mesmo, no papel de seu parceiro de interação, contem as expectativas

⁸⁹ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 128.

normativas de seu ambiente pessoal; mas, de acordo com isso, também o “Me”, ao qual ele se volta aqui desde a perspectiva da segunda pessoa, não pode mais ser a instância neutra da resolução cognitiva de problemas, senão que deve incorporar a instância moral da solução intersubjetiva de conflitos. Com a ampliação do comportamento reativo social até os nexos normativos da ação, o “Me” se transforma de uma autoimagem cognitiva numa autoimagem prática: ao se colocar na perspectiva normativa de seu parceiro de interação, o outro sujeito assume suas referências axiológicas morais, aplicando-as na relação prática consigo mesmo.⁹⁰

Feitas essas considerações iniciais, passa-se àquilo que AXEL HONNETH denomina “padrões de reconhecimento intersubjetivo: amor, direito e solidariedade”, referente ao capítulo 05 de sua tese de livre-docência. HONNETH relata que tais dimensões já estavam presentes, ainda que implicitamente, na filosofia de HEGEL, para quem a autonomia subjetiva do indivíduo se desenvolvia em paridade com o desenvolvimento do respeito recíproco de outros indivíduos. MEAD, nesses termos, dá um passo além, ao desenvolver empiricamente a hipótese de que as três dimensões encontram-se imbricadas e são codependentes.

A primeira dimensão – o amor – é tomada por HONNETH numa acepção neutra da palavra, para além do uso habitual no contexto de relações íntimas de ordem sexual. Trata-se, para ele, das relações primárias marcadas por ligações emotivas fortes, como amizades duradouras, a relação entre pais e filhos e entre casais, nas quais se observa uma situação de carência entre aqueles que se relacionam que é marcada por uma dependência do outro. Os estudos psicanalíticos, de acordo com o referido autor, explicam essa relação a partir de uma tensão entre o autoabandono simbiótico e a autoafirmação individual. Em suas palavras:

No interior de uma psicanálise aberta à pesquisa, como a que se encontrou na Inglaterra e nos EUA da época do pós-guerra, tudo isso iria ter um efeito estimulante de larga medida, no sentido de que parecia apontar, em oposição ao modelo estrutural do Id e do Ego da teoria freudiana, para a importância duradoura das experiências interativas primevas e pré-linguísticas: se o processo de socialização dependia determinantemente das experiências que a criança pequena faz no relacionamento afetivo com seus primeiros parceiros de relação, então não podia mais ser mantida em pé a concepção ortodoxa segundo a qual o desenvolvimento psíquico efetua como uma sequência de formas de organização da relação “monológica” entre pulsões libidinosas e capacidade do ego; pelo contrário, o quadro conceitual da psicanálise carecia de uma ampliação fundamental, abrangendo a dimensão independente de interações sociais no interior da qual a criança aprende a se conceber como um sujeito autônomo por meio da relação emotiva com outras pessoas.⁹¹

⁹⁰ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 133.

⁹¹ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 162.

A ideia central dessa dimensão repousa na convicção de que o problema está na existência de distúrbios interpessoais no processo de separação entre a criança e a mãe. A teoria psicanalítica das relações de objeto, então, representa uma primeira tentativa de resposta a essa questão, na medida em que é influenciada pela intuição de que, para além da explicação das pulsões libidinosas da teoria freudiana, a relação afetiva passa a ser considerada um componente inserido num processo de amadurecimento.

Esse quadro confere um argumento parcial para o contexto da investigação interdisciplinar acerca do problema do reconhecimento. O salto para uma abordagem útil a tais questões foi dado por DONALD WINNICOTT, cuja influência é patente na obra de AXEL HONNETH, exatamente na esfera ora em discussão. Para desenvolver essa dimensão, o filósofo aproveita a categoria da *dependência absoluta*, que retrata a primeira fase do desenvolvimento da criança, na qual mãe e filho são retratados como sujeitos de uma relação de simbiose. Tal fase é marcada por uma anulação da individualidade de ambos, que acaba por compor uma unidade indissolúvel, calcada, em especial, no fato de a criança possuir uma dependência absoluta em relação à mãe no tocante às suas necessidades de sobrevivência⁹².

A separação entre ambos começa a tomar corpo na medida em que a mãe tem a necessidade de retornar às práticas rotineiras diárias, tendo por consequência a não satisfação imediata dos desejos da criança. Mesmo tratando-se de uma separação, ela é necessária, pois faz com que o filho desenvolva habilidades primárias que o tornam capaz de sobreviver e se diferenciar e, além disso, contribui para que a mãe deixe de pertencer ao seu universo subjetivo e passe a ser encarada como diferente.

Essa análise é equivalente àquela feita nos estudos da Psicologia de WINNICOTT. É o que se percebe da análise de GABRIEL ZAIA LESCOVAR:

⁹² Uma breve síntese das contribuições teóricas de Winnicott pode ser encontrada em Zeljko Loparic: “Guiado pelo paradigma mãe-bebê, Winnicott foi conduzido a novas questões, e em seguida a novos resultados. Exemplos de tais questões, ‘raramente levantadas na teoria psicanalítica’, são as seguintes: de que precisamos para nos sentirmos vivos ou reais? De onde vem o sentimento (sense), quando o temos, de que nossas vidas valem a pena? Winnicott abordou essas questões, continua Phillips, vinculando a ‘observação de mães e bebês’ aos ‘insights derivados da psicanálise’ (1988, pp. 5-6). Mas não fez apenas isto. Winnicott também enriqueceu a psicanálise com novos insights fundamentais que se revelaram incompatíveis com os de Freud, visto que ‘raramente ele [Winnicott] os remetia ao lugar do erótico na vida adulta’. Para Winnicott, o ‘ponto crucial da psicanálise’ era a ‘vulnerabilidade inicial do bebê dependente’ dentro da relação dual com a mãe, e não o ‘complexo de Édipo – a relação de três pessoas’”. LOPARIC, Zeljko. *Esboço do paradigma Winnicottiano*. Versão ampliada da Madaleine Davis Memorial Lecture, proferida em 1 de julho de 2000, na Squiggle Foundation, Londres. Disponível em: <http://www.sociedadewinnicott.com.br/downloads/lopatic3.pdf>. Acesso em: 12/05/2011.

Por sua vez, a apresentação de objetos, Winnicott a compreendia como o benefício resultante das relações objetais iniciais entre mãe-bebê em que mãe em estado de devoção fornecia o objeto necessitado pela criança, no momento mesmo de sua necessidade, conferindo ao gesto materno a qualidade de precisão. Tal cuidado era guiado não por uma técnica artificialmente compreendida e aplicada, mas pelo reconhecimento materno das necessidades do bebê em um período de vida pré-verbal deste. Por intermédio da apresentação de objetos, Winnicott postulou o estabelecimento gradual da realidade compartilhada e o senso de realização pessoal. À medida em que o ambiente facilitador, ou expectável médio, se modifica e se ajusta às necessidades dinâmicas emocionais da criança em crescimento e desenvolvimento por meio da reciprocidade, da mutualidade e dos cuidados adaptados, este passa a constituir o que Winnicott denominou de função especular, que nada mais é que o favorecimento de experiências à criança, de tal forma que esta possa reencontrar-se por meio dessas experiências, tornando-as gradativamente como pessoais. Pode-se denominar a função especular como a integração gradual pessoal do bebê por meio do olhar materno/ambiental que reconhece a sua singularidade pessoal.⁹³

De acordo com HONNETH, há dois mecanismos que operam nesse contexto. O primeiro é *destruição*, que nada mais é do que o desenvolvimento de uma agressividade na criança, expressa na forma de uma luta, ou seja, de uma irresignação. É importante, nesse sentido, que a mãe saiba reconhecer esse impulso como etapa de um processo de amadurecimento, que é também uma evolução na forma como se dá a relação de amor entre ambas, marcado por uma postura de confiança, respeito e dedicação. Nesse sentido, somente na completude de um olhar pautado no cuidado é que o indivíduo em formação poderá desenvolver uma autorrelação calcada na segurança de si. O segundo estágio é o do *fenômeno de transição*. Ele somente se completa a partir do sucesso do primeiro estágio, ou seja, na segurança de si⁹⁴, e garante, se integralizado, as condições de possibilidade do sujeito de ser um ator social capaz de estabelecer relações de reconhecimento com o outro.

É por isso que, para HONNETH,

Se concebemos dessa maneira o primeiro processo de desligamento da criança como o resultado de manifestações de comportamento agressivo, então se revela justificada a proposta de Jessica Benjamin de aduzir aqui a “luta por reconhecimento” descrita por Hegel, considerando-a um modelo instrutivo. Com efeito, só na tentativa de destruição de sua mãe, ou seja, na forma de uma luta, a criança vivencia o fato de que ela depende da atenção amorosa de uma pessoa existindo independentemente dela, como um ser com pretensões próprias. Para a

⁹³ LESCOVAR, Gabriel Zaia. As consultas terapêuticas e a psicanálise de D. W. Winnicott. In: *Revista de Estudos de Psicologia*, v. 21, n. 2. Campinas: PUC-Campinas, 2004, p. 53

⁹⁴ É por isso que, de acordo com Saavedra, a criança estará em condições plenas de exercer a *autoconfiança* (*selbstvertrauen*). Segundo esse autor: “de posse dessa nova capacidade, a criança está em condições de desenvolver de forma sadia a sua personalidade. Esse desenvolvimento primário da capacidade de autoconfiança é visto por Honneth como a base das relações sociais entre adultos. Honneth vai além e sustenta que o nível do reconhecimento do amor é o núcleo fundamental de toda a moralidade. Portanto, este tipo de reconhecimento é responsável não só pelo desenvolvimento do autorespeito (*Selbstachtung*), mas também pela base de autonomia necessária para a participação na vida pública”. SAAVEDRA, Giovani. A Teoria Crítica de Axel Honneth. In: MATTOS, Patrícia e SOUZA, Jessé. *Teoria Crítica no Século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 104.

mãe, inversamente, isto significa no entanto que também ela tem de aprender primeiro a aceitar a independência de seu defrontante, se quiser “sobreviver” a seus ataques destrutivos no quadro do seu espaço de ação novamente alargado: a carga agressiva da situação requer dela que compreenda as fantasias e desejos destrutivos de seu filho como algo que vai contra os seus próprios interesses e que, por isso, só compete a ele, como uma pessoa já autonomizada. Se, pelo caminho assim traçado, um primeiro passo de delimitação recíproca é bem-sucedido, a mãe e a criança podem saber-se dependentes do amor do respectivo outro, sem terem de fundir-se simbioticamente uma na outra.⁹⁵

Ainda que este ponto seja quase integralmente tributário das ideias de WINNICOTT, não se pode deixar de considerar a influência de HEGEL em suas formulações. De acordo com HANS-GEORG FLICKINGER, HEGEL, após amplo estudo acerca da relação entre religião e amor, procurou conceber um conceito de *amor verdadeiro* de um ponto de vista secular, que possui grande semelhança com a atualização promovida por HONNETH.

Para FLICKINGER:

Também impossível de ser previsível ou construído, o amor apresentaria o modelo ideal – embora apenas imediato e ocasional – da experiência de uma unidade análoga do particular com um infinito. O amor entre pessoas ocorre criando um espaço próprio de experiências que vence qualquer cálculo individual dos envolvidos. Aqui já se anuncia a primeira pista referente à estrutura subjacente ao reconhecimento social. Pois a figura do reconhecimento parece ser marcada pela necessidade de aceitarmos o surgimento de um espaço de antemão indefinido que foge de nosso domínio. No ato de vir ao encontro do outro constitui-se uma relação da qual não podemos escapar. (...) Ora, ao identificar o amor como sentimento entre ‘seres vivos’, dispostos a se entregarem à unidade do amor, Hegel traz à tona pelo menos três aspectos de interesse para nosso eixo temático. O primeiro tem a ver com a dinâmica processual inerente ao amor que, uma vez tomada a sério, não permitiria repouso nenhum. O ser vivo um para o outro transcende, incessantemente, cada estágio atual alcançado na relação amorosa, exigindo de cada parte a disposição de transformar sua suposta essência individual em respostas às experiências feitas na relação. (...) O segundo aspecto é ligado ao primeiro. Ora, a completa entrega à experiência do amor impede também qualquer objetificação das partes envolvidas uma pela outra. (...) Cada um existe somente nessa unidade; fora dela, representa apenas uma particular qualquer (...). O terceiro aspecto a ser mencionado nesse contexto e que deveria ser lembrado no caso do reconhecimento social aponta para o fato de que a unidade em questão, presente no amor verdadeiro, conter em si o gérmen de algo novo. Um novo que não pode, porém, ser identificado⁹⁶.

De todo modo, a grande contribuição do estudo dessa dimensão do reconhecimento é, seguramente, a possibilidade que abre para o desenvolvimento de uma autorrelação na qual os sujeitos adquirem confiança em si próprios, através de uma segurança emotiva elementar, que só é bem sucedida em razão do sucesso no equilíbrio de suas carências e

⁹⁵ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 169.

⁹⁶ FLICKINGER, Hans-Georg. *Os graus de reconhecimento social – a crítica de um conceito chave a partir de G. W. F. Hegel*. In: CIVITAS – Revista de Ciências Sociais, v. 8, nº 1. Porto Alegre: PUCRS, jan.-abr.2008, p. 84.

demandas psicológicas próprias em situações relacionais intersubjetivas. Isso, para HONNETH, é a base para todas as outras formas de autorrespeito.

A segunda dimensão do reconhecimento – o direito – decorre diretamente disso. Afinal, somente um indivíduo confiante em si próprio é capaz de participar, com segurança e autonomia, da vida pública de uma determinada sociedade. A esfera jurídica, nesses termos, partilha com a primeira a exigência fundamental de estar situada numa relação de reconhecimento, afinal, como assenta Honneth, *“só podemos chegar a uma compreensão de nós mesmos como portadores de direitos quando possuímos, inversamente, um saber sobre quais obrigações temos que observar em face do respectivo outro”*⁹⁷.

O problema do reconhecimento jurídico, assim, é debatido a partir de duas inquietações centrais: que tipo de autorrelação caracteriza a forma do reconhecimento do direito? E, também: qual o procedimento que permite a alguém desenvolver a consciência de ser um sujeito de direito? Para tanto, HONNETH parte da premissa de que o Direito moderno, visto a partir de uma perspectiva cronológica, já traz em si um conteúdo relacionado ao reconhecimento, na medida em que, ao contrário das sociedades tradicionais, não se baseia em relações fundadas em *status* ou estima/posição social. Isso se dá em razão da modernidade ter estabelecido novos referenciais em termos estruturais: o Direito, que antes era garantia do domínio da minoria, passou, paulatinamente, a se tornar objetivo e geral o suficiente para abarcar, ou garantir, o interesse de todos os integrantes da comunidade. É o que afirma HONNETH:

As duas questões não podem ser aclaradas pela mesma via que esteve aberta a nós na elucidação da forma de reconhecimento do amor, isto é, o resseguro num ramo da pesquisa empírica; em vez disso, eu tenho de contentar-me aqui em esboçar as respostas com a ajuda de uma análise conceitual empiricamente assegurada. Se é certa a breve descrição segundo a qual, com a passagem para a modernidade, os direitos individuais se desligam das expectativas concretas específicas dos papéis sociais, uma vez que em princípio eles competem de agora em diante, em igual medida, a todo homem na qualidade de ser livre, então já é dada com isso uma indicação indireta acerca do novo caráter do reconhecimento jurídico.⁹⁸

Para tanto, foi imprescindível a diferenciação específica entre o papel do Direito – relacionado às propriedades gerais do ser humano – e o conceito de *juízo de valor*, que se associa às exceções, aos privilégios, à desigualdade inata – de modo que o primeiro prevaleça enquanto garantidor do desenvolvimento da autonomia do indivíduo com vistas

⁹⁷ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 179.

⁹⁸ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 182.

a que possa decidir racionalmente sobre questões morais. Por conseguinte, a luta por reconhecimento deve ser o elemento condutor para formas de pressão social capazes de promover novas condições para a participação na deliberação pública e, assim, tensionar o desenvolvimento de direitos fundamentais, num movimento que se inicia na tradição liberal de constituição do direito subjetivo⁹⁹.

A dimensão do reconhecimento jurídico é, então, a instância na qual, para além de uma relação pautada no pressuposto de que o outro é alguém com propriedades específicas, o espaço em que se percebe a prevalência de um tipo de limitação que impõe um respeito moral, uma obrigação em relação aos atributos morais do outro. Isso se dá na presença de uma operação cognitiva que consiste na existência prévia de um saber moral sobre as obrigações jurídicas, universalmente constituídas, que devem ser observadas intersubjetivamente.

Por isso, na estrutura do reconhecimento jurídico, justamente porque está constituída de maneira universalista sob as condições modernas, está infrangivelmente inserida a tarefa de uma aplicação específica à situação: um direito universalmente válido deve ser questionado, à luz das descrições empíricas da situação, no sentido de saber a que círculo de sujeitos ele deve se aplicar, visto que eles pertencem à classes das pessoas moralmente imputáveis. Nessa zona de interpretações da situação referidas à aplicação, as relações jurídicas modernas constituem, como veremos, um dos lugares que pode suceder uma luta por reconhecimento.¹⁰⁰

Para o exercício amplo e irrestrito de direitos na modernidade pós-tradicional, então, a ordem jurídica deve buscar sua legitimidade numa estrutura na qual a justificação acontece na medida em que é capaz de se reportar ao aceite de todos os envolvidos, que são, em última instância, capazes de decidir com base na razão acerca de questões de

⁹⁹ Honneth destaca inclusive as contribuições oriundas da teoria do Direito. Cita, por exemplo, a investigação de Rudolph von Ihering acerca do conceito de “respeito”. Aqui, ele opera “*uma distinção que em grande parte vai ao encontro do desacomplamento histórico de reconhecimento jurídico e de estigma social. No segundo volume de seu livro O fim no Direito, que iria ter grande influência sobre o desenvolvimento da jurisprudência, sobretudo por razões metodológicas, ele desdobra o nexo categorial entre as diversas formas que podem contribuir para a integração ‘ética’ de uma sociedade, visto que para ele padrões de ação dessa espécie se compõem principalmente de manifestações de reconhecimento recíproco e deferência, ele tenta nesse contexto diferenciar tipos de respeito social sob pontos de vista sistemáticos. A bipartição elementar a que Ihering chega em sua análise conceitual resulta das distintas possibilidades de responder à questão sobre o que pode ser respeitado em um outro ser humano: no ‘reconhecimento jurídico’, como ele também já diz em seu texto, se expressa que todo ser humano deve ser considerado, sem distinção, um ‘fim em si’, ao passo que o ‘respeito social’ salienta o valor de um indivíduo, na medida em que este se mede intersubjetivamente pelos critérios de relevância social. (...) Daí o reconhecimento jurídico de um ser humano como pessoa não tolerar nenhuma outra graduação, enquanto a estima de suas propriedades remete, a um menos implicitamente, a um critério com base no qual deve ser determinado seu ‘mais’ ou ‘menos’*”. HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 184.

¹⁰⁰ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 186.

ordem moral, e que traz consigo a consequência imediata de que todos são moralmente imputáveis.

Com esse espectro, é possível explicar, entre outros, a crescente luta por direitos em sociedades que paulatinamente absorvem demandas por reconhecimento. Afinal, de acordo com HONNETH, trata-se da dimensão coletiva do aumento de complexidade de um *“processo de extensão das propriedades universais de uma pessoa moralmente imputável”*, que provoca, com isso, uma *“pressão de uma luta por reconhecimento [em que] devem ser sempre adicionados novos pressupostos para a participação na formação racional da vontade”*¹⁰¹. Vista historicamente, essa asserção pode ser materializada nas lutas sociais que culminaram num nivelamento de diferenças de classe, e que, de certo modo, fundamenta todo o espectro de demandas coletivas que foram o pontapé inicial para as inúmeras gerações de direitos fundamentais. Com isso, de acordo com HONNETH,

Todo enriquecimento das atribuições jurídicas dos indivíduos pode ser entendido como um passo além no cumprimento da concepção moral segundo a qual todos os membros da sociedade devem poder ter assentido por discernimento racional à ordem jurídica estabelecida, deve ser esperada deles a disposição individual à obediência. A institucionalização dos direitos civis de liberdade inaugurou como que um processo de inovação permanente, o qual iria gerar no mínimo duas novas classes de direitos subjetivos, porque se mostrou repetidas vezes na sequência histórica sob a pressão de grupos desfavorecidos, que ainda não havia sido dada a todos os implicados a condição necessária para a participação igual num acordo racional: para poder agir como uma pessoa moralmente imputável, o indivíduo não precisa somente da proteção jurídica contra interferências em sua esfera de liberdade, mas também da possibilidade juridicamente assegurada de participação no processo público de formação da vontade, da qual ele faz uso, porém, somente quando lhe compete ao mesmo tempo um certo nível de vida.¹⁰²

É por isso que a História se revela como o palco no qual o cidadão individual experimenta um enriquecimento de seu *status* jurídico, que foi acompanhado por uma evolução de suas propriedades que o fazem se constituir como pessoa. A expectativa do filósofo alemão, nesse sentido, é a de que os indivíduos, atuantes socialmente, somente desenvolvem seus potenciais de ação se estão protegidos juridicamente contra interferências em sua liberdade de participar na formação pública da vontade, e se têm, à disposição, a garantia de um mínimo material que lhes permita sobreviver. Com isso, abre-se espaço para um reconhecimento recíproco que expande as fronteiras dos direitos fundamentais, tanto em direção às capacidades abstratas de orientação moral quanto àquelas que garantem um viver digno.

¹⁰¹ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 189.

¹⁰² HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 192.

É do caráter público do Direito - que confere ao indivíduo a possibilidade de gozar de seus direitos sem, com isso, sofrer desrespeito por seus pares - que a dimensão do reconhecimento jurídico se afigura concreta. À minguagem de provas empíricas disso - o que decorre da própria extensão da questão -, chega-se à conclusão de que a forma mais visível de detectar sua consolidação está exatamente no caso da violação, da experiência de desrespeito, que ocorre quando o indivíduo sofre com a falta de um direito. É nesses casos que se pode, também, perceber a atuação de grupos marginalizados que, em razão de estarem privados de direitos fundamentais, perdem, também, o autorrespeito individual, a evidenciar o próprio caráter psíquico que essa violação proporciona, caracterizada tanto por um sentimento paralisante de vergonha social quanto pela marginalização daí decorrente.

Acoplada à dimensão do Direito, emerge a terceira categoria do reconhecimento: a solidariedade. Trata-se de uma categoria normativa, que engloba a multiplicidade de autorrelações valorativas e que, ao contrário das formulações teóricas de HEGEL e MEAD, não se encerra numa absolutização de um horizonte valorativo e intersubjetivamente compartilhado, mas sim numa permanente evolução estrutural na qual o indivíduo é, cada vez mais, reconhecido por suas habilidades e competências pessoais, sem uma avaliação coletivista ou massificada.

A solidariedade representaria, para HEGEL, a eticidade, que se revela em relações de estima mútua.

Para SAAVEDRA, nesses termos:

Honneth procura mostrar, ao contrário, que com a transição da sociedade tradicional para a sociedade moderna surge um tipo de individualização que não pode ser negado. A terceira esfera do reconhecimento deveria ser vista, então, como um meio social a partir do qual as propriedades diferenciais dos seres humanos venham à tona de forma genérica, vinculativa e intersubjetiva. Honneth identifica um segundo nível desta terceira esfera do reconhecimento (solidariedade). No nível da integração social encontram-se valores e objetivos que funcionam como um sistema de referência para a avaliação moral das propriedades pessoais dos seres humanos e cuja totalidade constitui a autocompreensão cultural de uma sociedade. A avaliação social de valores estaria permanentemente determinada pelo sistema moral dado por esta autocompreensão social. Esta esfera do reconhecimento está vinculada de tal forma em uma vida em comunidade que a capacidade e o desempenho dos integrantes da comunidade somente poderiam ser avaliadas intersubjetivamente.¹⁰³

¹⁰³ SAAVEDRA, Giovanni. *Op. Cit.*, p. 106.

A diversidade, nesse sentido, é fundamental para a compreensão da vida moderna. É dela, por exemplo, que se extrai a motivação para a multiplicidade de formas de autorrealização pessoal, estabelecidas a partir de uma base simétrica em que todos podem vivenciar o reconhecimento de seus valores sem a tutela de noções coletivistas do social. A sociedade, nesse sentido, transforma-se em palco de uma tensão entre a expectativa de reconhecimento dessas novas e variadas formas de realização pessoal e a busca por um sistema referencial de valores, em que visões pessoais de vida boa, que se pretendem ser reconhecidas socialmente, se entrelaçam com um pano de fundo moral de natureza referencial¹⁰⁴.

É por isso que HONNETH se sente seguro de efetuar uma comparação entre os processos de amadurecimento observados na dimensão jurídica do reconhecimento, na medida em que, de um ponto de vista arqueológico, a superação de uma sociedade baseada em estamentos para uma sociedade que consagra a igualdade e a liberdade de todos como um direito universalizável só se deu, temporalmente, quando as condições-limite para sua existência foram tensionadas a ponto de abarcar novos limites e valores. Por isso, de acordo com o filósofo alemão,

A autocompreensão cultural de uma sociedade predetermina os critérios pelos quais se orienta a estima social das pessoas, já que suas capacidades e realizações são julgadas na implementação de valores culturalmente definidos; nesse sentido, essa forma de reconhecimento recíproco está ligada também à pressuposição de um contexto de vida social cujos membros constituem uma comunidade de valores mediante a orientação por concepções de objetivos comuns. Mas, se a estima social é determinada pro concepções de objetivos éticos que predominam numa sociedade, as formas que ela pode assumir são uma grandeza não menos variável historicamente do que as do reconhecimento jurídico. Seu alcance social e a medida de sua simetria dependem então do grau de pluralização do horizonte de valores socialmente definido, tanto quanto do caráter dos ideais de personalidade aí destacados. Quanto mais as concepções dos objetivos éticos se abrem a diversos valores, e quanto mais a ordenação hierárquica cede a uma concorrência horizontal, tanto mais a estima social assumirá um traço individualizante e criará relações simétricas. Daí ser natural começar identificando as propriedades dessa forma específica de reconhecimento também na mudança histórica que ela experimentou na passagem das sociedades tradicionais para as modernas.¹⁰⁵

No caso da dimensão solidária do reconhecimento, a transição se dá, em resumo, através da superação de um referencial cognitivo calcado na tradição religiosa e na metafísica – típico de sociedades tradicionais nas quais os objetivos éticos são ordenados

¹⁰⁴ Tal temática é pertinente ao momento contemporâneo, que impõe como óbice a conduta egoísta do indivíduo num contexto marcado pela disputa de interesses e pela competição que são consentâneos ao capitalismo.

¹⁰⁵ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 200.

substancialmente e que, por isso, valoram os cidadãos de acordo com o *status* e a honra social (na qual as relações são simétricas por dentro e assimétricas por fora) – para uma sociedade que, superando a ordem hierárquica da estrutura de estima social, atinge uma noção de sujeito que é, em si, dotada de uma noção de individualidade bem definida.

Pode-se ilustrar isso na cronologia dos acontecimentos pela passagem do sistema feudal para a modernidade, que coroa o burguês como ápice da escala de valores para além do sistema de valores imanentes que preservava a condição soberana do nobre na organização social. Se antes o atributo central de valor social era a “honra”, semanticamente situada em um contexto metafísico, agora o valor central se desloca em direção aos atributos da reputação e do prestígio, em tese universalmente acessíveis a todos. Como se sabe, tal transformação não se dá de forma automática e segura, e HONNETH não está alheio a isso. Afinal, se a modernidade foi pródiga em soterrar a condição imanente do nobre, também foi capaz de gerar inúmeros grupos sem voz, incapazes de terem acesso à reputação e prestígio. Para lidar com essa questão, o filósofo alemão apresenta um quadro que tenta dar conta do problema oferecido:

Uma tensão impregna a forma de organização moderna da estima social, submetendo-a de modo duradouro a um conflito cultural: seja como for que as finalidades sociais estejam determinadas, se sintetizadas numa ideia de “realizações” em aparência neutra ou pensadas como um horizonte aberto de valores plurais, sempre se precisa de uma práxis exegética secundária, antes que elas possam entrar em vigor no interior do mundo da vida a título de critérios da estima. As ideias diretrizes, tornadas abstratas, não oferecem um sistema referencial universalmente válido no qual se poderia medir o valor social de determinadas propriedades e capacidades, de tal modo que elas devem primeiro ser concretizadas por meio de interpretações culturais complementárias a fim de que encontrem aplicação na esfera do reconhecimento; é por isso que o valor conferido a diversas formas de autorrealização, mas também a maneira como se definem as propriedades e capacidades correspondentes, se mede fundamentalmente pelas interpretações que predominam historicamente acerca das finalidades sociais¹⁰⁶.

Como pano de fundo para os desvios das assimetrias no contexto das relações sociais, está a tentativa de oferecer a todos, universalmente, a possibilidade, a chance, de obterem reputação social. O tipo de autorrelação individual que se concentra nesse esquema é, sem dúvida, o sentimento de orgulho que o indivíduo vê despertado em si, dentro de seu grupo social, ou mesmo a honra coletiva. Coletivamente, observa-se uma relação interativa na qual os sujeitos se interessam e respeitam reciprocamente, independentemente do fato de o outro deter um modo distinto de vida, já que a solidariedade é simétrica.

¹⁰⁶ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 206.

Numa escala evolutiva, porém, o que deve ser observado, com ou sem referências culturais partilhadas, é uma confiança emotiva em si que decorre de capacidades ou habilidades reconhecidamente valiosas. Estimando a si próprio dessa maneira, o indivíduo pode, enfim, se ver inserido num esquema pós-tradicional de solidariedade. Nesse esquema, não basta apenas tolerar o outro diferente: é necessário estimá-lo enquanto diferente, interessar-se afetivamente pela diferença do outro.

A simetria, aqui, se desdobra na capacidade de todo sujeito receber a mesma chance de experienciar a si próprio em suas realizações e capacidades, e fazer isso sabendo que é valioso para o todo social, o que traz, como consequência, uma forma de competição que não é danosa e não implica, necessariamente, um distúrbio concentrado numa experiência de desrespeito, que se expressaria, no âmbito psicanalítico, como uma *patologia*. Se se admite que uma relação bem sucedida de reconhecimento esteja numa forma positiva de autorrelacionamento, ou seja, de um entendimento positivo de si, é na experiência da situação de desrespeito, de violação da reivindicação individual, que surge o desrespeito.

Assim, para construir o pólo negativo das três dimensões do reconhecimento, HONNETH elabora seus correspondentes patológicos: no caso do amor, são a violação e os maus tratos, tal como a ação de uma mãe que abandona (e, portanto, rompe uma relação intersubjetiva) uma criança recém-nascida. Trata-se de uma ferida psíquica, que eiva todo o processo de reconhecimento na origem. No caso do direito, o correlato negativo é a privação de direitos, que vulnera a integridade social e provoca o surgimento do sentimento (um elemento cognitivo, portanto) de injustiça. Por fim, no âmbito da solidariedade, a vulneração se dá através da degradação moral e da injúria, que são tratados como ameaças à dignidade e como degradação da autoestima, ou seja, como o bloqueio do sujeito no sentido de se sentir bem em relação a si próprio.

A noção de desrespeito é assim definida por HONNETH:

Conceitos negativos dessa espécie designam um comportamento que não representa uma injustiça só porque ele estorva os sujeitos em sua liberdade de ação ou lhes inflige danos; pelo contrário, visa-se àquele aspecto de um comportamento lesivo pelo qual as pessoas são feridas numa compreensão positiva de si mesmas, que elas adquiram de maneira intersubjetiva. Sem a remissão implícita a pretensões de reação de reconhecimento que um sujeito coloca a seus próximos, aqueles conceitos de “desrespeito” ou de “ofensa” não seriam aplicáveis com sentido pleno. Daí nossa linguagem cotidiana conter

referências empíricas acerca do nexa indissolúvel existente entre a incolumidade e a integridade dos seres humanos e o assentimento por parte do outro¹⁰⁷.

As noções de desrespeito podem abranger inúmeras dimensões e proporções enquanto lesões psíquicas de um sujeito. HONNETH discorre, por exemplo, sobre o rebaixamento ligado à denegação de direitos básicos, ou a humilhação provocada pelo menosprezo ante o insucesso de um indivíduo, ou mesmo a subtração do sentimento de pertença do corpo no contexto de uma violação física, como na tortura. A cada dimensão do reconhecimento, tida como fenômeno positivo, há uma manifestação negativa, materializada no desrespeito, que atinge fundo a própria formação psíquica do indivíduo. Essa asserção é chave para compreender as motivações pessoais que dão origem à luta por reconhecimento. Afinal, ao estabelecer essa correlação, é possível abordar em que medida *“a experiência de desrespeito está ancorada nas vivências afetivas dos sujeitos humanos, de modo que possa dar, no plano motivacional, o impulso para a resistência social e para o conflito, mais precisamente, para uma luta por reconhecimento”*¹⁰⁸.

Se a pessoa é atingida em sua dignidade, em sua expectativa moral de respeito de um direito ou no contexto de relações de solidariedade, o que é colocado em jogo é exatamente a confiança na fidedignidade do mundo social. Abaladas essas estruturas, abre-se caminho para a irresignação que leva à luta. De acordo com ele, nem HEGEL, nem MEAD chegaram a essa fórmula, por lhes faltar o liame psíquico que conduz à ação. A chave, nesse sentido, pode ser encontrada nos estudos de JOHN, autor que será fartamente estudado por HONNETH para conceber sua noção de democracia. Afinal, para DEWEY, as excitações emocionais do indivíduo devem ser compreendidas como expressão de estados anímicos internos, que são capazes de se exteriorizar.

Assim, para HONNETH,

O ponto de partida da argumentação de Dewey é constituído pela observação de que os sentimentos aparecem no horizonte de vivências do ser humano somente na dependência positiva ou negativa com a efetuação de ações: ou eles acompanham, como estados de excitação ligados ao corpo, a experiência de “comunicações” (com coisas ou pessoas) particularmente bem-sucedidas, ou eles surgem como vivências de um contrachoque de ações fracassadas ou perturbadas. A análise dessas vivências de contrachoque dá a Dewey a chave que permite a ele chegar a uma concepção dos sentimentos humanos nos termos da teoria da ação. De acordo com ele, os sentimentos negativos como a ira, a indignação e a tristeza constituem o aspecto afetivo daquele deslocamento da atenção para as próprias expectativas, que surgem no momento em que não pode ser encontrada a sequência planejada para uma ação efetuada; em contrapartida,

¹⁰⁷ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 213.

¹⁰⁸ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 214.

o sujeito reage com sentimentos positivos como a alegria ou orgulho quando é libertado repentinamente de um estado penoso de excitação, já que ele pôde encontrar uma solução adequada e feliz para um problema prático urgente. Portanto, para Dewey, os sentimentos representam de modo geral as reações afetivas no contrachoque do sucesso ou do insucesso de nossas intenções práticas¹⁰⁹.

Isso permite delimitar o horizonte, pessoal e intransferível, dos inúmeros componentes individuais de uma coletividade. Concretizada essa tarefa, abre-se caminho para a formação de realização prática no interior da vida social. Outro elemento importante para compreender esse liame está na identificação do que HONNETH chama de *patologias do social*. Nesse sentido, há a convicção de que a sociedade contemporânea é permeada por um caráter patológico, marcada por um déficit de racionalidade. *Patologia*, aqui, é entendida da seguinte forma:

Para falar de uma patologia social acessível como um diagnóstico na medicina, requer-se que a ideia de normalidade que faça referência a toda a vida social. Os imensos problemas associados a tal afirmação caíram com o fracasso de certos enfoques das ciências sociais que queriam determinar os requisitos funcionais da sociedade apenas através da observação externa: uma vez que aquilo que no o contexto social é considerada objetivo da evolução, ou como normal é sempre culturalmente definido, o que também se dá com as respectivas funções ou seus transtornos pode ser determinados com apenas uma referência hermenêutica para a autocompreensão interna da sociedade. Nesse sentido, uma possibilidade defensiva para se falar sobre patologias sociais é um conceito cultural da normalidade. De acordo com isso, podemos nos limitar a uma dada cultura considera como um transtorno. Mas isso não é suficiente para os propósitos da filosofia social que, desde o início, tomou outro caminho, em direção à ética formal: neste caso deve ser considerado como uma soma de normalidade de uma sociedade, dependendo da cultura, as condições que permitam aos seus membros forma independente e sem distorções de autorrealização.¹¹⁰

Esse *déficit* exerceria, para HONNETH, um importante papel normativo, também composto por uma concepção de vida boa ou de possibilidade de autorrealização individual, e se vê presente sobretudo na organização social característica do sistema econômico capitalista. O interesse emancipatório, nesses termos, seria decorrência de um sofrimento do indivíduo que, mesmo dentro de uma racionalidade bloqueada, o revelaria. Embora não constitua, com isso, uma consequência lógica marcada pela certeza, a ação prática se torna uma possibilidade, que, surgida no interior de contextos políticos e sociais determinados, pode gerar a articulação de uma luta organizada.

É nesse sentido que HONNETH consolida a sua noção de uma eticidade formal, como condições qualitativas de autorrealização, diferente de todas as formas de vida particulares por constituírem, em si, os pressupostos básicos e universalizados da

¹⁰⁹ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 221.

¹¹⁰ SAAVEDRA, Giovani. *Op. Cit.*, p. 102.

integridade dos indivíduos. Tais pressupostos, por sua vez, não perdem a historicidade necessária ao seu desenvolvimento: pelo contrário, estão permanentemente abertos à evolução contida num presente que se abre a novas possibilidades de aperfeiçoamento normativo do reconhecimento, sobretudo porque representam, no seu ponto de partida, o grau evolutivo mais alto em cada uma das dimensões. Para ele,

Não é difícil ver que as condições assim esboçadas satisfazem os critérios metodológicos que havíamos definido antes com vista a uma concepção formal de eticidade. De uma parte, os três distintos padrões de reconhecimento, que de agora em diante devem ser considerado as outras tantas condições de uma autorrealização bem-sucedida, são, segundo a sua definição, abstratos ou formais o suficiente para despertar a suspeita de incorporarem determinados ideais de vida; de outra parte, a exposição dessas três condições é, sob o ponto de vista do conteúdo, rica o suficiente para enunciar mais a respeito das estruturas universais de uma vida bem-sucedida do que está contido na mera referência à autodeterminação individual. As formas de reconhecimento do amor, do direito e da solidariedade formam dispositivos de proteção intersubjetivos que asseguram as condições da liberdade externa e interna, das quais depende o processo de uma articulação e de uma realização espontânea de metas individuais de vida; além disso, visto que não representam absolutamente determinados conjuntos institucionais, mas somente padrões comportamentais universais, elas se distinguem da totalidade concreta de todas as formas particulares de vida na qualidade de elementos estruturais¹¹¹.

O resultado disso é o ponto de partida para a luta por reconhecimento e, de acordo com o filósofo alemão, o combustível para as manifestações organizadas que se corporificam nos movimentos sociais. A irresignação, entendida socialmente, torna-se elemento paralisante tanto do indivíduo quanto da coletividade, na medida em que o sujeito está inserido numa teia complexa de relações sociais que geram a dependência de um reconhecimento recíproco.

Embora sua postura revele uma visão realista-pessimista, não se pode negar que a tectura teórica, com bases psíquicas, oferecidas pelo filósofo alemão seja um passo adiante para compreender e pautar uma agenda política de valorização das diferenças e de articulação a grupos sem voz. Afinal, o primeiro passo para superar a (de certa forma comum) naturalização das experiências de desrespeito é a consciência e a externalização das irresignações represadas.

¹¹¹ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 274.

2.1. Desdobramentos contemporâneos da Luta por Reconhecimento

Os estudos recentes no âmbito da Luta por Reconhecimento permitem a identificação e atualização de inúmeras categorias filosóficas, que, por sua vez, se revelam importantes para compreender a dinâmica de desrespeito existente no interior das sociedades contemporâneas. É o caso, por exemplo, do conceito de *reificação*, que AXEL HONNETH resgata do pensamento de GEORG LUKÁCS, como um elemento capaz de compreender a dinâmica existente no interior de processos de desrespeito que se traduzem em violações de direitos humanos¹¹².

A proposta de estudo dessa problemática é importante também no sentido de revelar os elementos pré-políticos que constituem o núcleo semântico de processos de desrespeito silentes no corpo social. Ao expor a referida sistemática, surge um argumento convincente para explicar a existência de um hiato no plano da eficácia entre textos legais altamente desenvolvidos, detalhados e de perfil garantista, e a realidade social. Em última análise, tal contradição é reflexo de processos de desrespeito, e, por isso, se apresenta como responsável por provocar inúmeros déficits de participação social na vida democrática.

Para compreender essa problemática, um passo atrás se faz necessário. Cumpre recordar que o problema é gestado na origem, sobretudo através da concepção de que os direitos humanos derivam de um fundamento normativo, tanto do ponto de vista jurídico-positivado, quanto do ponto de vista ético. E como todo conceito normativo, sua eficácia, antes de ser um imperativo decretado por lei, depende de prévios procedimentos políticos ou judiciais que se articulem para torná-la factível. Não se olvida, por evidente, o papel histórico representado pelas Cartas de Direitos Humanos, sobretudo quando se observa as condições de vida entre um ontem marcado por inúmeras arbitrariedades e violações, e um hoje no qual tais situações encontram, ao menos, vedação normativa.

¹¹² Não é demais lembrar que o conceito de dignidade humana em Hegel associa-se umbilicalmente com a noção de luta por reconhecimento. Em síntese, de acordo com Kurt Seelman: “*Na filosofia de Hegel, há três planos nos quais o tema dignidade da pessoa humana é tratado. As pessoas têm dignidade no reconhecimento como “pessoas” iguais, isso é, como centros de competência iguais para a titularidade de direitos, no reconhecimento recíproco, como sujeitos dotados de necessidades distintas, e, finalmente, no reconhecimento recíproco que perdoa mutuamente, de um infinito valor do outro que é idêntico, para aquele que reconhece, a uma auto-retratação e ordenação num contexto relacional geral substancial, num contexto de interação*”. SEELMAN, Kurt. Pessoa e Dignidade Humana na Filosofia de Hegel. In. SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988*. 6ª ed. revista e atualizada. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008, p. 59.

Data do Velho Testamento, por exemplo, a noção de que todo homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, e que, por isso, exerceria grande protagonismo frente aos outros seres¹¹³. Ela ressurgiu, também, na noção de dignidade humana que remonta à Antiguidade clássica, que atribuía a esse conceito a noção de posição social do indivíduo, decorrente de seu reconhecimento pelos pares (daí a clássica remissão a determinadas pessoas com notoriedade social, ainda em voga: “*fulano é grande industrial, pessoa digna*”), o que tinha como consequente lógico a existência de pessoas mais ou menos dignas.

O rompimento com essas conceituações se operou através de KANT. De acordo com INGO WOLFGANG SARLET, é com KANT que se inicia o processo de secularização do conceito de dignidade da pessoa humana, que representa o núcleo teórico dos Direitos Humanos. Se antes o homem era dotado de dignidade por ter sido criado à imagem e semelhança de Deus, ou, de acordo com SÃO TOMÁS DE AQUINO, por ser também dotado de razão e, com isso, ter autodeterminação derivada de sua natureza para agir conforme sua vontade, com o filósofo de Königsberg a ideia de dignidade passa a trazer consigo os atributos da autonomia ética do ser humano e a impossibilidade de este ser tratado como objeto.

Veja-se que a noção kantiana não solapa por total as conceituações teológicas de TOMÁS DE AQUINO e de autores da tradição jusnaturalista, como SAMUEL PUFENDORF, para quem, segundo SARLET, “*mesmo o monarca deveria respeitar a dignidade humana, considerada esta como a liberdade do ser humano de optar de acordo com sua razão e agir conforme o seu entendimento e sua opção*”¹¹⁴.

Novamente com INGO SARLET,

À luz do que dispõe a Declaração Universal da ONU, bem como considerando os entendimentos colacionados em caráter exemplificativo, verifica-se que o elemento nuclear da noção de dignidade da pessoa humana parece continuar sendo reconduzido – e a doutrina majoritária conforta esta conclusão – primordialmente à matriz kantiana, centrando-se, portanto, na autonomia e no direito de autodeterminação da pessoa (de cada pessoa).¹¹⁵

¹¹³ De acordo com Ingo Sarlet, é essa importante passagem do livro de Genesis (Genesis 1: 26). SARLET, Ingo Wolfgang. (org). *Dimensões da Dignidade – Ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2003.

¹¹⁴ SARLET, Ingo Wolfgang. *Op. Cit.*, p. 33.

¹¹⁵ SARLET, Ingo Wolfgang. *Op. Cit.*, p. 21.

Em comum, tais ideias possuem um déficit difícil de superar, e que finca raízes na ausência de uma compreensão prévia acerca do reconhecimento dos sujeitos que se pretendem tutelar a partir de seus conceitos e normas. Ainda que isso não represente um empecilho a desestimular os estudos das antigas e novas teorias sobre os Direitos Humanos, que são importantes e merecem denodada investigação, tal constatação deve servir de alerta a todos que desejem enveredar pela seara de estudos do tema.

Novamente aqui a voz de HEGEL se faz ouvir. Para o filósofo alemão, a dignidade da pessoa humana não pode ser considerada um dado, um conceito ontológico estático e metafísico, mas algo a ser conquistado num contexto prático. Essa definição é importante na medida em que se afasta daquela estabelecida por KANT, e que foi o ponto de partida de quase todo o pensamento moderno a respeito do tema. Com INGO SARLET, HEGEL sustenta, em sua Filosofia do Direito, que

A dignidade constitui – também (mas não exclusivamente, ao que nos parece) – uma qualidade a ser conquistada. Na condição de um dos expoentes (senão o expoente) do idealismo filosófico alemão do século XIX, Hegel – aqui na interpretação outorgada por Carlos Ruiz Miguel – acabou por sustentar uma noção de dignidade centrada na ideia de eticidade (instância que sintetiza o concreto e o universal, assim como o individual e o comunitário), de tal sorte que o ser humano não nasce digno – já que Hegel refuta uma concepção estritamente ontológica da dignidade –, mas se torna digno a partir do momento em que assume sua condição de cidadão. Nesta perspectiva, não é à toa que na Filosofia do Direito de Hegel já se faz presente a concepção de que a dignidade é (também) o resultado de um reconhecimento, noção esta consubstanciada – não só, mas especialmente – na máxima de que cada um deve ser pessoa e respeitar os outros como pessoas. Tal reconhecimento, ainda que experimentado em um contexto concreto e determinado, não se mostra inconciliável com a noção de que o ser humano é como tal reconhecido independentemente das suas relações sociais, já que a capacidade jurídica (a competência de ser sujeito de direitos) é igual em e para todas as pessoas.¹¹⁶

Situar historicamente o problema é situá-lo num contexto prático de ação. Por isso, é imprescindível explorar o conceito de *reificação*, concebido originalmente por GEORG LUKÁCS em *História e Consciência de Classe* (*Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1922), e o salto que HONNETH dá ao trazer essa categoria para o interior de suas reflexões sobre as patologias da razão nos processos de integração social na questão da Luta por Reconhecimento. Para tanto, adota-se o texto homônimo de HONNETH, *Reificação – um Estudo na Teoria do Reconhecimento* (*Werdentlichung – Eine Anerkennungstheoretische Studie*, 2005).

¹¹⁶ SARLET, Ingo Wolfgang. *Op. Cit.*, p. 38.

2.1.2. A atualização do conceito de *reificação* e um esboço de conceito de direitos humanos no pensamento de AXEL HONNETH

De acordo com NICOLA ABBAGNANO, reificação é “o termo empregado por alguns escritores marxistas para designar o fenômeno, ressaltado por Marx, de que, na economia capitalista, o trabalho humano torna-se simples atributo de uma coisa”¹¹⁷. O verbete pode parecer por demais simples, mas é importante para abrir caminho para o conceito originalmente concebido por GEORG LUKÁCS como uma relação entre pessoas (o que engloba, naturalmente, suas habilidades e competências) que adquire um caráter coisificado, dentro de um processo em que as interações entre os indivíduos passam a ser operadas segundo a lógica da troca de mercadorias, pautada no cálculo egocêntrico do benefício imediato, e por isso, de instrumentalização do outro.

Trata-se de um conceito-chave que se situa no interior da tradição de pensamento que remonta a KARL MARX e, por isso, imprescindível para compor as detalhadas análises por ele realizadas no plano da economia e da teoria econômica. AXEL HONNETH, por sua via, é bastante crítico a respeito da recepção da tradição marxista no interior da teoria sociológica do século XX. Com efeito, o autor identifica uma imprecisão na apropriação dos conceitos e categorias do pensamento de MARX que, de um lado, descambaram para uma leitura por demais perspectiva e interessada em resgatar fragmentos que pudessem explicar ou embasar conceitos de mudança e integração social, e, de outro, se tornaram meios para realizar uma crítica moral do capitalismo, na tentativa de denunciar situações de exploração e injustiça social.

Nesse ponto, HONNETH substitui a esfera da consciência de classe, central para compreender a reprodução do modo mercadoria, pela noção de mundo da vida (*lebenswelt*), de HABERMAS, no processo de perturbação das esferas de interação (econômica, cultural, política etc). Embora algo frágil, o argumento é interessante segundo a perspectiva de referenciar as interações sociais livres de processos reificantes no interior do mundo da vida.

¹¹⁷ ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5ª ed. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 990.

É daí que surge a primeira crítica que HONNETH formula para o conceito original de LUKÁCS quando afirma que a utilização do conceito a partir de seu significado ontológico e literal limita sobremaneira sua abrangência no mundo social. Em primeiro lugar, ele entende que a instrumentalização não integra o processo de reificação, na medida em que instrumentalizar não implica necessariamente a abstração das características que tornam os indivíduos membros do gênero humano. Além disso, HONNETH assevera que a abordagem meramente econômica é insuficiente para dar conta da complexidade das relações sociais envolvidas no processo de reificação:

Contudo, esta estratégia conceitual sem dúvida não serve para justificar a ideia da “reificação” como “segunda natureza”, na medida em que aquela está associada com uma troca que inclui esferas ou dimensões de ação não econômicas¹¹⁸.

Para HONNETH, não basta oferecer como contraponto à reificação a determinação moral e normativa de que não se deve tratar pessoas como coisas. O problema, nesse caso, é muito mais amplo, porque toca fundo no âmbito das condições básicas do discurso sobre a moral. Mais do que isso: a reificação deve ser compreendida a partir de uma perspectiva negativa, que, além de oferecer uma explicação para o comportamento social no universo das relações compartilhadas, representa um *“atentado contra pressupostos necessários de nosso mundo socialmente vivido”*.

No percurso para a atualização do conceito, HONNETH parte da perspectiva da busca de um equilíbrio entre critérios gerais para evitar a intromissão de elementos do particularismo cultural e determinações de base, que devem apresentar um conteúdo mínimo do ponto de vista fenomênico da reificação. Ele se vale, também, da categoria do *cuidado*, extraída das ideias de MARTIN HEIDEGGER, e de *experiência qualitativa*, de JOHN DEWEY – essa enquanto postura de participação existencial que antecede à postura de mero observador não partícipe – ambos a conduzir a uma posição de *se afetar*. Desse processo, surge a conclusão de que o reconhecer (*Anerkennen*) vem antes do conhecer (*Erkennen*), enquanto procedimento que tem na sua inversão de preferência a *reificação*.

Essa articulação de ideias não é sem motivo. HONNETH pretende, de maneira estratégica, aproximar a reatualização do conceito de reificação de suas próprias reflexões no campo da Luta por Reconhecimento. É por isso que ele sustenta, na articulação de ambas as ideias:

¹¹⁸ HONNETH, Axel. *Reificación – Um Estudio em la Teoría del Reconocimiento*. Trad. Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz Conocimiento, 2007, p. 28.

As dúvidas que foram anunciadas nas respostas todavia dizem menos respeito à precedência em si ali firmada, mas antes às implicações do conceito de “reconhecimento” ali empregado: quais as premissas otimistas ou orientações normativas que são pressupostas com relação ao ser humano quando é afirmado que ele sempre já se refere a seus co-sujeitos de forma “reconhecidora” (*aner kennend*)? Eu só posso responder a esta questão ao esclarecer qual o lugar que este conceito de reconhecimento “elementar” deve assumir numa teoria da intersubjetividade humana.¹¹⁹

Qual o sentido de adotar as categorias acima elencadas, quais sejam, cuidado, participação e afecção? Para HONNETH, tais ideias convergem para a assertiva de que os indivíduos somente se preocupam com aquilo que, de maneira direta e imediata, têm relevância para o modo de viver e se socializar. Trata-se de uma noção calcada em uma postura elementar no processo de reconhecimento, baseada na importância existencial de determinados fenômenos que promovem uma reação caracterizada pela acessibilidade existencial. São fenômenos que fazem o indivíduo assumir frente a eles uma postura em que são aceitos como o “*outro de nós mesmos*”.

Ao participar, os indivíduos tomam uma posição, e isso os distancia desde logo da postura de mero observador. Trata-se de assumir que o reconhecimento não precisa ser necessariamente decorrência de uma norma de consideração ou de estima positiva, embora não se olvide que sentimentos de caráter benevolente exerçam importante influência. Pode se dar, nesse sentido, através de manifestações as mais díspares, como amor, ódio, frieza, afetuosidade, etc. É certo, nesse sentido, que o essencial é que a ação atinja a afetividade do outro, no transcorrer do reconhecimento de si no outro.

De acordo com GIOVANI SAAVEDRA:

O ser humano adquire a consciência do seu ser humano a partir de um modo-de-ser-humano: o modo do reconhecer (*der modus des aner kennens*). Esse modo do reconhecer precede o modo do conhecer (*der modus des erkennen*), típico de processos de instrumentalização, coisificação e reificação. Essa primazia do modo do reconhecer caracteriza o que Axel Honneth chama de *modo existencial do reconhecimento* (*der existentielle modus der aner kennung*). Ele entende que esse modo existencial do reconhecimento deve ser compreendido como uma forma mais fundamental do reconhecimento recíproco dos seres humanos como seres dignos de respeito e igual tratamento jurídico (dimensão antropológica do reconhecimento)¹²⁰.

Não se trata, porém, de um diagnóstico que se pretenda fazer a partir de um ponto de vista normativo, por não oferecer, *a priori*, normas de reconhecimento recíproco. As

¹¹⁹ HONNETH, Axel. *Observações sobre a Reificação*. In: CIVITAS – Revista de Ciências Sociais, v. 8, nº 1. Porto Alegre: PUCRS, jan.-abr.2008, p. 72.

¹²⁰ SAAVEDRA, Giovani Agostinho. Violência e reificação - linhas fundamentais da Criminologia do reconhecimento. In: *Boletim do Instituto Brasileiro de Ciências Criminais nº 198*. São Paulo: IBCCrim, mai-2009, *passim*.

três dimensões do reconhecimento, assim, tal qual o autor estabelece (amor enquanto autoestima, direito e solidariedade) são, na verdade, preenchimentos históricos desse esquema existencial inicial, que possui, ademais, contornos não racionais, mas que são decisivos, enquanto fundamento, para determinar o *start* da compreensão de valores normativamente estabelecidos.

Com o autor:

Aquilo que anteriormente eu havia denominado de “preenchimento” do esquema existencial do reconhecimento, eu imagino assim: no processo de sua socialização, indivíduos aprendem a interiorizar as normas de reconhecimento específicas da respectiva cultura; deste modo eles enriquecem passo a passo aquela representação elementar do próximo, que desde cedo lhes está disponível por hábito, com aqueles valores específicos que estão corporificados nos princípios de reconhecimento vigentes dentro de sua sociedade. São estas normas interiorizadas que regulam o modo como sujeitos tratam legitimamente uns com os outros nas diferentes esferas das relações sociais: quais as expectativas que eu posso ter em relação ao outro, quais os deveres que preciso cumprir em relação a ele, qual comportamento posso esperar dele, tudo isto se deriva em última análise da orientação naturalizada por princípios que fixam institucionalmente em quais sentidos (Avaliativos) nós devemos nos reconhecer reciprocamente segundo a relação entre nós existente. Tomados em seu conjunto, esses princípios do reconhecimento formam a cultura moral de uma determinada época do desenvolvimento social.¹²¹

A reificação insere-se nesse quadro de violação das normas que derivam dos princípios institucionalizados que definem o reconhecimento recíproco. É o não reconhecimento. É, assim, a anulação do reconhecimento elementar, é a transformação do outro em coisa inanimada. Embora LUKÁCS tenha operado essa conceituação dentro de um contorno básico – a participação contínua dos indivíduos no processo de troca de mercadorias – a ideia geral não é desprovida de sentido, na medida em que é possível preservar a noção da presença constante de uma práxis contínua, exercida rotineiramente, como causa social desse processo. Tal práxis é marcada sobretudo pela observação do outro enquanto convertida em fim em si mesmo, a provocar uma extinção da consciência de uma relação social prévia, com negação do reconhecimento original, a partir de um sistema de convicções (preconceitos, tipificações reificantes – o negro, o judeu, o índio, o estrangeiro...). Para HONNETH,

Sujeitos podem ‘esquecer’ ou apreender a negar posteriormente aquela forma elementar de reconhecimento que em geral eles manifestam a toda outra pessoa se eles participam continuamente numa forma de práxis altamente unilateral, que

¹²¹ SAAVEDRA, Giovani Agostinho. *Op. Cit.*, p. 74.

torna necessária a abstração das características ‘qualitativas’ de pessoas humanas¹²².

Disso decorre um esquecimento do reconhecimento, ou seja, “*o objetivo de uma ação pode se tornar de tal modo autônomo em relação aos motivos que lhe deram forma, que no final a atenção para com os parceiros da cooperação é totalmente eliminada*”¹²³. Assim, a noção de esquecimento de reconhecimento nada mais é do que um bloqueio do reconhecimento, devido à adoção de uma atitude objetivante em relação a si mesmo e em relação ao mundo social. Essa atitude contemplativa, na qual a atividade humana aparece sobre a forma de uma objetividade estranha determinada pela razão instrumental implica um bloqueio que pode ser descrito como esquecimento do reconhecimento.

O esquecimento do reconhecimento não pode ser, porém, consequência apriorística de uma atitude contemplativa. Deve-se ponderar que a reificação intersubjetiva, nos termos discutidos por HONNETH, decorre de uma prática reiterada e rotinizada de desconsideração dos atributos e qualidades pessoais de alguém no contexto da definição do gênero humano.

Compreender a noção de esquecimento do reconhecimento é importante no sentido de desvendar o que é talvez a origem de toda a luta por reconhecimento. Sem desvendar esse problema primeiro, parece impossível levar adiante as propostas de uma teoria da justiça baseada em pressupostos de redistribuição ou de procedimentalismo, como se verá posteriormente. E é, sem dúvida alguma, um fundamento essencial para a teoria dos direitos humanos.

Apresentado o conceito de *reificação* enquanto esquecimento do reconhecimento no pensamento de AXEL HONNETH, urge refletir sobre sua integração com o debate teórico dos Direitos Humanos. Isso permite, no contexto contemporâneo, aprofundar as investigações em torno de temas como violência e Direitos Humanos fora das abordagens tradicionais, profundamente calcadas na análise dos tratados de direitos humanos, funcionamento dos sistemas internacionais de proteção e nas formas de efetivação de direitos.

Ao mesmo tempo, ainda que este ponto não esgote as múltiplas abordagens possíveis sobre essa questão, afigura-se necessário uma breve reflexão em torno do tema inclusive para sedimentar as noções de desrespeito, decorrentes dos tipos negativos das

¹²² SAAVEDRA, Giovani Agostinho, p. 75.

¹²³ SAAVEDRA, Giovani Agostinho, p. 76.

esferas de reconhecimento, e consolidar um entendimento em torno da própria luta por reconhecimento, com o fim de fundar a noção de democracia no pensamento de AXEL HONNETH.

Nesse sentido, em primeiro lugar, é importante evidenciar o caráter profundamente prático do conceito de *reificação* de HONNETH. Não é demais lembrar que um dos fios condutores dessa reatualização da categoria da reificação está expressamente relacionado à experiência totalitária e ao extermínio de milhões de seres humanos durante o regime nazista.

Embora não se possa desconsiderar a importância dos estudos até hoje desenvolvidos na Teoria do Direito, deve-se concordar que, além de partirem de referenciais teóricos distintos (e, em Direito, as já tradicionais leituras de IMMANUEL KANT, NORBERTO BOBBIO, HANNAH ARENDT E os autores da Filosofia do Direito), afiguram-se, hoje, insuficientes para compreender problemas como o aumento de graves violações dos Direitos Humanos, os efeitos da tortura em quem sofre processos dessa natureza, o reconhecimento das vítimas de regimes de exceção, entre outros, que são claros exemplos de patologias sociais que impedem a plena realização de processos emancipatórios.

As provas empíricas são variadas e contribuem para evidenciar que a reificação enquanto esquecimento do reconhecimento pode ser observado no interior de práticas ainda hoje predominantes no mundo contemporâneo: utilização de mão de obra infantil, redução de trabalhadores à situação análoga à escravidão, tráfico de pessoas (e, sobretudo, de mulheres para exploração sexual), tortura de indivíduos sob a tutela do Estado em delegacias de polícia ou nos porões de ditaduras militares, a banalidade da violência urbana, e todas as formas pautadas em processos interpessoais assimétricos do ponto de vista das relações de reconhecimento.

O que significa *esquecimento do reconhecimento*, no contexto dos Direitos Humanos hoje? Significa a insistência na coisificação do outro e em ações sociais que somente reiteram a prática de violações dos Direitos Humanos. Tal problema não se soluciona apenas segundo a definição de critérios normativos positivados em documentos internacionais, na medida em que se opera no interior da dinâmica social cujo comportamento já revela um caráter eminentemente patológico. Tal caráter, por sua natureza, marca tanto os afetados quanto aqueles que são responsáveis pelas violações.

Afinal, de acordo com MARIA RITA KEHL, em artigo intitulado *Tortura e Sintoma Social*, “o trauma também afeta o torturador”¹²⁴.

De tudo, pode-se extrair que *silêncio* significa *repetição*. E *repetição*, no contexto da reificação para HONNETH, pode ser esquecimento do reconhecimento. Somente com a consciência de que a prática dos Direitos Humanos não se restringe a aspectos normativos ou de funcionamento dos organismos internacionais de proteção mas deve compor uma reflexão eminentemente interdisciplinar (como são as reflexões da Escola de Frankfurt), é que será possível a compreensão e, sobretudo, a formulação de propostas normativas e não normativas de superação de seus principais impasses teóricos contemporâneos.

2.2. Outros modelos teóricos de reconhecimento

Os pontos anteriores apresentaram aspectos do problema da luta por reconhecimento em AXEL HONNETH. Contudo, não é exclusividade de HONNETH a iniciativa de, modernamente, alçá-la à condição de fundamento para compreender a gramática dos conflitos sociais e, portanto, à condição de conceito central para compreender a teoria social e a filosofia política contemporâneos. Assim, não situar os outros autores que discutiram esse tema significaria, para este trabalho, deixar aberta uma lacuna contextual que não pode existir¹²⁵.

Por isso, num primeiro momento, serão apresentadas, em síntese, as principais posições teóricas em torno do tema, em especial a partir de CHARLES TAYLOR, JÜRGEN HABERMAS e PAUL RICOEUR. Além de constituírem um rico acervo de reflexões, tais posições são importantes para a consolidação de um quadro teórico exemplificativo que comprove os desdobramentos das pesquisas de HONNETH a partir do diálogo que ele estabelece com seus principais interlocutores a respeito da questão. De outro lado, evidenciam as nuances, nem sempre consensuais, entre os autores envolvidos neste debate.

¹²⁴ KEHL, Maria Rita. Tortura e Sintoma Social. In. TELES Edson e SAFATLE, Vladimir (orgs.). *O que resta da ditadura*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010, p. 129.

¹²⁵ Neste item, serão utilizadas à exaustão as contribuições trazidas por Emil Albert Sobottka e Giovani Agostinho Saavedra, que apresentaram, em prolífico artigo publicado pela Revista Civitas, intitulado *Discursos Filosóficos do Reconhecimento*, uma versão resumida de cada abordagem teórica acerca do tema do reconhecimento.

O primeiro autor a ser discutido, dessa forma, é o filósofo canadense CHARLES TAYLOR. No texto *A política do reconhecimento*, o autor discute a questão do reconhecimento das culturas e sua imbricação com o problema das identidades culturais específicas. *Identidade*, nesse sentido, seria a compreensão de si, na qual o sujeito é fiel ao seu modo, individual ou coletivamente construído, de ser. A fidelidade guarda aqui uma noção implícita de ideal de autenticidade, moldada a partir de relações intersubjetivas de reconhecimento. O não autêntico derivaria de uma internalização de modalidades falsas ou reduzidas.

Na análise histórica realizada pelo autor, o reconhecimento tal qual é concebido na contemporaneidade decorre daquela relação advinda do *status*, da honra, atribuídos a alguém que detivesse posição social de relevo. Essa noção foi substituída, aos poucos, por um princípio de igualdade, chave para compreender a dignidade da pessoa humana, fundamentada num sentido de ética internalizado em cada cidadão e que lhe informa, permanentemente, o “como viver”. Então, mesmo o modelo teórico liberal não seria neutro, e sim mais um elemento numa disputa entre variantes concretas.

Sua reflexão aproxima-se bastante daquela realizada por HONNETH, sobretudo no ponto em que discutem os problemas da neutralidade procedimental existente no esquema liberal. TAYLOR duvida da capacidade do liberalismo de lidar com um mundo marcado pela diversidade e pelo multiculturalismo, em que, invariavelmente, grandes segmentos sociais não hegemônicos acabam por se tornar marginalizados nos processos de tomada de decisão¹²⁶.

Um traço de originalidade no pensamento de TAYLOR está na proposta de construção de uma antropologia filosófica, responsável por delimitar as características constantes da experiência humana que, embora não sejam situadas espacial ou historicamente, se apresentem como pré-condições presentes em qualquer forma de sociabilidade entre indivíduos. A este *self ontológico* (ontológico porque concentrado em

¹²⁶ É essa a conclusão a que chega Áurea Mota: “A quinta-essência da questão residiria, portanto, no pensamento tayloriano, não no questionamento dos procedimentos estabelecidos pela forma procedural de conceber o sistema judiciário, mas, antes de tudo, nos padrões que possibilitam mensurar o que existe na integridade das culturas diferenciadas sobre o que é “a boa vida” para as mesmas. A falácia da neutralidade procedimental propagada pela ideologia liberal agora pode ser questionada à luz das diversas situações de desrespeito (ou ausência de dignidade, em termos taylorianos) que grupos não englobados pelo sistema legal experimentaram”. MOTA, Áurea. *As pressões por mudanças e as lutas por reconhecimento na América Latina: uma análise do Chile, da Bolívia e do Uruguai*. In. Informe final del concurso: Las deudas abiertas em América Latina y el Caribe. Programa Regional de Becas CLACSO. 2008. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2008/deuda/mota.pdf>. Acesso em: 23/05/2011.

dados pressupostos às relações sociais) soma-se um *self histórico*, responsável por permitir a construção de uma genealogia dos ideais de vida (vida boa) de determinadas sociedades, ou seja, uma articulação marcada pela interpretação e reinterpretação significativa do feixe de opiniões que construíram e constroem a sociabilidade e que lhe conferem um caráter ativo e dinâmico, para além das formulações que pugnam por uma história imutável.

Além dessa abordagem, TAYLOR desenvolve, à luz do conceito de reconhecimento, os conceitos de ação humana, a concepção de homem como um animal que se autointerpreta e a associação existente entre linguagem e natureza humana, que permitem ao filósofo interrelacionar identidade e moralidade. Afinal,

Só podemos nos pensar como indivíduos autônomos e livres dentro de uma configuração moral que reconhece e valoriza essas características. Identidade passa a ser compreendida como a relação que possuímos com a noção de virtude e bem, a partir de uma hierarquia moral. É esse o ponto central da teoria do reconhecimento que Taylor irá construir partindo de sua antropologia filosófica. A noção de “articulação” refere-se, portanto, à possibilidade de explicitação de uma “eticidade” (*Sittlichkeit*) formada intersubjetivamente, que permeia, como pano de fundo não-tematizado, todas as relações sociais. Existe uma hierarquia moral objetiva e pré-reflexiva que serve como pano de fundo para os indivíduos pensarem, agirem e julgarem uns aos outros, bem como a si mesmos. Em outras palavras, há no mundo social uma “normatividade”, ainda que inarticulada, a qual mostra sua eficácia como o fundamento mesmo das obrigações sociais que motivam as ações sociais concretas, e que é o fundamento das expectativas de comportamento que temos uns em relação aos outros, assim como de nosso julgamento sobre indivíduos, grupos sociais e de sociedades inteiras.¹²⁷

Por sua vez, HABERMAS, em um dos textos que compõem a obra *A inclusão do Outro – estudos de teoria política*, diverge dessa posição esposada por TAYLOR. Para ele, a luta por reconhecimento não deve se cingir às reivindicações de proteção jurídica de formas de vida específica ou identidades coletivas, mas sim à canalização de energias para a construção de uma esfera pública dentro da qual essas mesmas identidades coletivas possam ser defendidas com base na tese do melhor argumento, estimulando os indivíduos a aderirem, com liberdade, ao feixe identitário disponível.

Isso se explica, em parte, pelo momento histórico contemporâneo, no qual existe a pretensão de fazer das Constituições o instrumento no qual os cidadãos, dotados de autonomia da vontade depositam, através de processos racionais comunicativos, suas expectativas de regulação legítima de seu convívio enquanto relações de reconhecimento intersubjetivo.

¹²⁷ MATTOS, Patrícia. O reconhecimento social e sua refundação filosófica em Charles Taylor. In. MATTOS, Patrícia e SOUZA, Jessé (orgs.). *Teoria Crítica no Século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 51.

De acordo com JÜRGEN HABERMAS, tal formulação tem como pressupostos o direito subjetivo e a noção de indivíduo como portador de direitos. Ao mesmo tempo, tem como fundamento uma série de lutas, que vão do movimento emancipatório burguês de matiz iluminista às inúmeras contribuições trazidas pelos movimentos de trabalhadores, cujo objetivo se concentrou em uma *luta social contra a opressão de grupos que se viram privados de chances iguais de vida no meio social*”, que “concretizou-se sob a forma da *luta pela universalização socioestatal dos direitos do cidadão*”¹²⁸.

De acordo com SAAVEDRA e SOBOTTKA,

Para a pergunta, se a luta por identidades coletivas seria compatível com direitos subjetivos, a resposta de Habermas é inequivocamente sim. Ele faz uma distinção entre duas formas de reconhecimento público que seriam hoje amplamente aceitas: o respeito à identidade inconfundível de cada indivíduo e o respeito pelas formas de ação, práticas e visões de mundo de determinados grupos considerados desprivilegiados. Se, como queria Kant, o direito a liberdades subjetivas iguais for o único direito humano, a segunda exigência seria uma decorrência da primeira. Uma ordem jurídica seria eticamente neutra, e sob certas condições também justa, precisamente ao permitir que dentro dela cada qual poderia escolher e buscar realizar sua própria concepção do que seja bom.¹²⁹

HABERMAS reconhece, contudo, que tal formulação, ainda que operada segundo o paradigma da ação comunicativa, não é isenta de controvérsias. Para o filósofo alemão, parece certo que as distorções contemporâneas da concepção individualista de direito, os bens coletivos, podem ser objeto de distribuição mais justa, sobretudo porque são distribuídos e fruídos individualmente.

Indaga-se, porém: num contexto de reivindicações historicamente sem solução, no qual estão inseridos agentes coletivos que padecem de inúmeras violações à sua dignidade, decorrentes de experiências de desrespeito, é possível manter viva a conciliação com uma teoria do Direito de orientação individualista?

A resposta, de acordo com o filósofo alemão, é positiva. Para tanto, ele alinha dois argumentos, que se apresentam como codependentes, quais sejam: a exigência de respeito à identidade de cada indivíduo e o respeito em relação às visões de mundo de determinados grupos marginalizados. HABERMAS pretende, com isso, uma ordem jurídica neutra e, de certa forma, justa, ao arquitetar uma estrutura na qual cada um pode buscar, por si, sua

¹²⁸ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro – estudos de teoria política*. Trad. Paulo Asthor Soethe. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 238.

¹²⁹ SAAVEDRA, Giovani Agostinho e SOBOTTKA, Emil Albert. *Discursos filosóficos do reconhecimento*. In. CIVITAS – Revista de Ciências Sociais, v. 9, n. 3. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009, p. 391.

própria concepção do que é bom. O foco, nesse sentido, é permitir a cada cidadão se compreender enquanto autônomo e enquanto coautor de leis a que estão submetidos, como forma de equilibrar as dimensões pública e privada de autonomia. Nesses termos, a luta pelo reconhecimento teria inserção no processo político no qual é possível a seus mobilizadores fazer influir em discussões públicas os aspectos que julgam relevantes, no intuito de receberem tratamento igual ou desigual.

De acordo com HABERMAS,

Quando tomamos a sério essa concatenação interna entre o Estado de direito e a democracia, porém, ficará claro que o sistema dos direitos não fecha os olhos nem para as condições de vida sociais desiguais, nem muito menos para as diferenças culturais. A “acromatopia” do enfoque seletivo de leitura desaparece desde que atribuamos aos portadores dos direitos subjetivos uma identidade concebida de maneira intersubjetiva. Pessoas, incluindo pessoas do Direito, só são individualizadas por meio da coletivização em sociedade. Sob essa premissa, uma teoria dos direitos entendida de maneira correta vem exigir exatamente a política de reconhecimento que preserva a integridade do indivíduo, até nos contextos vitais que formam sua identidade. Para isso não é preciso um modelo oposto que corrija o viés individualista do sistema de direitos sob outros pontos de vista normativos; é preciso apenas que ocorra a realização coerente desse viés. E sem os movimentos sociais e sem lutas políticas, vale dizer, tal realização teria poucas chances de acontecer.¹³⁰

Tal fato provoca uma consciência maior dos cidadãos a respeito de si próprios, num processo que se dá, por excelência, na esfera pública. Isso se aproxima da concepção de JOHN RAWLS, já que ambos partilham do pressuposto de que direitos subjetivos fundamentais que são assegurados a todos são compatíveis com um processo marcado pela luta por identidades.

O argumento central é apresentado por SOBOTTKA e SAAVEDRA da seguinte forma:

Com isso Habermas pode chegar ao seu conjunto argumentativo mais abrangente para a defesa de sua tese nessa discussão: a distinção entre integração política e integração ética como sendo respectivamente aquela que apreende os cidadãos do estado de forma equitativa e aquela que acolhe grupos e subculturas com suas identidades coletivas. A integração de imigrantes serve-lhe de exemplo para abordar as múltiplas facetas desse processo. O imigrante precisa aceitar uma socialização política na qual a sociedade que o acolhe já tem sua compreensão ética e sua cultura política historicamente formadas e para cuja transformação ele só no longo prazo poderá contribuir; já a exigência de uma socialização cultural, que implicaria na adesão ao modo concreto de vida local na forma de integração ética, não seria pertinente. Habermas está convencido que o estado democrático de Direito “pode garantir a identidade da república (...) haja vista estar firmada sobre os princípios constitucionais ancorados na cultura política (...). De acordo com isso, só é preciso esperar dos imigrantes que eles se disponham a arraigar-se na cultura política de sua nova pátria, sem que por isso tenham de renunciar à

¹³⁰ HABERMAS, Jürgen. *Op. Cit.*, p. 243.

forma de vida cultural de sua origem” (HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*, p. 258).¹³¹

Percebe-se, portanto, que a abordagem de HABERMAS não guarda maiores semelhanças com a posição de TAYLOR e, por isso, de Axel HONNETH. Isso se dá, entre outros, pela orientação kantiana do primeiro autor, que considera que “*os destinatários do direito só podem ganhar autonomia (em sentido kantiano) à medida que eles mesmos possam compreender-se como autores das leis às quais eles mesmos estão submetidos como sujeitos privados do direito*”¹³².

Essa orientação, como se verá nos pontos a seguir, é cara ao pensamento habermasiano, na medida em que é através dela que HABERMAS defenderá inúmeras questões contemporâneas nas quais interveio como debatedor. De todas, a mais sensível é, sem dúvida, a questão da Constituição da União Europeia, tida por ele como um grande projeto orientado, entre outros, a garantir tanto as condições democráticas e comunicativas para o exercício de uma comunidade formada por cidadãos (não necessariamente de um mesmo povo), como também a distensão de velhas rusgas regionais, que impedem que o europeu se enxergue, para além da nacionalidade alemã, francesa, croata, belga ou romena, como um *european membership*. Bem por isso, dentro da trilha que segue, HABERMAS parece adotar uma postura mais preocupada em reduzir a ênfase na luta por reconhecimento ou de alocá-la dentro de sua reflexão procedimental. Segundo esse autor:

Movimentos de emancipação em sociedades multiculturais não constituem um fenômeno unitário. Elas apresentam desafios diferentes, de acordo com a situação: as minorias endógenas podem tornar-se conscientes de sua identidade ou podem surgir novas minorias por causa da imigração; pode ser que a tarefa caiba a Estados que se autocompreendem como Estados de imigração, em face de sua história e cultura política, ou então ela pode caber a Estados cuja autocompreensão nacional tenha primeiro de se adaptar à integração de culturas estrangeiras. Quanto mais profundas forem as diferenças religiosas, raciais ou étnicas, ou quanto maiores forem os assincronismos histórico-culturais a serem superados, tanto maior será o desafio; e tanto mais ele será doloroso, quanto mais as tendências de autoafirmação assumirem um caráter fundamentalista-delimitador, ora porque a minoria em luta por reconhecimento se desencaminha para regressões, por causa de experiências anteriores de impotência, ora porque ela precise primeiro despertar a consciência em prol da articulação de uma nova identidade nacional, gerada por uma construção através da mobilização de massa.¹³³

¹³¹ SAAVEDRA, Giovani Agostinho e SOBOTTKA, Emil Albert. *Op. Cit.*, p. 393.

¹³² HABERMAS, Jürgen. *Op. Cit.*, p. 242.

¹³³ HABERMAS, Jürgen. *Op. Cit.*, p. 247. Sobre a questão específica da Constituição Europeia, Habermas possui várias manifestações. Uma delas, denominada *A Europa necessita de uma Constituição?* e publicada na coletânea *A inclusão do outro*, ele afirma: “*a autocompreensão ético-política do cidadão de uma coletividade democrática não surge como elemento histórico-cultural primário que possibilita a formação democrática da vontade, mas como grande de fluxo em um processo circular que só se põe em movimento*

Não se aprofundará a crítica de HABERMAS, mas não parece equivocado apontar que há, em seu ponto de vista, uma carga algo pessimista em relação à luta por reconhecimento, entendida, em alguma medida, como um elemento de desestabilização e desagregação nacional com possíveis implicações extremistas. Isso é significativo para compreender sua teoria da justiça, já que ele desloca para o Estado democrático de Direito a competência para debelar essas tendências e garantir a inclusão de minorias discriminadas. Porém, não se falará disso aqui, já que o tema será oportunamente aprofundado no próximo ponto.

Por fim, outro autor que se preocupou com o tema do reconhecimento foi PAUL RICOEUR, que dedicou sua última obra ao tema com o texto *Percurso do Reconhecimento* (*Parcours de la Reconnaissance – trois études*, 2004), e que se propõe a realizar uma investigação pautada em outros pressupostos que não aqueles observados nas análises operadas por autores alemães. Autor vinculado à escola francesa, RICOEUR deslocou o problema do reconhecimento para uma dimensão metafísica, o que acabou por esvaziar a dimensão teórico-social e os contornos de uma teoria normativa da sociedade com esse fundamento. Sua preocupação, assim, está em conceber o reconhecimento como uma epistemologia, ou seja, como uma teoria do conhecimento.

A preocupação central de RICOEUR, evidenciada no próprio prefácio de sua obra, está em compreender o estatuto semântico do termo *reconhecimento*, que, para ele, é notoriamente polissêmico. O significado de *reconhecimento*, assim, permitiria enquadrar o conceito a partir dos inúmeros autores que o abordaram, como KANT, BERGSON e HEGEL. Nesse sentido, a hipótese de trabalho, que assume aqui uma metodologia de pesquisa, consistiria em identificar que

[...] uma possível derivação das significações no plano do conceito encontra um encorajamento e um apoio em um aspecto significativo da enunciação do verbo enquanto verbo, a saber, seu emprego seja na voz ativa – reconhecer algo, objetos, pessoas, a si mesmo, um outro, um ao outro – ser reconhecido, pedir para ser reconhecido. Minha hipótese é a de que os usos filosóficos potenciais do verbo “reconhecer” podem ser ordenados segundo uma trajetória que vai do uso na voz ativa para o uso na voz passiva. Essa inversão no plano gramatical

por meio da institucionalização jurídica de uma comunicação entre cidadãos de um mesmo Estado. Foi exatamente assim que se formaram as identidades nacionais da Europa moderna. E por isso seria de esperar que as instituições políticas que viessem a ser criadas por uma Constituição Europeia tivessem um efeito indutivo. No entanto – enquanto houver vontade política para isso – nada depõe a fortiori contra a possibilidade de se criar o contexto comunicacional politicamente necessário em uma Europa que cresce unida (econômica, social e administrativamente) e na qual se dispõe de uma base cultural comum e uma experiência histórica conjunta de bem-sucedida superação do nacionalismo”. HABERMAS, Jürgen. *Op. Cit.*, p. 189.

carregaria a marca de uma inversão de mesma amplitude no plano filosófico. Reconhecer enquanto ato expressa uma pretensão, um *claim*, de exercer um domínio intelectual sobre o campo das significações, das asserções significativas.¹³⁴

Embora dedique um estudo inteiro a compreender o conceito de *reconhecimento*, que teve em HONNETH um atualizador, denominado *O Reconhecimento mútuo*, RICOEUR não o poupará de críticas, que são, resumidamente, derivadas da própria estrutura e do propósito de trabalho adotado pelo filósofo francês. É pertinente recordar que seu texto é dividido em três estudos com a pretensão de compreender a polissemia do termo *reconhecimento*. Isso acaba se transformando no eixo orientador de sua crítica a HONNETH, e que pode ser assim explicada:

Ricoeur critica a teoria do reconhecimento de Honneth, porque ele concentra seu foco em apenas uma dimensão do conceito, ou seja, que ele trilha apenas um caminho do reconhecimento. Além disso, quando Ricoeur rediscute os fundamentos da teoria do reconhecimento de Honneth, ele chega à conclusão que a teoria de Honneth se concentra apenas em explicar a motivação moral dos conflitos e lutas sociais (...). A alternativa para a ideia de luta no processo de reconhecimento mútuo teria que de ser procurada, portanto, segundo Ricoeur, “nas experiências pacificadas de reconhecimento mútuo, que se baseiam em mediações simbólicas subtraídas tanto da ordem jurídica como da ordem das trocas mercantis; o caráter excepcional dessas experiências, longe de desqualificá-las, salienta sua gravidade, e com isso assegura sua força de irradiação e de irrigação no próprio âmago das transações marcadas pela chancela da luta” (RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*, p. 233).¹³⁵

Seu trabalho vale como um estudo exploratório, de raiz arqueológica, do tema do reconhecimento, e expressão também de sua persistência mesmo em escolas de pensamento que não idênticas e que não guardam tampouco nenhuma relação geográfica.

Com isso, encerra-se o ponto referente à contribuição teórica de AXEL HONNETH e passa-se, a seguir, para o estudo de sua relação com um propósito de atualização do conceito de *democracia*.

¹³⁴ RICOEUR, Paul. *Op. Cit.*, p. 28.

¹³⁵ SAAVEDRA, Giovani Agostinho e SOBOTTKA, Emil Albert. *Op. Cit.*, p. 400.

3 – Para compreender a Democracia a partir de AXEL HONNETH

Explorado o problema da luta por reconhecimento no pensamento de AXEL HONNETH, que compreende o núcleo teórico central deste trabalho, abre-se o horizonte reflexivo necessário para discutir a questão da democracia à luz de suas ideias, com o fim de tentar desvendar a hipótese lançada na introdução da presente dissertação: se HONNETH apresenta um modelo teórico de democracia apto a superar as ideias de HABERMAS acerca dessa questão, ou se sua proposta cumpre o papel secundário de uma complementação às limitações e desafios impostos aos pressupostos habermasianos.

Esse desafio pode ser condensado na seguinte indagação: é a democracia um elemento necessário a um projeto de emancipação no mundo contemporâneo?

Supõe-se, para tanto, que refletir acerca dos caminhos para a emancipação no mundo contemporâneo exige uma investigação preliminar sobre as expectativas e possibilidades que envolvem a concepção de um projeto democrático radical. A afirmação é categórica, e há razão suficiente para fazê-la, na medida em que os dois últimos séculos foram pródigos em consolidar o projeto democrático em boa parte do mundo, em especial por conta de suas inúmeras virtudes frente aos regimes antigos, baseados em critérios hereditários e estruturas de castas extremamente excludentes.

O predicado *radical* não é sem propósito. O vocábulo significa *ir à raiz*, ou seja, revisitar, repensar, aprofundar. Assim, pensar radicalmente a democracia hoje é, de certa forma, se forçar ao exercício de um olhar retrospectivo e crítico sobre seus institutos, formas clássicas e limitações. E mais: é certo que tal refletir está profundamente articulado com a crítica do conceito de *Estado Moderno*, em suas funções – sufrágio universal, representação, regra da maioria, soberania estatal – e no alcance de seu poder de intervenção na vida das pessoas.

O mundo contemporâneo, que aqui se convencionou chamar *pós-moderno*¹³⁶ é o mundo da fragmentação e da fluidez dos conceitos engessados da modernidade, nos quais

¹³⁶ Reconhece-se que a discussão em torno da pós-modernidade é extensa e mereceria um aprofundamento maior antes de sua menção enquanto categoria do tempo presente. Tal tarefa não será executada, porém, para que se evite um indesejável desvio nos trabalhos reflexivos desta dissertação, com o fim de preservar, assim, sua própria organicidade metodológica. Ao se falar aqui em *pós-modernidade*, a expectativa é de situar o debate acerca da democracia numa realidade marcada pela falência dos principais cânones do projeto

as funções estatais elencadas acima são, decerto, expressão corrente. Dessa maneira, se é certo que a pós-modernidade, antes de ser uma categoria filosófica fechada – é polissêmica por natureza – representa o momento histórico hodierno no qual é patente a crise do Estado tal qual este foi concebido; e, mais certo ainda, é que tal crise se faz acompanhar por uma profunda descrença, em todos os níveis da vida social, em relação ao que se convencionou chamar de *democracia parlamentar*, ou seja, de democracia representativa.

Tal modelo, calcado num princípio de liberdade política e fundado sobretudo na ideia de representação, na qual a sociedade civil outorga o poder de criar leis e de executá-la a representantes previamente escolhidos através do sufrágio, não é mais a resposta estatal suficiente a um mundo em que a multiplicidade de pontos de vista, a diversidade de origens e de demandas atomizadas, o crescimento das tecnologias de informação e comunicação (TICs) e a formação de grandes adensamentos urbanos são a tônica.

O resultado prático disso, observado de cima e a partir de inúmeros exemplos práticos – das democracias europeias maduras à jovem (e ao mesmo tempo caduca) democracia brasileira – não é outro senão a *ineficácia das leis*¹³⁷, o *descrédito das instituições*, o *abstencionismo eleitoral* e a busca de novas institucionalidades, seja através da militância em movimentos sociais, seja através da adesão a organizações não-governamentais (ONGs), seja, ainda, na absoluta negação da democracia¹³⁸. É dizer que é

filosófico da modernidade: a universalidade dos direitos, a igualdade, a liberdade, a fraternidade e a crença numa racionalidade emancipadora apta a dar conta dos projetos de vida dos indivíduos. Para um maior aprofundamento, sugere-se a leitura de BITTAR, Eduardo C. B. *O Direito na Pós-Modernidade* (2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009) e os profícuos estudos empreendidos por autores que vão de Jean-François Lyotard e Gilles Lipovetsky. No contexto do pensamento alemão, sugere-se a leitura dos textos de Albrecht Wellmer.

¹³⁷ Essa é a conclusão de Eduardo C. B. Bittar acerca da ineficácia das leis na pós-modernidade: “há nisto uma implicação direta entre o que o contexto permite como possível (algumas normas ‘pegam’, outras ‘não pegam’) e o que o Estado tem feito no sentido de viabilizar a eficácia de suas normas. (...). Trata-se, portanto, de pensar a questão da eficácia/ineficácia a partir de toda uma implicação com a própria crise contextual que causa um desarranjo da ideia de Estado, com repercussões diretas nas capacidades estatais de ‘ditar o direito’”. BITTAR, Eduardo C. B. *O Direito na Pós-Modernidade*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 206.

¹³⁸ De acordo com o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), em pesquisa intitulada “A Democracia na América Latina”, realizada no ano de 2002, “Na classificação dos países segundo o percentual de não-democratas, o Brasil fica em 11º lugar, com 27% de seus habitantes contrários aos princípios democráticos. Os brasileiros estão praticamente na média latino-americana, que é de 26,5% de não-democratas. O país primeiro colocado nesse ranking, com menor percentual de pessoas não-democratas, é a Costa Rica, com 9,5%. O último colocado é o Paraguai, com 62,8% de não-democratas.”. Disponível em: <http://www.pnud.org.br/democracia/documentos/PK.IAD.pdf>. Acesso em: 07.01.2011. A análise de tais dados permite, à primeira vista, apontar que quase 1 em cada 3 brasileiros não se considera democrata, o que significa dizer, de acordo com a própria metodologia da pesquisa, que são aqueles que “apresentam atitudes contrárias aos preceitos democráticos em todas as três dimensões pesquisadas. São os que mais concordam, por exemplo, com a frase ‘não importa se um governo é autoritário desde que ele resolva os problemas’”.

significativo o percentual de pessoas que não acreditam na capacidade da democracia de melhorar a vida dos indivíduos, tanto nos países em que se verifica uma transitoriedade democrática amadurecida quanto naqueles em que tal processo ainda é jovem, como é o caso das democracias latino-americanas.

Nos países em desenvolvimento, em especial na América Latina, que há cerca de 20 anos mantém uma equilibrada regularidade democrática, a situação não é menos preocupante. A última década representou a consolidação de um sentimento de descrença, associada ao quadro de crise econômica permanente em diversos países, como Brasil e Argentina. De acordo com pesquisa do PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento), intitulada “O Desenvolvimento da Democracia na América Latina” e realizada entre os anos de 2002 e 2004, 56,3% dos entrevistados afirmaram que o crescimento econômico deve ter preponderância sobre as instituições democráticas, e 54,7% declararam a disposição em apoiar regimes autoritários que solucionassem os problemas econômicos de suas respectivas nações¹³⁹.

No caso dos países europeus, em que o voto é facultativo, o que se verifica de pronto é um crescente abstencionismo eleitoral, quase sempre justificado como resultado de uma aproximação exagerada de plataformas políticas das agremiações tradicionais, que se tornam cada vez mais fluidas. Nunca foi tão difícil distinguir um liberal de um social-democrata. Dados recentes, referentes às eleições para o Parlamento Europeu no ano de 2009, indicam que a ausência dos eleitores se fez sentir em percentual próximo a 56,6%¹⁴⁰.

Reside exatamente nessa esteira, assim, a percepção já discutida neste trabalho, de que se torna cada vez mais onírica a ideia de uma Constituição Europeia única, assim como o projeto habermasiano, de matiz kantiana, de institucionalização jurídica de uma comunicação entre cidadãos e a “autocompreensão multicultural” do europeu, que se volta para os problemas econômicos e sociais internos de sua nação antes de almejar o *status* de *european membership*.

Vive-se, nesses termos, uma permanente confusão entre os ideais que fundaram a democracia – em especial os fundamentos da liberdade e da igualdade – e as instituições representativas existentes na realidade. Não são poucos, também, os usos ideológicos da

¹³⁹ ESTEVES, Paulo. *A Democracia na América Latina e as Relações Internacionais*. Disponível em: <http://www.pnud.org.br/democracia/documentos/TC.esteves.pdf>. Acesso em: 02.4.2010.

¹⁴⁰ Conforme pesquisa disponível em: http://tsf.sapo.pt/Eleicoes/Europeias2009/Interior.aspx?content_id=1257050. Acesso em: 02.4.2010.

expressão “democracia”, em especial quando se vê que inúmeras intervenções militares ao redor do mundo – e a história recente é pródiga em exemplos, como a Iugoslávia do início dos anos 90, o Afeganistão e o Iraque do início da década de 2000 – se fundam no dever de levar democracia a sociedades com sistemas de governo autoritários e discriminatórios.

Além do problema da abstenção, que pode ser traduzido numa espécie de descrédito nas respostas oferecidas pela esfera política, e do uso ideológico da expressão *democracia*, não se pode esquecer outro problema que é fundamental e de certo modo imanente a esse diagnóstico: o fato de que cada vez mais os ideais democráticos estão se distanciando da práxis social, a ponto das principais teorias que sustentam a democracia contemporânea não serem mais suficientes, em muitos casos, para dar conta da explicação dos fenômenos sociais, de um lado, e do oferecimento de soluções para seus principais problemas, de outro.

Diante desse quadro, cabe a pergunta: é possível afirmar que os atuais modelos normativos de democracia, que surgiram como propostas de superação das insuficiências do modelo liberal, em especial o procedimentalismo, sejam capazes de dar conta da crise de confiança dos indivíduos na construção de um projeto político denso fundado na radicalização da democracia?

3.1. Reflexões preliminares: a democracia representativa e sua crise

Para efetuar uma análise segura a respeito do problema da democracia, é necessário fazer, ainda que de maneira breve, uma reflexão preliminar em torno dos principais modelos funcionais que orientam os regimes democráticos modernos. Assim, será fundamental compreender os pressupostos da democracia representativa, que ainda é o modelo mais adotado pelos países da tradição política ocidental, para, em seguida, verificar quais são suas limitações e, de forma correlata, os modelos que se apresentaram como capazes de lidar com tais limitações.

Em linhas gerais, a democracia representativa baseia-se na representação condensada nos processos eleitorais, a partir da figura dos partidos políticos tradicionais, em que a sociedade ocupa o polo de espectadora que participa apenas periodicamente, no

momento da eleição. Nela, o mandato é do tipo delegativo/representativo, o que garante a autonomia do mandatário para agir em função tão somente dos seus propósitos, embora seja implícito que sua ação deva ocorrer de forma a priorizar o interesse do todo sobre o interesse particular de cada eleitor, visto ser seu dever precípua tutelar os interesses gerais da sociedade civil.

NORBERTO BOBBIO traz um conceito bastante simples, porém útil a esta análise, do modelo representativo:

A expressão *democracia representativa* significa genericamente que as deliberações coletivas, isto é, as deliberações que dizem respeito à coletividade inteira, são tomadas diretamente por aqueles que dela fazem parte, mas por pessoas eleitas para esta finalidade.¹⁴¹

Sua crise pode ser situada num contexto de esgotamento de suas propostas, que se deu sobretudo em razão de uma incapacidade crônica de lidar com a crescente complexificação dos problemas sociais e políticos contemporâneos. Trata-se de um fenômeno sistêmico, que envolve a imensa maioria das democracias ocidentais. Nas palavras de CASTELLO, HOUTZAGER E LAVALLE:

A representação política nas democracias contemporâneas sofreu transformações profundas no último quartel do século XX: partidos políticos de massa perderam sua centralidade como ordenadores estáveis das identidades e preferências do eleitorado; a personalização midiática da política sob a figura de lideranças plebiscitárias tornou-se um fenômeno comum; mudanças no mercado de trabalho tornaram instáveis e fluidas as grandes categorias populacionais outrora passíveis de representação por sua posição na estrutura ocupacional; e, se isso não bastasse, uma vaga de inovações institucionais tem levado a representação política, no Brasil e pelo mundo afora, a transbordar as eleições e o legislativo como locus da representação, enveredando para o controle social e para a representação grupal nas funções executivas do governo.¹⁴²

Alimenta a crise de legitimação o fato de as democracias ocidentais enfrentarem o problema crescente da homogeneidade das plataformas políticas no momento das eleições, sendo muitas vezes difícil diferenciar um conservador de um liberal. A renúncia política, então, ganha os contornos de bolsões de majorias silenciosas, inertes, cujo comportamento se assemelha a uma *renúncia política*.

Nesse contexto, os cidadãos não se sentem efetivamente representados pelos políticos que elegeram. Tal sentimento se reproduz numa sensação de que os partidos que antes apresentavam plataformas políticas e ideias diferentes estão cada vez mais próximos

¹⁴¹ BOBBIO, Norberto. *O Futuro da Democracia*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 56.

¹⁴² CASTELLO, Graziela, HOUTZAGER, Peter P., LAVALLE, Adrián Gurza. *Democracia, Pluralização da Representação e Sociedade Civil*. in Lua Nova no. 67. São Paulo: 2006, p. 49.

em relação às suas propostas. A uniformização dos discursos, nesse sentido, tem produzido uma sensação de esgotamento das instituições clássicas da representação, em especial dos partidos políticos. Assim, não há mais estímulo para que os eleitores votem, pois pouco ou nada mudará em suas vidas com a transitoriedade dos representantes e partidos nos parlamentos.

Outras críticas são dirigidas ao modelo representativo. LAVALLE *et alii*, ao tratar das ressalvas e controvérsias da capacidade das eleições tornarem realmente representativos os governos, atentam para o fato de que há um grande repertório de críticas quanto à impossibilidade de se produzir diagnósticos do *interesse geral* (que deve ser efetivamente representado) a partir da agregação de votos. Outro ponto levantado pelo autor é que a prestação de contas estimulada pelo voto é um controle *indolente* sobre as decisões dos representantes, e nulo sobre as burocracias que devem implementá-las. Por fim, salienta que, conforme diagnosticado por JOSEPH A. SCHUMPETER, os candidatos normalmente propõem políticas para se elegerem, em vez de serem eleitos para então realizarem políticas definidas pela população¹⁴³.

BERNARD MANIN, por sua vez, pontua que as eleições não são mecanismos suficientes para assegurar que os governantes farão tudo o que puderem para maximizar o bem-estar dos cidadãos. Argumenta, no mesmo sentido, que os políticos têm interesses, objetivos e valores particulares, além de saberem coisas e tomarem decisões que os representados não conseguem ver, ou só podem acompanhar ao arcarem com um certo custo¹⁴⁴. Ademais, os partidos políticos executam cada vez menos papéis de ordenação estável das preferências dos eleitores; e suas funções de intermediar as relações entre políticos e sociedade civil têm sido absorvidas pelos meios de comunicação em massa¹⁴⁵.

A crise diagnosticada afeta, como dito, a própria legitimação dos regimes políticos democráticos, a partir de uma série de desconfiâncias. Segundo SIMONE GOYARD-FABRE:

[...] a dúvida surge diante dos múltiplos comportamentos sociopolíticos das instâncias governamentais. Ela leva a desconfiar dos procedimentos racionais de legitimação teoricamente em funcionamento numa política democrática. Ao mesmo tempo, pesa uma suspeita sobre a existência de valores suficientemente compartilhados para que possa se estabelecer um consenso com base neles. Por conseguinte, a crise provém do fato de que, no sistema democrático estabelecido, os imperativos estruturais internos são abalados por outros imperativos,

¹⁴³ CASTELLO, Graziela, HOUTZAGER, Peter P., LAVALLE, Adrián Gurza. *Op. Cit.*, p. 59

¹⁴⁴ MANIN, Bernard; PRZEWORSKI, Adam; STOKES, Susan C. *Eleições e Representação*. In Lua Nova n.º 67. São Paulo: 2006, p. 106.

¹⁴⁵ LAVALLE, Adrián Gurza; ARAUJO, Cícero. *O Futuro da Representação: Nota Introdutória*. in Lua Nova n.º 67. São Paulo: 2006, p. 09.

difficilmente conciliáveis com os primeiros. Não se trata de uma dificuldade de ordem lógica, mas de um mal-estar concreto e vivenciado, como demonstra a inflação contestatória cuja expressão mais corrente são as manifestações de rua. (...) As instâncias do Poder, que os cidadãos acreditavam ter instalado democraticamente, estão, sob o peso da crítica, em via de perder sua identidade. A opinião não lhes confere mais o certificado de conformidade que a legitimidade deles exige.¹⁴⁶

Como se vê, trata-se de um cenário de descrença nas instituições democráticas como meio de promoção de mudança. E ao se identificar a estagnação da mudança, abre-se caminho para um freio da emancipação do homem, como visto no diagnóstico das sociedades ocidentais apresentado por SIMONE GOYARD-FABRE.

Ora, se o homem se norteia exclusivamente por seus interesses, articulando suas ações com vistas apenas a atingir os fins desejados, por qual razão se organizaria de forma a interagir socialmente e agir para alcançar objetivos comuns, como, por exemplo, construir uma sociedade democrática? A situação dificulta-se quando nos deparamos com um contexto de individualismo liberal, de *laissez-faire*, de uma cultura que prioriza o *eu* através da realização econômica do sujeito.

A crítica da democracia representativa tem em JÜRGEN HABERMAS seu autor mais destacado, ao menos no universo da teoria crítica da Escola de Frankfurt. Isso não é sem motivo, afinal HABERMAS concebeu, no início dos anos 90, uma investigação bastante densa a respeito do projeto democrático, o que a qualifica, desde já, a estar presente nesta reflexão, tanto em razão de sua importância enquanto discussão filosófica, quanto pelo papel exercido pelo autor alemão no contexto da Escola de Frankfurt e a influência que teve nas ideias de AXEL HONNETH que, de certa forma, representa a continuidade crítica de seus pressupostos.

Dito isso, é certo que um dos primeiros momentos em que HABERMAS discute de forma tópica o tema da democracia é em *Ensaio políticos (Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V, 1985)*. Nesse trabalho, em que o filósofo discute questões como o neoconservadorismo, a arquitetura pós-moderna e uma extensa releitura do

¹⁴⁶ GOYARD-FABRE, Simone. *O que é Democracia?* São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 282. A autora prossegue em seu diagnóstico da situação atual da Democracia, salientando, ainda que indiretamente, os elementos estruturantes da colonização do mundo da vida tal qual concebidos por Habermas: “é fato comprovado nos dias atuais que as democracias ocidentais estão ameaçadas por uma crise de identidade do tipo que acabamos de evocar e que ela se deve à crise da legitimação racional. Nas sociedades “avançadas” que se declaram democráticas não existe mais consenso relativo aos ideais políticos, aos interesses sociais e aos valores éticos; no lugar do sistema de valores tradicionais, o jogo da competição se instalou nessas sociedades industrializadas ao máximo e, com esse jogo competitivo, se dá livre curso ao pluralismo, à irracionalidade, ao individualismo e até ao egoísmo. A obsessão com a produção e a eficácia econômica engendrou uma desintegração axiológica”. Op. Cit., p. 284.

Iluminismo, que inclui o clássico *A Modernidade: um projeto inacabado* (que posteriormente constituiria um fundamento seminal em *O Projeto Filosófico da Modernidade*), o tema da democracia aparece no capítulo 3 (*A desobediência civil: pedra de toque da democracia contemporânea*) e, pontualmente, como tema transversal, do capítulo 5 (*A crise do Estado de bem-estar e o esgotamento das energias utópicas*).

No último capítulo mencionado, HABERMAS faz uma análise dos limites do Estado Social, que perdurou na Europa e nos EUA até meados dos anos 70, quando perdeu espaço para os governos fundados nas teses liberais, cujos paradigmas foram os governos MARGARETH TATCHER, na Grã-Bretanha, e RONALD REAGAN, nos EUA. HABERMAS situa nesse debate o chamado *núcleo utópico*, categoria herdada do pensamento marxista que visava uma sociedade em que o trabalho assalariado seria abolido, como inspirador do reformismo social-democrata nas democracias ocidentais.

O esgotamento *núcleo utópico* (que coincide com a crise do Estado Social), para HABERMAS, não foi objeto de preocupação por parte do grande público. Para ele, tratava-se de uma questão que atraía apenas intelectuais. Diante disso, o filósofo defende uma reformulação das energias utópicas, tendo em vista os desafios, à época presentes (e hoje, provavelmente, potencializados) inerentes às novas configurações do Estado, em que a esfera sistêmica da economia contingencia cada vez mais o mundo da vida e até mesmo outras esferas, como a política.

HABERMAS identifica, ainda, uma crise de legitimidade desses sistemas políticos. Esse fato já fora identificado por ele em 1973, com seu trabalho *Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio* (*Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*). Para ele, a crise nas sociedades ocidentais avançadas enfrentam um problema de regulação, identificado com a perda de adesão da opinião pública às regulações formalizadas pelo Direito constitucional (e, mais amplamente, pelo próprio Direito positivo). Abalados, os indivíduos e os grupos sociais deixam de ver correspondência entre seus objetivos e as instâncias que de certa forma eles mesmos ajudaram a criar pelo sufrágio e passam a exigir novas regras. Assim, é no elemento “povo” (ou em seu espírito) que se produz um deslocamento da regulação.

Isso abrirá caminho, seguramente, para suas reflexões acerca da democracia participativa. Para discutir seus pressupostos, é necessário, porém, fazer uma breve retrospectiva acerca das categorias que a fundamentam, em especial a discussão sobre o tema da esfera pública.

3.1.1 O marco teórico da *Mudança Estrutural na Esfera Pública*

Mudança Estrutural na Esfera Pública, como dito, é o título da tese de livre-docência de HABERMAS. Trata-se de um dos primeiros escritos de relevo do autor. Em seu estudo revelam-se diversos aspectos importantes que sustentariam no futuro o projeto de emancipação do homem defendido por HABERMAS, consolidado na experiência democrática, tais como o crescente processo de autonomização do social, a expansão do mercado, a emergência da família nuclear, a urbanização, a proliferação do hábito de leitura, etc. Tudo isso num contexto de sedimentação de instituições de convívio dialógico, tais como clubes de leitura, salões, cafés, lojas maçônicas, bem como jornais e associações políticas extraparlamentares.

Tal introdução é importante para apresentar o pano de fundo das reflexões em torno da democracia participativa, segundo o conceito de esfera pública¹⁴⁷. Esse conceito abre portas para uma visão de base histórica complexa: segundo a perspectiva de uma intersubjetividade mediada pela troca de informações, pela tematização e pela problematização das questões atinentes a uma dada sociedade, a esfera pública permitiu uma identificação com as noções de participação democrática ampla, ou seja, exterior às discussões elitistas que centralizavam as decisões em círculos restritos de poder, expandindo sua "relação argumentativa crítica" para a organização política.

Para HABERMAS, o primeiro passo dado nesse sentido foi o desenvolvimento de uma esfera autônoma do Estado¹⁴⁸, constituída pela burguesia, que abriu caminho para a exigência de uma *prestação de contas* do poder público. Essa esfera autônoma é o

¹⁴⁷ Para Adrián Gurza Lavalle, a tradução de *Öffentlichkeit* como “esfera pública”, adotada nas traduções do texto de Habermas em inglês e português, está incorreta. A expressão significa, na verdade, “publicidade”. Tal imprecisão, porém, não é sem motivo, pois surge no sentido de distinguir a pretensão inicial do autor de uma área notoriamente hipertrofiada no mundo contemporâneo. Com ele: “No contexto do trabalho de 1962, a *publicidade burguesa* conota a um tempo o intrincado processo histórico de gestação do social e as suas conseqüências políticas, quer dizer, o movimento simultâneo da construção da autonomia material e moral da burguesia, e da projeção dessa autonomia para o convívio social – *publicidade literária* – e para a esfera pública – *publicidade política*. De um lado, a publicidade remete em termos gerais ao estatuto daquilo que é público, à qualidade ou estado das coisas públicas; do outro, trata-se de reconstruir a emergência e as feições de uma publicidade própria da *sociedade civil burguesa*, edificada sobre uma robusta esfera privada”. LAVALLE, Adrián Gurza. Jürgen Habermas e a virtualização da publicidade. In. *Margem*, nº 16. São Paulo: Margem, 2002, p. 68.

¹⁴⁸ Para Lavalle: “o autor se utiliza da idéia de *esfera da publicidade* [o uso do termo 'publicidade' está justificado na nota anterior] para referir um espaço consolidado e garantido por instituições privadas – isto é, constituídas pela sociedade civil burguesa – cuja existência abre o caminho da notoriedade pública à formação de consensos emergentes no seio da sociedade”. LAVALLE, Adrian Gurza. *Op. Cit.*, p. 69.

nascedouro da esfera privada, dissociada, enquanto categoria, das funções do Poder Público, e na qual se desenvolvem as relações de família, as relações sociais de trabalho e o comércio. Com sua consolidação, forçou-se a submissão dos argumentos dos integrantes do poder público e da sociedade civil a uma força racionalmente dialógica. Ou seja:

A esfera pública é um sistema de alarme dotado de sensores não especializados, porém, sensíveis no âmbito de toda a sociedade. Na perspectiva de uma teoria da democracia, a esfera pública tem que reforçar a pressão exercida pelos problemas, ou seja, ela não pode limitar-se a percebê-los e a identificá-los, devendo, além disso, tematizá-los, problematizá-los e dramatizá-los de modo convincente e *eficaz*, a ponto de serem assumidos e elaborados pelo complexo parlamentar.¹⁴⁹

Em termos históricos, HABERMAS se sustenta em duas experiências autônomas de esfera pública no mundo antigo: a grega, vinculada à noção de espaço público de participação e discussão das questões da *polis*, e que constituía o fundamento da democracia ateniense; e a esfera pública romana, com sua estruturação nas atribuições do Senado, de um lado, e os assuntos da *res publica*, de outro. Roma, como se sabe, inaugura a tradição republicana, cuja influência nos Estados modernos é patente.

É necessário distingui-la, porém, do conceito de *sociedade civil*, ainda que ambos se aproximem, nesse recorte histórico, e se confundam em vários momentos. Para HABERMAS, a sociedade civil¹⁵⁰, ao contrário do conceito de *sociedade civil burguesa* presente nas análises hegelianas e marxianas, não se vincula a uma perspectiva institucional, ligada ao Estado, ou econômica, que segrega segundo o critério do capital. A sociedade civil é uma intermediária entre o mundo da vida e a esfera pública. Através de estruturas de comunicação, capazes de institucionalizar, na sua forma organizada (movimentos, organizações e associações), os ecos captados dos problemas sociais, a esfera pública desempenha o papel de agrupá-los e transmiti-los para o devido tratamento na esfera pública política.

Sua estruturação moderna (burguesa) surge com a ampliação dos direitos políticos,

¹⁴⁹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia* v. 2. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 91.

¹⁵⁰ Sociedade civil em Habermas também significa uma sociedade apoiada em direitos fundamentais. Com o filósofo: “Por estar *apoiada em direitos fundamentais*, esta esfera fornece as primeiras referências acerca de sua estrutura social. A liberdade de opinião e de reunião, bem como o direito de fundar sociedades e associações, definem o espaço para associações livres que interferem na formação da opinião pública, tratam de temas de interesse geral, representam interesses e grupos de difícil organização, perseguem fins culturais, religiosos ou humanitários, formam comunidades confessionais, etc. (...) Finalmente, as associações só podem afirmar sua autonomia e conservar sua espontaneidade na medida em que puderem apoiar-se num pluralismo de formas de vida, subculturas e credos religiosos. (...) O nexo estreito entre cidadania autônoma e esfera privada intacta revela-se claramente. HABERMAS, Jürgen. *Op. Cit.*, p. 101.

no final do século XIX, mas não isenta de limitações, pois sua formatação possuía papel compensatório, tendo em vista a impossibilidade de acesso a bens materiais a todos por intermédio da livre concorrência.

Seu acesso, por parte dos trabalhadores desprovidos de educação formal e de riqueza material teve uma série de significados, essenciais à formatação que embasa o pensamento de HABERMAS. Entre eles, estão: a) a desqualificação do discurso político tradicional da esfera pública; b) o deslocamento da questão democrática, antes focada na publicidade e da discussão aberta no âmbito da *res publica* para o problema da pretensão do sufrágio universal; c) o descrédito no poder da opinião pública; d) a pretensão de uniformidade que provocou o desrespeito pela diversidade, a partir da discussão sobre uma impossibilidade da democracia de comportar a problemática do dissenso e a questão da tolerância, face uma formulação calcada na excessiva preocupação de uniformidade de opinião na esfera pública. Como consequência, a força da opinião pública passou por um processo de relativa supressão, contrariando a configuração inicial da esfera pública política¹⁵¹.

De acordo com HABERMAS:

Ao invés de uma opinião pública, o que se configura na esfera pública manipulada é uma atmosfera pronta para a aclamação, é um clima de opinião. Manipulativo é sobretudo o cálculo sócio-psicológico de ofertas endereçadas a tendências inconscientes e que provocam reações previsíveis, sem por outro lado, poder de algum modo obrigar aqueles que, assim, se asseguram a concordância plebiscitária: apoiando-se em “parâmetros psicológicos” cuidadosamente elaborados e em apelos experimentalmente comprovados, quer-se que, quanto melhor eles devam atuar como símbolos de identificação, tanto mais eles percam a sua correlação com princípios políticos programáticos ou até mesmo argumentos objetivos (...). Por isso, desempenha um papel central a maneira do líder se apresentar ou a sua indumentária: também isso precisa de uma apresentação e de um empacotamento adequados ao mercado.¹⁵²

Frise-se que o papel da esfera pública vai além de uma mera categoria filosófica, devendo ser entendido dentro de um contexto social absolutamente distinto daqueles

¹⁵¹ Nesse sentido, oportuna é a contribuição de Rosa do Nascimento, quando afirma “*De uma clássica acepção da comunidade de cidadãos agindo em conjunto, a política, através da esfera pública moderna, passou a ser a comunidade de civis que cobra do Estado a regulação e a proteção das relações privadas, seja na família, seja no mercado. Pensada em termos de Teoria Política e Direito Público, a soberania popular desloca seu foco de atenção para consenso comum e/ou da razão humana como critérios materiais aptos a informar a generalidade e a abstração da legislação destinada a preservar a ordem “natural” da propriedade, da liberdade e da igualdade*”. NASCIMENTO, Rosa. *A problemática da Esfera Pública no Pensamento de Jürgen Habermas*. Disponível em: www.politicohoje.com/ojs/include/getdoc.php?id=348&article=107&mode=pdf. Acesso em: 14/10/2010.

¹⁵² HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 254.

observados no passado. Ao pensá-la, HABERMAS contextualiza o momento [~~presente~~] dos idos de 1960, que não diferem muito, em sua essência, do momento presente atual, identificados seus principais elementos: a já citada urbanização, a explosão populacional, o aumento da circulação de jornais – e mais: de meios de informação rápidos, como revistas e panfletos, destinados a incitar o consumo de bens.

Fazendo isso, diagnostica que a sociedade não se estrutura mais da maneira tradicional, fundada na divisão e na alienação do trabalho (e, portanto, contrariando importante tese marxista), na realização de papéis sociais pré-determinados ou na agregação por força da solidariedade mecânica ou orgânica, ou então de uma organização tradicional centrada na autoridade eclesial ou de um líder carismático, nos moldes que conceituou MAX WEBER. Trata-se de uma sociedade laica, complexa, influenciada pelos meios de comunicação e pela cultura de massas, tema que foi profundamente debatido pelos principais pesquisadores da Escola de Frankfurt.

HABERMAS parece querer, com a categoria da esfera pública, resgatar as potencialidades nela encarnada para a realização do ideal político da modernidade. No esquema de sua tese de livre-docência, fica clara a existência de um esforço enorme de seu projeto programático. Nele há a aposta na democracia, na autodeterminação social e na postura dialógica no plano da publicidade moderna. O poder, nesses termos, deve justificar suas ações e os motivos de suas decisões, estando passivo de ponderá-los publicamente, considerando o formato plural e participativo dos elementos que compõem a opinião pública. Tais elementos são compostos de princípios programáticos. Para LAVALLE, no contexto do nascedouro do projeto de uma democracia deliberativa no seio do pensamento de HABERMAS:

[...] é factível distinguir, *grosso modo*, o jogo de três forças ou “vetores de universalização” presentes na publicidade burguesa, que assim levaria no cerne a possibilidade de sua própria superação. Primeiro, a inclusão nas práticas e instituições dessa publicidade não foi regida por cláusulas de hierarquia ou de prestígio social, senão por uma solidariedade horizontal entre indivíduos contrapostos ao poder; mais: embora fossem pessoas privadas no sentido de possuidoras de propriedade, tais indivíduos reputavam-se representativos dos interesses da sociedade e do homem em geral – da paridade “dos meramente homens”, conforme expresso pela autocompreensão da época. Nesse sentido, não há na distinção operante entre homem e proprietário qualquer quesito funcional; muito pelo contrário, trata-se de diferença encoberta por uma identidade fictícia que alavancou efetivamente processos de emancipação política, tornando viável resgatar o princípio universal da igualdade no plano da participação.¹⁵³

¹⁵³ LAVALLE, Adrián Gurza. *Op. Cit.*, p. 74.

E, diante desse quadro intrincado, objetiva solucionar como é possível uma postura desvinculada da manipulação ideológica. Restaurar o papel da esfera pública exige, para HABERMAS, a superação de um problema inicial, qual seja, a expansão do interesse privado sobre o público, de um lado; e, de outro, a institucionalização exagerada dos mecanismos de formação da opinião pública pelo Estado, os quais passaram a atuar sob suas diretivas, através de estruturas burocráticas, perdendo o papel original de instrumento de defesa e garantia da sociedade.

Nesse esquema, a formação da opinião pública e o crescimento dos meios de participação política ganham destacada centralidade. Da mesma forma, embora a opinião pública esteja sujeita a constrangimentos, ela se encontra de tal maneira atrelada à dinâmica dos argumentos sociais veiculados em meios de comunicação que estes acabam por corresponder a um âmbito essencial à legitimidade do poder, estando tão arraigados nos pressupostos do Estado Democrático de Direito, que, se forem lesionados lesioná-los, isso significaria uma quebra da essência intrínseca a tal Estado. Assim, o potencial democrático se mantém, pois sob hipótese alguma as decisões podem ocorrer à margem das práticas de discussão pública.

Alicerçado nas reflexões de HORKHEIMER, HABERMAS aprofunda esse debate estabelecendo uma proximidade familiar entre as análises relacionadas à prevalência da razão subjetiva e a chamada *colonização do mundo da vida*¹⁵⁴, um dos principais obstáculos à construção de uma esfera pública autônoma. Mundo da vida (*lebenswelt*) é conceito apropriado por HABERMAS da filosofia de HUSSERL. No plano das potencialidades contidas da modernidade, o mundo da vida, espaço onde se desenvolveria a comunicação livre de coerções, enquanto característica da razão comunicativa, é solapado pela influência do “agir racional com respeito a fins”, vinculado à noção de razão estratégica ou instrumental, impregnados nas esferas do poder e do dinheiro.

¹⁵⁴ A distinção entre *sistema* e *mundo da vida* aparece nas reflexões de Habermas a respeito da modernidade. De acordo com Marcelo Neves, “a modernidade [para Habermas] resultaria da evolução da consciência moral no sentido da superação das estruturas pré-convencionais e convencionais e o advento de uma moral pós-convencional. Isso significa uma clara diferenciação entre sistema e mundo da vida, aquele como espaço de intermediação do 'agir-racional-com-respeito-a-fins' (instrumental e estratégico), este como horizonte dos 'agentes comunicativos', orientados na busca do entendimento intersubjetivo. Nessa perspectiva, a modernidade exigiria positivamente a construção de uma 'esfera pública' (*Offentlichkeit*), *topos* democrático discursivamente autônomo com relação aos 'meios' (*Medien*) sistêmicos 'poder' e 'dinheiro’”. NEVES, Marcelo. *Do Consenso ao Dissenso: o Estado Democrático de Direito a partir e além de Habermas*. In. SOUZA, Jessé (org.). *Democracia Hoje – Novos Desafios para a Teoria Democrática Contemporânea*. Brasília-DF: Editora UnB, 2001, p. 125.

Os problemas da esfera pública, nesse sentido, estão associados ao avanço da razão instrumental sobre o cotidiano das pessoas, num processo que se desenrola em várias frentes. A principal delas centra-se na já mencionada cultura de massas, cujos tentáculos vão desde a publicidade comercial à produção cultural (filmes, teatro, música), responsável por influenciar gostos, marcar tendências e direcionar o comportamento social, dirigido ao consumo e à atuação socialmente controlada, tendo como marca a docilidade social.

A esse problema, HABERMAS propõe o restabelecimento da normatividade da esfera pública, através da qualificação da opinião pública e o restabelecimento da publicidade enquanto espaço de discussão das idéias, a partir de critérios de abertura e transparência.

Para LAVALLE:

Segundo, a substituição das hierarquias pelo exercício do raciocínio e da concorrência de argumentos com pretensões de validade (...) descansa no pressuposto de os argumentos utilizados como fundamento serem passíveis de compreensão por todo homem, sem mais exigências que o uso da razão; isto é, os critérios de validade do discurso em público prescindem do apelo à autoridade (...). Por essa via, estabelece-se vínculo forte entre a capacidade crítica do homem comum e a razão como único parâmetro universal de acesso irrestrito, cujos efeitos mediatos produzem resultados libertários.¹⁵⁵

Ao mesmo tempo, considera que a saída para os problemas da esfera pública está consolidada no uso público da razão¹⁵⁶. Para tanto, deverá se operar uma profunda mudança na publicidade, consistente em uma requalificação de suas bases e regulação de sua atividade. Não se trata, portanto, de mero uso público da razão, mas de acuidade na utilização das informações divulgadas por diversos meios e a possibilidade do bom uso de tais informações no seio do debate público, tendo-se em vista a revitalização da esfera pública.

LAVALLE sintetiza o papel da esfera pública:

Por fim, a opinião emanada do conjunto de instituições sociais da publicidade, potencialmente abertas e animadas pelo agir dialógico de seus integrantes, cristalizou sua própria legitimidade como depositária da força democrática da razão; mas foi muito além disso e imprimiu o princípio da publicidade no funcionamento das instituições políticas, conferindo-lhe o estatuto de condição *sine qua non* da democracia.¹⁵⁷

É a partir dessas inquietações e dos diversos problemas surgidos no contexto da esfera pública, que limitam o desenvolvimento das potencialidades do projeto filosófico da

¹⁵⁵ LAVALLE, Adrián Gurza. *Op. Cit.*, p. 74.

¹⁵⁶ Habermas também vincula a opinião a um conceito de psicologia social, o que não será aprofundado neste trabalho.

¹⁵⁷ LAVALLE, Adrián Gurza. *Op. Cit.*, p. 74.

modernidade e, por conseguinte, de seu próprio cerne emancipatório, que começarão a surgir em seu pensamento os fundamentos para o debate a respeito da democracia, e a proposta da democracia deliberativa.

3.1.2. O consequente da Democracia Deliberativa

Antes de adentrar no debate sobre a Democracia Deliberativa, alguns apontamentos, em perspectiva retrospectiva, são importantes quando se discute o tema democrático de maneira ampla. A Democracia nasce da *incerteza*, ou seja, da perda das garantias sagradas e tradicionais que legitimavam a ordem. Perdidas tais garantias, as sociedades democráticas modernas passam a se abrir de maneira contínua à historicidade de suas regras, objetivos comuns, formas de vida culturais, metas e estilos de vida pessoais e etc. É dessa historicidade que surgirá a legitimidade do regime democrático.

Embora este seja um debate extremamente enriquecedor, ele não será aprofundado aqui. O importante é determinar que a Democracia Deliberativa, nos termos desse debate, corresponde à concepção que continua acolhendo a questão da indeterminação. Contudo, como se verá, ela reveste essa questão de conotações mais normativas. De acordo com DENÍLSON LUIZ WERLE,

[...] o propósito da concepção de democracia deliberativa é determinar um conjunto amplo de procedimentos e condições para os cidadãos formarem juízos sobre questões políticas fundamentais, os quais tenham a seu favor a pretensão de legitimidade e de aceitabilidade racional.¹⁵⁸

Como já mencionado, é evidente que a produção teórica de HABERMAS tem o tema da democracia, bem como o tema do Direito, como ocupantes de posições centrais em suas investigações. As contribuições trazidas pela tese da ação comunicativa, após os anos 80, intensificaram sua preocupação temática e trouxeram novos matizes e olhares, num contexto em que a valorização da categoria do Direito e do procedimento democrático delineiam seu projeto emancipatório. A emancipação, nesses termos, não é mais entendida como uma forma de vida concreta. Ela não se baseia mais em um certo modo de produção,

¹⁵⁸ WERLE, Denílson Luiz. *Democracia Deliberativa e os limites da Razão Pública*. In: COELHO, Vera Schattan e NOBRE, Marcos (orgs.). *Participação e Deliberação – Teoria Democrática e Experiências Institucionais no Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 137.

em uma comunidade ou em um projeto de reconciliação com a natureza. De acordo com LUIZ REPA:

Não é possível determinar previamente o que é uma vida emancipada, mas é possível estabelecer as regras e as condições em que se pode dar o diálogo emancipado, e desse modo criar instituições que busquem assegurar diversos projetos e formas de vida emancipada. É por isso que o socialismo, que na tradição marxista se apresenta como sinônimo de emancipação, acaba tendo um sentido bastante peculiar em Habermas. Ele define o socialismo como “suma das condições necessárias para formas de vida emancipada, a respeito das quais as próprias pessoas interessadas precisam se entender primeiro. Com isso, a própria idéia da auto-organização democrática de uma comunidade juridicamente constituída passa a ser o cerne do projeto socialista.”¹⁵⁹

A noção de reconstrução é permanente – enquanto reconstrução da teoria do Direito – em que a política deliberativa alimenta-se da formação democrática da vontade e da construção informal da opinião, no contexto de uma esfera pública enraizada nas estruturas da vida. Relembre-se que, para HABERMAS, a esfera pública é

[...] um fenômeno social elementar, do mesmo modo que a ação, o ator, o grupo ou a coletividade; porém ele não é arrolado entre os conceitos tradicionais elaborados para descrever a ordem social. A esfera pública não pode ser entendida como uma instituição, nem como uma organização, pois ela não constitui uma estrutura normativa capaz de diferenciar entre competências e papéis nem regula o modo de pertença a uma organização, etc. Tampouco ela constitui um sistema, pois, mesmo que seja possível delinear seus limites internos, exteriormente ela se caracteriza através de horizontes abertos, permeáveis e deslocáveis. A esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e *opiniões*; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas específicos. Do mesmo modo que o mundo da vida tomado globalmente, a esfera pública se reproduz através do agir comunicativo, implicando apenas o domínio de uma linguagem natural; ela está em sintonia com a *compreensibilidade geral* da prática comunicativa cotidiana¹⁶⁰.

HABERMAS fundamenta essa conceituação na impossibilidade, já reconhecida pelo abade SIEYÈS e por ROUSSEAU, de reconciliar de maneira coerente o princípio da maioria com a exigência por unanimidade, aparentemente derivado de uma forma rigorosa de individualismo. Nesses termos, ROUSSEAU atribui como significado ao termo *deliberação*, que remete a ARISTÓTELES, a condição de *processo de formação de vontade* e o *momento particular que procede a escolha*, dentro da qual *o indivíduo pondera diferentes soluções antes de se filiar a uma delas*.

¹⁵⁹ REPA, Luiz. *Jürgen Habermas e o modelo reconstutivo de Teoria Crítica*. In. NOBRE, Marcos (org.) *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008, p. 176.

¹⁶⁰ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia* v. 2. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 92.

Contudo, não se pode dizer que o autor se apropria do argumento rousseauiano para construir seu próprio conceito de *Democracia Deliberativa*. Em HABERMAS, esse conceito pressupõe uma teoria da ética discursiva apta a fornecer os princípios morais mais gerais, para então se organizar em torno de um ideal de justificação política. Em tais princípios, surgem os fundamentos das pretensões dos direitos. Nesse sentido, para SEYLA BENHABIB,

[...] à medida que a ética discursiva considera os participantes como seres livres e iguais, igualmente habilitados a participar naqueles discursos que determinam as normas que irão afetar suas vidas, partes de uma concepção de pessoas como seres portadores de certos “direitos morais”. (...) Continuo sustentando que, no interior da teoria do discurso, cada indivíduo tem os mesmos direitos simétricos a atos de fala diversos, de introduzir tópicos novos, exigir reflexão sobre os pressupostos do diálogo e assim por diante. Chamo a isto de princípio da *reciprocidade igualitária*.¹⁶¹

É no livro *Direito e Democracia* que HABERMAS cristaliza seu conceito de *Democracia Deliberativa*. Tal conceito se fundamenta na máxima de que a legitimidade do Direito deriva de procedimentos nos quais as normas encontram o assentimento dos envolvidos. Isso não significa, contudo, que o consenso deva ser geral: ao contrário, é evidente que o assentimento e o próprio consenso surgem do *dissenso*, ou seja, do debate de várias ideias e concepções de mundo que produzem, a partir de seu confronto em contextos intersubjetivos, um conceito construído de forma procedimental que deverá inspirar a esfera política.

Tendo-se em vista a amplitude de temas trabalhados em *Direito e Democracia*, e que evidentemente não caberiam em uma discussão com objetivos e tamanho delimitados, nem todos os tópicos do texto serão aqui discutidos. Assim, será dada ênfase [aos] aos capítulos que discutem pontualmente a questão da democracia deliberativa. Não se olvida da importância central do texto *Direito e Democracia* para a compreensão das ideias recentes de HABERMAS: contudo, a exigência do rigor metodológico no trato dos dados coletados, bem como a profundidade esperadas da reflexão produzida no âmbito deste trabalho são elementos a que se dará prioridade.

Assim, é possível apontá-la (A QUEM SE REFERE ESSE -LA? EM INÍCIO DE PARÁGRAFOS É PRECISO DEIXAR BEM CLARAS AS REFERÊNCIAS) como um aprofundamento das teses de uma deliberação mediada, ou de uma combinação entre

¹⁶¹ BENHABIB, Seyla. Sobre um modelo deliberativo de legitimidade democrática. In. WERLE, Denilson Luiz e MELO, Rúion Soares. *Democracia Deliberativa*. São Paulo: Editora Singular – Esfera Pública, 2007, p. 65.

representação e deliberação, tal qual HABERMAS propõe. Os indivíduos participam de debates públicos, organizam-se em associações e movimentos sociais vibrantes, fazem uso de uma mídia diversificada e independente e tensionam a esfera política, estando, na posição consolidada de grupo, menos sujeitos a influência de elementos sistêmicos, como o dinheiro e o poder, e, portanto, menos vulneráveis a influências *não-comunicativas*. Isso gera, como consequência, uma elevação da discussão pública informal no processo de tomada de decisão política, e aumenta a igualdade política, com proporcional aumento do *autogoverno*.

O essencial para o modelo deliberativo de democracia é a ideia e a existência em termos consolidados de uma “esfera pública” de formação da opinião, de debate, de deliberação e contestação entre os cidadãos, grupos, movimentos e organizações em uma comunidade política, que participem de maneira ativa e organizada de processos políticos decisórios.

Em HABERMAS, esse modelo procura combinar diferentes dimensões da razão prática: a moral, a ética e a pragmática. A justificação da normatividade vincula-se, assim, a essas três dimensões: em primeiro lugar, a dimensão da *moral* ou da justiça universalista, dirigida para a resolução equitativa e imparcial de conflitos ocorrentes no plano interpessoal, que devem ser ajuizados segundo o critério do que é melhor para todos, em constante reivindicação de uma aceitabilidade racional universal¹⁶² para as suas normas; a dimensão *ético-política*, que se orienta para as avaliações fortes sobre elementos como “vida digna”, “interpretação de valores culturais e de identidades”, tendo em vista a reivindicação de aceitação de valores éticos a partir do que é bom para os componentes de determinada comunidade política; e a dimensão *pragmática instrumental*, que se dirige para a satisfação instrumental e estratégica de certos interesses e fins segundo regras práticas, cuja validade se associa a critérios de eficácia e utilidade.

Tais dimensões produzem tipos diferentes de “acordos racionais”. Em *Direito e Democracia v. 1*, HABERMAS associa o *Einverständnis* (acordo pelo entendimento) à primeira dimensão, que se vincula a convicções racionalmente motivadas em torno de questões de verdade e moral; o *Vereinbarung* (acordo pelo ajuste das partes) às

¹⁶² A perspectiva universalista em Habermas representa, de forma geral, “expectativas de comportamento cuja vinculatoriedade normativa apresenta um certo parentesco com a força motivadora das afirmações verdadeiras. Na perspectiva dos participantes, concordamos com normas não da mesma maneira, mas de maneira ‘semelhante’ àquela em que concordamos com proposições assertóricas que consideramos como verdadeiras.” HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia v. 1*, p. 66.

negociações e formação de compromissos em torno de interesses; e o *Konsens* (acordo pelo consenso) para designar acordo em torno de uma autocompreensão coletiva.

Disso se extrai a importância prática da proposta de HABERMAS sobre a Democracia Deliberativa, longe da crítica corrente (e infundada) de que se trata de uma ideia “muito bonita na teoria, mas de difícil aplicação”. Por isso, afirma SEYLA BENHABIB:

Por essa razão, a teoria da democracia deliberativa não é uma teoria em busca da prática; antes, é uma teoria que pretende elucidar, melhor do que outras, alguns aspectos da lógica das práticas democráticas existentes. Teóricos da complexidade social deveriam, na verdade, reformular a questão: a questão não é se a democracia discursiva pode tornar-se a prática de sociedades complexas, mas se as sociedades complexas ainda são capazes de ter um regime democrático.¹⁶³

O modelo proposto por HABERMAS diferencia-se de outras propostas que lhe são de certa forma contemporâneas. Por exemplo, distancia-se da concepção sistêmica de LUHMANN, o que ocorre em dois aspectos fundamentais. Primeiro, porque considera a dimensão sistêmica como momento específico no processo de instrumentalização política do Direito. Segundo, porque HABERMAS aponta para a fundamentação moral do Direito, o que significaria a negação de sua autonomia no modelo sistêmico.

Em *Direito e Democracia* v. 2, HABERMAS também problematiza uma série de outras questões, continuando o debate sobre a harmonização das ações, na esfera individual e no espaço de esferas públicas (ou privadas) em meio a uma atuação egoísta do sujeito, o que já foi discutido anteriormente, em ponto específico. Destaca, por exemplo, que é insuficiente a um projeto democrático consistente se alicerçar em esferas públicas parciais. Tudo isso contribui para a formação de uma concepção republicana de política democrática, na qual as figuras do Estado e da sociedade não se apresentam de formas distintas e separadas, e sim como uma forma interativa de reflexão e transformação.

Reforça-se, aqui, o papel do cidadão, na medida em que se atribui um caráter normativo da autodeterminação comunicativa do poder de intervenção, que contrasta com o conjunto de liberdades negativas (tudo que não é proibido é permitido), exercidas no âmbito privado. Nas palavras de HABERMAS:

A justificação de existência do Estado não se encontra primariamente na proteção de direitos subjetivos privados iguais, mas sim na garantia de um processo inclusivo de formação da opinião e da vontade políticas em que cidadãos livres e iguais se entendem acerca de que fins e normas correspondem

¹⁶³ BENHABIB, Seyla. *Op. Cit.*, p. 75.

ao interesse comum de todos. Dessa forma espera-se dos cidadãos republicanos muito mais do que meramente orientarem-se por seus interesses privados.¹⁶⁴

Assim, fica evidente a grande contribuição de HABERMAS para a teoria democrática contemporânea, através de uma construção reflexiva altamente complexa e que leva em consideração diversos elementos atuais. A perspectiva da auto-organização democrática, nesses termos, determina também o próprio sentido do Direito, quando viabiliza em seu bojo que:

A concepção republicana vincula a legitimidade da lei ao procedimento democrático da gênese dessa lei, estabelecendo assim uma conexão interna entre a prática da autodeterminação do povo e o império pessoal da lei¹⁶⁵.

No plano da política, HABERMAS identifica pontualmente os principais problemas responsáveis por dissolver seu potencial de organização da sociedade. Eles permitem inferir uma crise instalada na estrutura democrática, decorrente do avanço da razão instrumental no Direito moderno. Além dos elementos indicados no ponto anterior, essa crise aparece de maneira evidente na necessidade de correções reiteradas e de reformas no tecido jurídico. Tais problemas podem facilmente encontrar paralelo com aqueles vivenciados hoje, quase 16 anos depois da edição de *Direito e Democracia*. Esclarece o autor:

Nas atuais sociedades ocidentais, a política perde sua autoconsciência e a organização perante o desafio iminente de uma delimitação ecológica iminente do crescimento econômico e da disparidade crescente entre as condições de vida no Norte e no Sul; perante a tarefa historicamente peculiar a reorganização de sociedades onde imperava o socialismo de Estado; perante a pressão das correntes migratórias oriundas das regiões empobrecidas do sul e do Oriente; perante os riscos de novas guerras étnicas, nacionais e religiosas, de chantagens atômicas e de lutas internacionais de partilha. Aquém dos floreios retóricos, predomina a pusilanimidade. Nas próprias democracias estabelecidas, as instituições existentes da liberdade não são mais inatacáveis, mesmo que a democracia aparentemente continue sendo o ideal das populações. Suponho, todavia, que a inquietação possui uma razão mais profunda: ela deriva do pressentimento de que, numa época de política inteiramente secularizada, não se pode ter nem manter um Estado de direito sem democracia radical.¹⁶⁶

¹⁶⁴ HABERMAS, Jürgen. *Op. Cit.*, p. 41. O autor prossegue nesse sentido: “O paradigma da política no sentido de uma autodeterminação cidadã não é o do mercado e sim o do diálogo: uma concepção dialógica vê – ou talvez fosse o caso de dizer que idealiza – a política como uma atividade normativa. Ela concebe a política como uma contestação sobre questões de valores e não meramente questões de preferências. Ela entende a política como um processo de argumentação racional e não exclusivamente de vontade, de persuasão e não exclusivamente de poder, orientado para a consecução de um acordo acerca de uma forma boa e justa, ou pelo menos aceitável, de ordenar aqueles aspectos da vida que se referem às relações sociais e à natureza social das pessoas”. HABERMAS, Jürgen. *Op. Cit.*, p. 42.

¹⁶⁵ HABERMAS, Jürgen. Três modelos normativos de Democracia. *In*. Lua Nova n°. 36. São Paulo: 1995, p. 42.

¹⁶⁶ HABERMAS, Jürgen. *Op. Cit.*, p. 13. Para Simone Goyard-Fabre, no mesmo sentido: “os aparelhos legislativo e infra-legislativo tendem a se tornar pletóricos. O pontilhismo das decisões legislativas adotadas

Tal concepção deliberativa pôde ser considerada, ao seu tempo, assim, uma expressão de democracia radical, o que significa dizer, uma prática que se sustenta na competência singular de cidadãos que, enquanto usuários de serviços públicos, sujeitos da política pública e da regulação, e enquanto moradores que têm conhecimento contextual de suas vizinhanças, deliberam sobre determinadas questões públicas.

Assevera JOSHUA COHEN:

A proliferação de instituições diretamente deliberativas – em áreas como educação, serviço social, ecossistemas, desenvolvimento comunitário e saúde – fomenta a responsabilidade política porque cria oportunidades para que os cidadãos comuns manifestem diretamente suas perspectivas, necessidades e opiniões. Essas oportunidades, entretanto, enfrentam dois limites: diferentemente das formas clássicas de democracia direta, é inimaginável que qualquer arranjo deliberativo permita que: (i) todos os cidadãos participem de alguma área particular da administração pública ou (ii) qualquer cidadão participe de todas as áreas da administração pública. (...) Um ideal contemporâneo mais praticável é que os governos democráticos ofereçam oportunidades para que qualquer cidadão participe de deliberações diretas e, ao mesmo tempo, para que aqueles que participam estejam ligados a uma rede de outros cidadãos com os quais se comunicam, mesmo que esses outros não estejam diretamente envolvidos nas tomadas de decisão.¹⁶⁷

Discutidos esses elementos, passa-se à análise de AXEL HONNETH sobre a democracia, no ponto derradeiro deste trabalho.

3.2. A democracia em Axel Honneth: o problema da teoria da justiça

O ponto anterior expôs os principais contornos da democracia participativa a partir do pensamento de JÜRGEN HABERMAS. Aqui se debruçará sobre as reflexões de AXEL HONNETH acerca da democracia. Para discutir esse ponto, contudo, é necessário

numa pressa parlamentar hipersensível aos ataques de febre sociopolítica provoca o olvido dos princípios fundamentais da ordem jurídica. Assiste-se então ao inchaço burocrático, estatal e paraestatal, que responde à vontade de autoridade criativa dos tecnocratas e dos magistrados; ela prefigura a tirania da administração e o “governo dos juizes”. Isso, como Habermas bem sabe, já foi dito muitas vezes desde Tocqueville e Max Weber. Mas, na onda dos atos administrativos e na profusão dos atos jurisdicionais que geram jurisprudência, ele vê, com muita lucidez, insinuar-se um delírio de justiça social em que se imiscuem de maneira muitas vezes passional e, em todo caso, ideológica, as exigências democráticas e a defesa dos direitos do homem. Além disso, (...) as interdependências do mercado mundial e das decisões políticas se acentuam; as pressões da mídia exercem-se com frenesi sobre o poder. Afora o laxismo generalizado que se instala, o fenômeno da degenerescência tem raízes tão profundas que a juridicidade do direito é adulterada por uma mistura insólita dos parâmetros e dos gêneros: a força obrigatória da lei parlamentar é alterada, o chamado princípio da ‘separação dos poderes’ está ameaçado, a jurisprudência vai de encontro com a lei, o Estado de Direito é erodido pela hipertrofia administrativa”. GOYARD-FABRE, Simone. *Op. Cit.*, p. 318

¹⁶⁷ COHEN, Joshua e FUNG, Archon. *Democracia Radical*. in Revista Política & Sociedade: Dossiê Movimentos Sociais, Participação e Democracia, vol. 6, nº 11. Florianópolis: UFSC, 2007., p. 232.

compreender a dinâmica interna das teorias da justiça contemporânea, vistas por HONNETH, à luz das formulações do repertório teórico oriundo da luta por reconhecimento.

Espera-se, com isso, desvendar o posicionamento do filósofo alemão acerca das discussões sobre o problema da justiça nos dias atuais. Por essa razão, pensar a democracia a partir da categoria da luta por reconhecimento em AXEL HONNETH significa trazer para o centro das discussões o próprio conceito de reconhecimento no interior da prática democrática deliberativa.

As reflexões desenvolvidas nos pontos anteriores, de certa forma, conduzem ao entendimento de que a democracia é o espaço privilegiado para a participação social, sobretudo quando preenchidos os requisitos formais de deliberação que conferem a ela contornos comunicativos. Tais requisitos, também de certa forma, já encontram previsão normativa no ordenamento das principais democracias ocidentais.

Contudo, embora a fórmula pareça simples, não é fácil colocá-la em prática em países marcados por profundas desigualdades sociais, em que diferentes níveis de formação educacional e cultural e abissais desníveis de acesso à renda tornam a esfera pública espaço altamente instável. Além disso, há também o componente já mencionado dos problemas relacionados ao reconhecimento mútuo dos cidadãos. Arrisca-se que mesmo democracias maduras, como as democracias europeias, enfrentam óbices convincentes ao exercício da participação política dos cidadãos em esferas públicas amadurecidas, que trazem, por consequência, *déficits* de participação, na medida em que, se de um lado não padecem de grandes desigualdades socioeconômicas, de outro enfrentam problemas como imigração ilegal, desemprego, divergências regionais, etc.

Disso extrai-se que a democracia não pode ser um dado. A democracia é, antes de tudo, uma experiência que se (re)constrói permanentemente. Relembre-se, nesse sentido, que muito embora o Brasil seja detentor de um dos mais avançados textos constitucionais do mundo, com amplo detalhamento e proteção de direitos fundamentais, tais direitos, assim como a jovem democracia brasileira, ainda não se efetivaram a contento. Nesse sentido, é temerário, para não dizer ingênuo, afirmar que a democracia é, em si, um remédio eficaz para lidar com os problemas políticos e sociais contemporâneos.

Tais *déficits* poderiam ser apontados, inclusive, como aporias da democracia participativa. Essa afirmação, em princípio, coloca em xeque a proposta democrática

delineada por JÜRGEN HABERMAS, que, afinal, não pode se sustentar se, mesmo abertos os canais de participação, os cidadãos não se sentirem motivados a participarem da vida pública ou, da mesma forma, não encontrarem tempo para tanto.

Afinal, mesmo em esferas públicas que, normativamente, já contam com inúmeros dispositivos destinados a estimular a participação, não parece existir uma associação automática e imediata entre o que se prevê e o que acontece na prática. Isso não significa anunciar, *a priori*, que a democracia participativa encontra-se superada: essa conclusão é uma das possíveis dentro do horizonte democrático contemporâneo.

É isso que se pretende, ao final, verificar: se, embora dotada de virtudes bastante significativas, em quais dimensões o modelo deliberativo é insuficiente; e se tal insuficiência, por sua vez, estaria centrada na limitação que processos institucionalizados têm para dar efetividade às demandas e expectativas normativas construídas em contextos de identidade específicos, nos quais o tecido moral se funda em lutas por reconhecimento baseadas em experiências de desrespeito.

3.2.1. Um esboço de teoria da justiça a partir do pensamento de Axel Honneth

O ponto de partida para as reflexões de AXEL HONNETH acerca da democracia é o diagnóstico de que as alternativas à interpretação liberal da política, quais sejam, o republicanismo e o procedimentalismo, não configuram, em si, soluções para o problema do *déficit* de participação em democracias amadurecidas. Isso não significa, porém, que HONNETH desconsidere o papel central exercido pela participação na política; seria simplista afirmar algo nesses termos, na medida em que a proposta por ele formulada representa um revolver de bases dos atuais modelos teóricos de democracia radical, tendo em vista a necessidade de reorientá-las para superar suas aporias a partir do eixo orientador da luta por reconhecimento.

Um alerta preliminar parece importante. HONNETH dedica uma parte muito breve de seu estudo ao problema da democracia, que é objeto de um texto específico e aparece esporadicamente em alguns textos. Isso, além de uma dificuldade a quem se propõe a investigar essa problemática, acaba impondo uma limitação de campos a serem explorados,

o que conduz a uma brevidade das abordagens aqui realizadas. Não se trata, assim, de um menoscabo, mas de uma realidade que, extrapolando esse limite, acaba por gerar o próprio interesse de pesquisa no tema, ainda pouco explorado.

Dito isso, para este primeiro item serão trazidas à baila reflexões recentes do filósofo alemão que apresentam os contornos do que ele entende ser uma teoria da justiça que aproxime a política da práxis social. É curioso notar, nesse sentido, que mais uma vez se mostra presente a tentativa de harmonizar teoria e práxis, algo que, como visto, sempre foi uma preocupação daqueles que o antecederam¹⁶⁸.

HONNETH situa sua proposta teórica a partir de dois diagnósticos distintos, um pessimista e outro otimista, que coexistem diante do problema da democracia. O pessimista, em primeiro lugar, relaciona-se com já conhecida desilusão dos cidadãos em relação à política. O otimista, por sua via, vê na adoção cada vez maior do reconhecimento como central para a teoria política uma inclinação para uma preocupação com foco na sensibilidade moral, já que este dado, historicamente situado, representa um resultado prático da atuação de inúmeros movimentos sociais que intentam agregar elementos como dignidade humana e proteção a formas de desrespeito social e/ou cultural considerando-os centrais para um conceito de justiça.

Embora os textos que discutem o problema específico da democracia sejam anteriores a estas discussões, sua apresentação anterior no contexto deste trabalho não pode ser considerada uma postura equivocada do pesquisador. De certa forma, o que há nesta investigação é a condensação de inúmeras intuições percebidas no interior do percurso intelectual do autor que ora se estuda. Embora recentes, as ideias não são novas: novo é o enfoque, nova é a proposta de se investigar esse problema em específico.

Dito isso, cumpre salientar que suas ideias a respeito das teorias da justiça desloca as formulações teóricas até então elaboradas – e calcadas na noção da relação entre sujeitos num contexto de esfera pública em que predomina a ação comunicativa como motor da

¹⁶⁸ Para o bom aproveitamento deste item, alguns diálogos teóricos não serão aprofundados. É o caso, por exemplo, do debate sobre Redistribuição ou Reconhecimento, um dos mais notórios acerca de modelos distintos de justiça, e que foi realizado entre a filósofa norte-americana Nancy Fraser com Axel Honneth. Menciona-se isso pois, de certa forma, o texto que se originou a partir dessa controvérsia foi um dos pilares para que Honneth esboçasse o conteúdo inicial de sua teoria da justiça. Além disso, boa parte das objeções que faz aos modelos de teoria da justiça foi extraída daquele debate. Importa, aqui, antes de tudo, compreender melhor a proposta de Honneth nessa senda para que, na sequência, suas propostas em torno do projeto democrático fiquem mais evidentes. Para maior aprofundamento, sugere-se a leitura do texto *Redistribution or Recognition – A Political-Philosophical Exchange* (FRASER, Nancy, HONNETH, Axel, et all. New York: Verso, 2003).

formação de consensos inseridos em temáticas comuns aos envolvidos – para a própria noção de autonomia individual. Tal autonomia parte necessariamente de um indivíduo que, *a priori* é (ou não) reconhecido¹⁶⁹.

Assim, uma primeira diferenciação entre o pensamento político de HABERMAS e HONNETH pode ser denominada *diferença de olhar*. Isso porque, de acordo com HONNETH, a textura da justiça não está na distribuição de bens, mas nas próprias relações sociais comumente aceitas e que são compostas por inúmeros feixes de conteúdo moral. Isso significa abortar temporariamente a concepção de uma teoria normativa na qual é possível deduzir o conceito de *justiça* para, antes disso, reconstruir práticas sociais que informam sobre o respeito à justiça. É assim que ele define, em síntese, uma ideia de justiça que está

Essencialmente conectada à concepção em relação a como e de que maneira os indivíduos se reconhecem reciprocamente. Dessa forma, as preocupações políticas forneceram gradativamente o tema para os debates na filosofia moral, que resultaram da consideração de que o conteúdo normativo da moralidade tem de ser determinado em referência às formas específicas de reconhecimento recíproco. Quando falamos do “ponto de vista moral”, referimo-nos, primeiramente, aos atributos desejáveis ou obrigatórios das relações existentes entre os sujeitos. Essa sugestão, no entanto, só pode ser o ponto de partida para a tentativa de derivar diretamente os princípios normativos de uma teoria da sociedade das implicações morais do conceito de reconhecimento. Assim que um indivíduo embarca nesse caminho, pode-se ver bem rapidamente a gama de problemas associados à formulação dessa abordagem. Discussões atuais a respeito da moralidade do reconhecimento estão, na maior parte, preocupadas em delinear essas dificuldades de forma sistemática.¹⁷⁰

É nessa trilha que HONNETH seguirá em texto denominado *A textura da justiça – sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo*, apresentado pela primeira vez em Munique e replicado, com acréscimos, no 4^a Simpósio Internacional sobre Justiça em Porto Alegre, no ano de 2009. Para percorrê-la, em primeiro lugar, o filósofo apontará a existência de um abismo entre a teoria filosófica e a prática política.

¹⁶⁹ Honneth discorre em profundidade sobre o tema nos primeiros esboços de sua teoria da justiça, ainda em desenvolvimento. Para ele: “as relações de reconhecimento (...) se revelaram como condições decisivas da autonomia pessoal, não formam uma espécie de matéria, acessível a uma alocação aleatória; em relação a elas, não podemos nos colocar no papel de tomadores de decisão que queiram deliberar sobre sua organização ou até mesmo sua distribuição justa como numa prancheta. Antes, aquelas relações de reconhecimento consistem em poderes desenvolvidos historicamente, que já sempre incidem sobre nós à revelia; querer livrar-se delas para poder ao mesmo tempo observá-las como um todo se revela uma ilusão tão vazia e ociosa como a pretensão de estruturá-las e distribuí-las arbitrariamente”. HONNETH, Axel. *A textura da justiça – sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo*. In: *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, v. 9, n. 3. Porto Alegre: EDIPUCRS, set-dez/2009, p. 356.

¹⁷⁰ HONNETH, Axel. Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade. In: MATTOS, Patrícia e SOUZA, Jessé (orgs.). *Teoria Crítica no Século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 82.

De início, é possível afirmar que há um consenso acerca do grau de autonomia individual, igualdade jurídica e política, redistribuição econômica enquanto mínimos a serem adotados pelas sociedades democráticas. Em tese, essas configurações seriam suficientes para dar conta dos principais problemas enfrentados por essas sociedades, sobretudo por significarem, no plano semântico do dever-ser, metas a serem perseguidas pelos Estados¹⁷¹. É o que se extrai, por exemplo, da teoria política de JOHN RAWLS, que se pauta na conceituação de uma sociedade justa a partir de dois princípios: a liberdade igual para todos e, ao lado, o princípio da diferença, que consiste no conceito de que, existindo desigualdade, esta deve reverter-se para beneficiar aqueles que se encontram em posição menos favorável na escala social¹⁷².

Contudo, ante a complexidade do mundo contemporâneo, autonomia, igualdade e redistribuição acabam tendo seu valor informacional esvaziado, carecendo de relação direta com a prática corrente dos representantes políticos e movimentos sociais. Isso graças, em parte, ao alto grau de abstração que os princípios foram formulados, o que os torna impossíveis de serem adotados para a ação política. Por isso a necessidade de um passo atrás, que significa, na hipótese, uma análise detida acerca dos defeitos conceituais dos esforços teóricos, para, em seguida, formular uma alternativa teórica hábil a lidar com os becos sem saída dos modelos apresentados.

A proposta é assim resumida por HONNETH:

Quero proceder de tal modo que, num primeiro passo, destaque três elementos que hoje parecem fazer parte de um consenso abrangente de praticamente todas as teorias da justiça; sem levar em consideração as muitas diferenças entre as

¹⁷¹ Um tratamento mais adequado aos problemas da distribuição, por exemplo, significaria, em tese, resolver o problema da injustiça como uma desigualdade que surge no âmbito econômico, decorrente da má distribuição. Isso, de acordo com Nancy Fraser, acarretaria “*não só a desigualdade de rendimentos, mas também a exploração, a privação e a marginalização ou exclusão dos mercados de trabalho*”, cuja solução estaria “*não só a transferência de rendimentos, mas também a reorganização da divisão do trabalho, a transformação da estrutura da posse da propriedade e a democratização dos processos através dos quais se tomam decisões relativas ao investimento*”. FRASER, Nancy. A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 63. Coimbra: Centro de Estudos Sociais/Universidade de Coimbra, outubro/2007, p. 11.

¹⁷² Uma abordagem mais detalhada das ideias de John Rawls pode ser extraída, entre outros do texto *Kant, Rawls e a Fundamentação de uma Teoria da Justiça*, de Nythamar de Oliveira. De acordo com o autor, por exemplo, “*uma das grandes pretensões da teoria rawlsiana – e, na minha opinião, um de seus maiores méritos – é prover-nos com uma concepção ético-política dos fundamentos normativos da vida social. A teoria da justiça pode ser vista, portanto, como um procedimento universalizável de construção capaz de dar conta da sociabilidade humana em sociedades democráticas regidas por uma constituição, onde reivindicações de liberdades básicas e de participação equitativa na vida social permitem a convivência pluralista de diversas doutrinas religiosas, filosóficas e morais*”. OLIVEIRA, Nythamar H. F. *Kant, Rawls e a Fundamentação de uma Teoria da Justiça*. Disponível em: <http://www.geocities.com/nythamar/rawls1.html>. Acesso em 01.03.2011.

teorias individuais, afirmarei que um esquema procedimentalista fundamental, a ideia de uma justiça distributiva e uma certa fixação no estado em conjunto formam a base teórica das mais recentes teorias da justiça. Em um segundo passo, quero submeter consecutivamente cada um destes pilares a um exame e questioná-los; começarei com o paradigma da distribuição, porque em minha visão ele contém a chave para a crítica também dos outros dois componentes teóricos. Somente depois de ter desvelado todos os três elementos como questionáveis posso começar a esboçar os contornos de um modelo normativo alternativo; este terceiro passo novamente será iniciado a partir do elemento central, a saber, pela pergunta sobre como efetivamente devemos imaginar a matéria da justiça social se a ideia da distribuição de bens não representa a sua bens não representa a sua solução adequada; a partir daqui esboçarei então também a resposta às duas outras perguntas que surgiram com o fato de que nem o esquema fundamental procedimentalista nem a fixação no estado possam seguir servindo como respostas satisfatórias. Somente bem no final indicarei as consequências que resultam da recomposição almejada da teoria da justiça; aqui retornarei ao meu ponto de partida, a saber, a relação entre teoria filosófica da justiça e *praxis* política.¹⁷³

O ponto de partida é o consenso existente na filosofia política acerca das premissas de uma teoria social justa, premissas essas calcadas na assertiva de que justificação e conteúdo devem derivar da vontade comum dos participantes, aos quais se garante as mesmas liberdades subjetivas de ação. Isso significa o respeito à autonomia individual e à estruturação de princípios de justiça com base na formação comum da vontade, através da cooperação entre os sujeitos, sendo que o primeiro item pertence à esfera material; e o segundo, à esfera formal.

HONNETH recorda que o componente material está amalgamado no projeto filosófico da modernidade, na medida em que afirmar a prevalência da autonomia individual significa, como correlato, o distanciamento de qualquer tutela ou dependência externa. É o coroamento do direito de perseguir, sem quaisquer perturbações, aquilo que subjetivamente se elege como preferência. Isso não pode ser visto, porém, de modo isolado, na medida em que se corre o risco de, ao priorizar a esfera individual, recair-se em indesejado individualismo no qual as interações sociais são vistas como óbices ao livre desenvolvimento individual, o que conduziria a uma unilateralização focada na expansão sem limites da liberdade individual. Essa é a base de algumas concepções de *justiça distributiva*. Ora, se a finalidade da justiça é garantir que o indivíduo possa ser tão independente de seus parceiros de interação quanto for possível, então seu papel cinge-se à garantia de determinados bens necessários para que todos persigam seus fins sem depender dos demais.

¹⁷³ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 347.

Tal quadro não é livre de tensões. Com efeito, a mais evidente repousa no fato de que também se demanda um elemento de cooperação voluntária entre os indivíduos, na medida em que a distribuição não poderia prescindir do fundamento que se revela na formação comum da vontade de todos. Afinal, se o indivíduo é livre e autônomo, somente na existência coletiva é possível que esse indivíduo – e todos os outros – deliberem acerca do que se entende por *distribuição equitativa dos bens*¹⁷⁴.

Em tese, essa tensão se dilui na medida em que a deliberação é deslocada, da teoria, para uma “situação original”, tal como concebeu JOHN RAWLS, focada numa situação de deliberação que ocorre em condições apartidárias, equitativas e justas, na qual os participantes (e, portanto, os afetados pelas especificações) chegariam a conclusões justificadas através de um experimento mental de definição de preferências¹⁷⁵.

HONNETH discorda dessa perspectiva, afirmando:

No entanto, no interior deste tipo de procedimentalismo sempre há uma certa tensão, pois na determinação da “situação original” ou da situação deliberativa sempre devem poder ser projetadas condições de justiça sobre as quais os deliberantes ainda devem vir a concordar; pois naquela situação original os partidos já devem poder deliberar entre si como livres e iguais para poder constituir uma decisão amplamente aceitável, de modo que ainda antes de suas deliberações uma parte das condições de liberdade ainda por serem esclarecidas já deve ser fixada. De certo modo, a teoria, bem ao contrário de sua intenção explícita, precisa antecipar os resultados normativos do procedimento e caracterizar já por si só as condições de autonomia (Habermas, 1996, p. 69ss); e em minha opinião esta tensão se agudiza ainda mais, quanto mais nos movemos

¹⁷⁴ A controvérsia não é isolada. Mesmo outros autores que discutem o problema do reconhecimento, como Taylor, apontam os problemas de se harmonizar dois padrões normativos distintos de atuação na teoria política. De acordo com Saavedra e Sobottka: “*Precisamente na esfera pública, nas políticas de reconhecimento baseada na noção de respeito igual, o autor vê dois movimentos em tensão. De um lado, uma política universalista, que coloca ênfase na igualdade, na dignidade inerente a cada pessoa humana, e assegura direitos iguais de cidadania a todos. De outro, uma política com maior vinculação com a noção de identidade, que coloca ênfase na diferença. Uma se concentra naquilo que “é o mesmo de todos” os seres humanos, mas com isso os homogeniza e nega sua identidade; a outra vê a necessidade de se reconhecer e até mesmo promover a particularidade, admitindo certo grau de restrição às liberdades individuais, certa discriminação*”. SAAVEDRA, Giovani Agostinho e SOBOTTKA, Emil Albert. *Discursos filosóficos do reconhecimento*. In: CIVITAS – Revista de Ciências Sociais, v. 9, n. 3. Porto Alegre: EDIPUCRS, set-dez/2009, p. 389. Taylor, por sua vez, dirá que “*Os bens [...] não podem ser demonstrados a alguém realmente impermeável a eles. Só se pode argumentar de maneira convincente sobre bens que, de algum modo, já atuam sobre as pessoas, aos quais, em algum nível, elas já responderam*”. TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Trad. Adail U. Sobral et al. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 644.

¹⁷⁵ Vale lembrar que a situação original nada mais é do que a “*situação ideal em que os indivíduos se encontram ignorando suas posições e chances respectivas na sociedade, o que os leva a escolher princípios justos, pelos quais, na pior das hipóteses, não sejam muito prejudicados. Trata-se de um experimento mental, um artifício pelo qual, a qualquer momento, se pode descobrir o que é justo numa dada posição*”. ROUANET, Luiz Paulo. *Paz, justiça e tolerância no mundo contemporâneo*. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 60.

em direção a compreender o procedimento gerador de justiça não mais como um experimento mental, mas como um fenômeno no mundo social.¹⁷⁶

Para prosseguir nessa análise, o filósofo alemão dá outro passo atrás, a fim de responder à pergunta sobre que instância é possível implementar, no seio da realidade social, tais princípios justificados de teor distributivo. Isso significa envolver tanto as organizações estatais quanto a própria autoconcepção dos indivíduos acerca de si próprios e de seus papéis nos procedimentos de deliberação. Ainda que nem todas as modernas teorias da justiça façam essa distinção, parece correto afirmar que a integralidade delas compreende o Estado Democrático de Direito como espaço privilegiado para (re)produção da justiça¹⁷⁷.

O motivo desse consenso tem duas explicações, aparentemente plausíveis: a primeira, de que apenas o Estado dispõe de meios necessários para operar a redistribuição dentro das inúmeras instituições básicas que compõe a sociedade. A segunda, por seu turno, de que não se pode delegar aos indivíduos a incumbência da justiça, na medida em que isso seria acompanhado do risco iminente de se recair numa ditadura das virtudes, intolerante com tudo o que não fosse exemplarmente moral. Novamente, contudo, essa posição cristalizada na teoria política contemporânea não é isenta de contradições. Por isso, para, HONNETH:

O perigo de tal centralização estatal consiste manifestamente no fato de que tudo o que estiver fora do alcance do poder legal plasmador do Estado surpreendentemente deve ficar inatingido pelas exigências de justiça: esferas sociais tais como famílias ou empresas privadas, que por boas razões só limitadamente podem ser influenciadas pelo direito, não podem ser utilizadas para, nem responsabilizadas, por tarefas da realização da justiça.¹⁷⁸

De um modo geral, esses são os pressupostos teóricos da justiça na modernidade, sem que diferenças sensíveis sejam percebidas em relação às inúmeras teorias da matriz

¹⁷⁶ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 350.

¹⁷⁷ Até aqui, dois conceitos importantes da teoria da justiça contemporânea foram mencionados: redistribuição e procedimentalismo. Com as devidas diferenças existentes entre autores como Habermas e Rawls acerca de um conceito de “procedimentalismo” (com Habermas dando ênfase ao conteúdo das práticas comunicativas), a aproximação feita por Honneth entre esses dois conceitos não parece deslocada. Já se afirmou, por exemplo, a possibilidade de uma complementaridade entre tais categorias. É o que afirma Luiz Paulo Rouanet, ao assentar que: “*Parafraseando Habermas, a meu ver, a teoria da ação comunicativa e a teoria da justiça formam concepções menos concorrentes do que complementares. É evidente que, para que se alcance um consenso por sobreposição, com base em um equilíbrio reflexivo, é necessário haver uma prática comunicativa. No entanto, o que diferencia a teoria da justiça como equidade da teoria da ação comunicativa, neste ponto, é que Rawls parece apoiar-se mais no funcionamento das instituições apoiado em uma cultura de fundo comum e em uma ideia de razão pública restrita. Já Habermas espera demais da comunicação entre os diversos atores da sociedade, definidos amplamente e em condições mais ideais do que reais*”, ROUANET, Luiz Paulo. *Op. Cit.*, p. 112.

¹⁷⁸ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 351.

teórica liberal. Como dito, esse fundamento comum, baseado na distribuição, não fixa *a priori* maiores detalhes em relação à metodologia adotada para delinear as formas de distribuição justa ou quais bens devem ser distribuídos primeiro.

Contudo, a questão, vista de fora, contém detalhes que não podem deixar de ser apreciados. Não se nega, por exemplo, que o acesso à segurança financeira, compreendida como os bens econômicos necessários a uma existência digna, seja importante para que uma comunidade de indivíduos livres desenvolva de maneira positiva suas potencialidades e aspirações. Contudo, não deixa de ser relevante considerar que, nessa atuação socialmente desejada, é preciso pressupor que as pessoas tenham uma concepção ampla acerca de suas próprias aspirações, como, por exemplo, o que sejam objetivos dignos de serem almejados, como etapa anterior ao momento da distribuição de bens econômicos.

É o que afirma AXEL HONNETH, quando sustenta que

Para poder compreender chances profissionais como caminhos para a realização das habilidades individuais, a pessoa primeiro precisa ter compreendido suas disposições e talentos como importantes e dignos de realização. Nenhum destes pressupostos necessários possui a forma de um bem fixo, eles não podem ser simplesmente “possuídos” como “coisas”, mas precisam ser penosamente adquiridos em e através de relações entre pessoas. Não quero deixar valer já estes exemplos aleatórios como contestações, mas apenas utilizá-los como uma chave para encontrar um acesso a uma crítica do esquema distribuído como um todo.¹⁷⁹

Isso significa dizer que, para HONNETH, a ideia de bem, enquanto os meios necessários para a realização da liberdade individual, só pode ser integralmente compreendida se estiver acoplada a uma noção de autonomia do indivíduo. Os bens não são deduzidos a partir de si: ao contrário, só podem ser compreendidos, em sua essência, a partir da relação do indivíduo com eles. Um conjunto consistente de bens, nesse sentido, não fundamenta o entendimento acerca condições individuais de autonomia pessoal. Vale dizer, ainda que se considere a autonomia pessoal de um ponto de vista kantiano ou rousseuiano, ou seja, como autorrelação do indivíduo que confia em si, responsabiliza-se por seus atos e tem a dimensão da valia de suas habilidades (o que muitas vezes se dá na presença de determinados bens), isso não significa que os atributos individuais são obtidos ou mantidos apenas na presença desses bens.

Por isso, de acordo com HONNETH,

¹⁷⁹ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 353.

Ao contrário, alcançamos a autonomia por vias intersubjetivas, a saber, ao aprendermos, através do reconhecimento por outras pessoas, a nos compreender como seres cujas necessidades, convicções e habilidades são dignas de serem realizadas; isso, por seu turno, só compreendemos em nós se ao mesmo tempo o concedemos àquelas pessoas que nos reconhecem, porque devemos poder reconhecer, como em um espelho, nosso próprio valor no comportamento delas com relação a nós. Nesse sentido, para poder surgir e se desenvolver, a autonomia necessita do reconhecimento recíproco entre sujeitos; nós não a adquirimos sozinhos, através de nós mesmos, mas unicamente na relação com outras pessoas que estejam igualmente dispostas a valorizar-nos da mesma maneira como nós devemos poder valorizá-las.¹⁸⁰

No amplo feixe de autores que compõem o horizonte reflexivo de AXEL HONNETH, tal afirmação muito significa. Nela se percebem elementos do *desejar o desejo do outro*, extraído de HEGEL. Por outra via, mas também do filósofo de Jena, emergem categorias como o estudo profundo dos componentes da autonomia individual, construída intersubjetivamente, além, é claro, da ampla discussão acerca da autoconcepção pessoal dos indivíduos. Na esteira da teoria crítica, por sua via, significa o ladrilhar de um caminho apto a superar o *déficit* sociológico de seus antecessores¹⁸¹.

HONNETH considera, por isso, que as principais teorias da justiça se equivocam na origem acerca de seu objeto central. Com ele:

O paradigma distributivo com o qual elas se operam dá origem à sugestão de que aquilo que deve tornar igualmente possível a autonomia poderia ser de algum modo distribuído segundo determinados princípios; nisso está pressuposto que este “imaterial” da justiça encontra-se sempre já em um estado preparado, concreto, e que, além disso, pode ser acumulado individualmente pelos respectivos sujeitos. Mas ambas condições são impossíveis se nós só alcançamos a autonomia pela via do reconhecimento recíproco; pois tais relações jamais poderão estar concluídas e fixadas como bens o exigem, tampouco podemos de alguma maneira consumi-las ou desfrutar delas individualmente, pois elas necessitam sempre da cooperação de outros sujeitos. Autonomia é uma dimensão relacional, intersubjetiva, não uma conquista monológica; aquilo que nos ajuda a adquirir uma tal autonomia resulta de outra matéria que não aquela de que consiste um bem a ser distribuído; ela se compõe de relações vivas de reconhecimento recíproco que são justas na medida em que através delas e dentro delas aprendemos a valorizar reciprocamente nossas necessidades, convicções e habilidades.¹⁸²

O filósofo alemão argumenta que o paradigma da distribuição foi incapaz de dar conta do problema material da justiça na modernidade, na medida em que, apesar da

¹⁸⁰ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 354.

¹⁸¹ O resumo oferecido por Nancy Fraser dessa proposta teórica é pontual: “a viragem para o reconhecimento representa um alargamento da contestação política e um novo entendimento da justiça social. Já não restrita ao eixo da classe, a contestação abarca agora outros eixos de subordinação, incluindo a diferença sexual, a ‘raça’, a etnicidade, a sexualidade, a religião e a nacionalidade. Isto constitui um claro avanço relativamente aos restritivos paradigmas fordistas que marginalizavam tal contestação. Para além disso, a justiça social já não se cinge só a questões de distribuição, abrangendo agora também questões de representação, identidade e diferença. Também neste aspecto constitui um avanço positivo relativamente aos redutores paradigmas economicistas que tinham dificuldade em conceituar males cuja origem reside, não na economia política, mas nas hierarquias institucionalizadas de valor”. FRASER, Nancy. *Op. Cit.*, p. 9.

¹⁸² HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 354.

riqueza de detalhes de suas formulações teóricas, ainda persistem graves problemas de má distribuição e desigualdade entre os cidadãos. Por isso, urge pensar uma nova forma de produção da justiça, no qual “bens” cedam espaço para “relações de reconhecimento”. Pensar essa hipótese, contudo, requer indagar se o paradigma do procedimentalismo, calcado na centralidade da atividade estatal, permanece válido. Procedimentalismo e distribuição encontram-se umbilicalmente ligados, pois o processo pelo qual os atores sociais, em condições de igualdade e neutralidade, conseguem tomar decisões, só se dá na medida em que o que se delibera, em essência, é a divisão de bens colocados à sua disposição.

Vale dizer: é possível pensar o procedimentalismo sem o que HONNETH aponta ser um erro de origem nas teorias sobre a deliberação? A resposta, para ele, é pessimista. À luz das relações de reconhecimento que se mostram como fundamentais para uma autorrelação bem sucedida no âmbito da autonomia pessoal, não se pode mais pensar em atores deliberantes que se posicionam sobre algo a ser deliberado; afinal, se se esvazia o conteúdo da distribuição,

Não poderemos mais conceber a geração dos princípios de justiça correspondentes na forma de um procedimento fictício em uma situação original qualquer: por mais equitativa, imparcial e livre de dominação que tal procedimento sempre possa ser constituído virtualmente, com o desaparecimento do esquema distributivo as partes envolvidas perdem ao mesmo tempo a capacidade para conceber em si a questão de uma ordem social justa como questão de recursos ou meios livremente disponíveis.¹⁸³

Por fim, HONNETH dirige sua crítica à centralidade do Estado, numa posição vertical e baseada em suas inúmeras ferramentas de caráter regulatório, no processo de efetivação de princípios de justiça no seio da sociedade. O filósofo não se estende muito nessa argumentação, pois, afinal, para ele, há uma vinculação estreita entre essa centralidade e a distribuição, já à exaustão criticada. Em tal cenário, como já discutido nos capítulos anteriores, o papel do Estado ao lado da necessidade de uma comunidade democrática em que todos se reconhecem mutuamente como livres e iguais resume-se à garantia da dimensão do reconhecimento no plano do Direito, posto que a produção da normatividade ainda se encontra sob seu império. Nas demais dimensões do reconhecimento, o espectro de atuação estatal é muito limitado.

Muito embora a maior parte da teoria política contemporânea fixe uma grande ênfase na atuação estatal, parece certo que esta não é a única dimensão de realização da

¹⁸³ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 357.

justiça. Há um grande estreitamento acerca do papel de outros atores sociais coletivos no fomento de práticas de justiça e reconhecimento. Tais atores sociais estão concentrados num conjunto de instituições pré-estatais capazes de conferir formas efetivas de aplicação de princípios de justiça: movimentos sociais, populares e associações que, muito embora não ostentem a força cogente encontrada em normas derivadas da ação do Estado, e, certas vezes, mesmo uma linguagem normativa acerca de seus próprios objetivos de incentivo ao aperfeiçoamento da autonomia individual, não deixam de ser relevantes no objetivo de se (re)produzir contextos de justiça.

Dito isso, é possível passar ao esboço de uma proposta de fundamentação de teoria da justiça em AXEL HONNETH. Seu conteúdo, embora ainda incompleto, será apresentado na medida em que pensar a democracia exige uma reflexão contextual acerca da teoria da justiça. Para ele, um esboço de concepção alternativa consistiria em três etapas, a saber:

Primeiro o esquema distributivo teria que ser substituído pela concepção de uma inclusão de todos os sujeitos nas relações de reconhecimento desenvolvidas em cada situação; segundo, que no lugar da construção de um procedimento fictício deveria ser colocada uma reconstrução normativa que revele histórico-genericamente as normas morais fundamentais daquelas relações de reconhecimento; e, terceiro, que o olhar exclusivo sobre a atividade reguladora do estado de direito deveria ser complementado por uma consideração descentralizada de agências e organizações não estatais.¹⁸⁴

Parece claro que o ponto de partida dessa formulação está no conteúdo normativo de uma teoria na qual todos devam poder dispor de maneira equânime acerca das habilidades e condições para a autonomia pessoal, na qual a questão de fundo material, para além de uma concepção monológica de liberdade e autonomia individual, esteja calcada numa concepção intersubjetiva, ou seja, em relações de reconhecimento.

Nessas relações, há a habilitação de expectativas individuais de poder contar com o outro, vale dizer, de almejar uma consideração que é externa e derivada de outro indivíduo, num contínuo no qual os sujeitos aprendem a experimentar-se como respeitáveis no interior de relações intersubjetivas, com vistas a tornarem-se autônomos. Elas são, por isso, dotadas de uma historicidade, de produtos históricos concretizados na forma de práticas institucionais de inclusão ou exclusão, as quais, por serem imanentes, não podem ser substituídas por um legislador solitário ou um ator discursivo.

Por isso, um esboço de teoria da justiça à luz da luta por reconhecimento exige uma fundamentação de princípios de justiça a partir da historicidade e através de um processo

¹⁸⁴ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 360.

reconstrutivo. Afinal, não há uma *construção*, um processo que surge num ponto imemorial e imparcial, mas sim uma *reconstrução*, que é sempre um *a partir de*, ou seja, de um ponto no qual as relações de reconhecimento se sustentam como uma imanência ativa de valorização e consideração recíprocas.

É da justificação que surge então a grande controvérsia entre HABERMAS e HONNETH no contexto da teoria da justiça. Esclarece HONNETH:

Em *Facticidade e Validade*, Habermas justifica seu procedimento metodológico de modo similar. A diferença entre o seu e o meu empreendimento no entanto consiste ele tão somente quer tomar o desenvolvimento histórico do moderno Estado de direito como objeto de uma reconstrução normativa, enquanto eu, face às atribuições de uma teoria da justiça, considero adequado realizar tal reconstrução em toda a amplitude do desenvolvimento de todas as esferas institucionais de reconhecimento centrais para a modernidade. Com isso naturalmente crio para mim o problema de ter que afirmar que todas estas (três) diferentes esferas formam corporificações de princípios de reconhecimento, cuja realização prática por meio de interações fomentam a autonomia individual em forma funcionalmente específica.¹⁸⁵

A proposta de superação dessa controvérsia, de acordo com HONNETH, é responsável por criar uma ambiente mais confiante em relação à realidade histórica, já que concentra nas interações comunicativas – dotadas de historicidade – o cerne normativo sobre o qual devem se apoiar as exigências de justiça social. Essas exigências de certa forma sempre estiveram implícitas em relações de reconhecimento.

Mesmo em contextos nos quais não seja possível reconstruir relações sociais eivadas de deficiências éticas e morais, a resposta oferecida pela via do reconhecimento é mais cética do que o que poderia ser encontrado na construção de um ponto de vista imparcial, na medida em que ela, por princípio, não pode confiar em processos fictícios de formação de consenso sem que esteja disponível um caldo de valores, impregnados nas relações sociais e aptos a traçar parâmetros para a fixação de parâmetros de justiça. O filósofo alemão reconhece, todavia, que esse quadro é aparentemente sem saída e demandaria, em algum grau, recorrer a outros modelos.

O ceticismo, porém, se expressa em outras dimensões. Um olhar detido indicaria que, se os princípios de justiça bebem na fonte de conteúdos imanentes às relações intersubjetivas de reconhecimento, materializando aquilo que se encontra de certo modo silente, adormecido, então o papel da teoria seria apenas o de fixar tais princípios, protegê-los e compreendê-los. A sociedade, por sua vez, situaria na reconstrução histórica a

¹⁸⁵ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 362.

necessidade de estabelecer critérios de autonomia que permitissem, concretamente, o que as teorias sobre a deliberação no espaço público haviam suposto apenas hipoteticamente, ou seja, que os cidadãos pudessem participar de processos democráticos de formação da opinião e de vontade, e, assim, construísem coletivamente um entendimento amplo e consensual acerca da justiça.

Sua análise é assim definida:

O motivo pelo qual sou cético frente a tal tipo de procedimentalismo resulta do fato de que considero mais e diferentes formas de reconhecimento social como necessárias para a autonomia individual do que aquelas que podem ser garantidas pela participação em processos públicos de formação da vontade; os sujeitos necessitam da valorização e da consideração intersubjetiva também em papéis sociais que desempenham para além de suas atividades como sujeitos de direito e nos quais estão, por essa razão, juridicamente insuficientemente protegidos por sua própria autolegislação conjuntamente desenvolvida.¹⁸⁶

O que HONNETH quer dizer é que um esboço de teoria da justiça contemporânea deve, além de um critério formal de acesso equitativo ao espaço público enquanto espaço de deliberação, se fundar em elementos pré-políticos: afirmação da personalidade, estima social, respeito, valorização das habilidades e competências, necessidades no interior das relações de família, relações reproduzidas e reconhecimento no universo do trabalho. Todos esses elementos são somente muito superficialmente atingidos pela deliberação democrática, mas são, de outro lado, fundamentais para o sucesso ou fracasso da autonomia do indivíduo.

HONNETH retira essa afirmação de inúmeros estudos empíricos que mencionam a imperiosidade daquilo que ele denomina *cooperação*, que será explorado no item subsequente. Para ele, a cada um dos três âmbitos da cooperação corresponde um princípio de justiça. Afinal, considerando-se as convicções morais dos cidadãos, tal sintonia se dá de maneira mais efetiva do que a partir de formulações apriorísticas, como é, para ele, o procedimentalismo, inclusive para que a prática procedimental se torne menos provisória, partidária e distorcida.

¹⁸⁶HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 363.

3.3. A Democracia como Cooperação Reflexiva: excertos de John Dewey

Esboçados os principais contornos de uma teoria da justiça ajustada aos pressupostos da Luta por Reconhecimento, passa-se ao ponto específico das reflexões sobre a democracia no pensamento de AXEL HONNETH. Aqui residirá o núcleo central da análise em torno das diferenças entre as propostas clássicas, em especial a democracia participativa, e a questão de uma democracia enquanto cooperação reflexiva.

Para desenvolver a perspectiva de uma prática democrática baseada no reconhecimento, HONNETH retorna às ideias do filósofo norte-americano JOHN DEWEY, e sua proposta de uma democracia como reflexo da cooperação comunitária. O debate é importante na medida em que tenta aproximar duas vertentes da filosofia política contemporânea que estão hoje na posição de adversárias no campo das ideias: o comunitarismo e o procedimentalismo. A democracia, para ele, começa em casa, e se desdobra em pequenas comunidades. A ideia normativa de democracia, por isso, é uma ideia social, em que a rede social é incumbida do exercício de um papel regulador, um metabolismo próprio das redes sociais.

DEWEY se apresenta, em seus textos, como um autor preocupado em valorizar a democracia enquanto expressão comunitária, em que a associação deixa de ser a noção de que há um *medium* entre Estado e sociedade, ou, como a modernidade convencionou, decorrência de um *contrato social*, de uma estrutura racionalizante da qual deriva a soberania e o fundamento teórico do próprio Estado. Nem mesmo seria consequência de uma externalidade previsível, decorrente de um mecanismo político cujo funcionamento vem da previsão de que os cidadãos são indivíduos minimamente cumpridores de seus direitos de cidadania.

Para o filósofo norte-americano, a associação é a expressão coletiva de indivíduos para quem a democracia é um *modo de vida*, que se opõe à noção de uma mera “democracia política”, ou seja, que reside no íntimo universo das convicções de um indivíduo que a cultiva e que molda sua ação social e suas atitudes no amálgama comunitário. Tal amálgama, por sua via, não é apenas uma coletividade de indivíduos. É, em realidade, a expressão de uma atividade conjunta que, ao produzir consequências boas

para os participantes a ponto de ser preservada e constantemente estimulada nos exatos termos de ser um bem compartilhado por todos, se configura como comunidade.

Nela, os conceitos de *liberdade*, *igualdade* e *fraternidade* não existem isoladamente, posto que seriam abstrações inúteis. Por isso, não se pode imputar às ideias de DEWEY a pecha de uma defesa incondicional da autonomia individual sobre tudo e todos¹⁸⁷. O que ele pretende, ao contrário, é reforçar a ideia de comunidade a partir da noção de indivíduo, o que faz todo sentido quando se pensa a questão da luta por reconhecimento.

DEWEY entende também que a democracia, para além de modelos formais, consolida-se na medida em que afeta as formas de associação humana, como a família, a escola e a religião. A dimensão institucional, centrada no Estado, acaba tendo um valor reduzido, devendo, somente, servir de canal para operação efetiva dessa afetação societária. Assim, reduz-se o que DEWEY denomina “santidade do sufrágio” enquanto um fim em si próprio. Levado ao limite, isso representa o solapar da democracia, pois ela é expressão da vida em comunidade, e não o contrário. E significa um redimensionamento das categorias que marcaram a modernidade iluminista: igualdade, liberdade e fraternidade. Para operar essa fórmula, então, DEWEY faz uso de categorias que poderiam ser perfeitamente extraídas do pensamento hegeliano. Com ele:

A liberdade é aquela liberação e realização segura das potencialidades pessoais que ocorrem somente na rica e múltipla associação com outros: o poder para ser um ser individualizado fazendo uma contribuição distintiva e desfrutando, do seu próprio modo, dos frutos da associação. A igualdade denota a parte não-tolhida que cada membro individual da comunidade tem nas conseqüências da ação associada. Ela é equitativa, porque é medida apenas pela necessidade e capacidade de utilizar, não por fatores extrínsecos que provam um para que outro possa tomar e ter. Um bebê na família é igual aos outros, não por causa de alguma qualidade anterior e estrutural que é a mesma dos outros, mas na medida em que suas necessidades de cuidados e desenvolvimento sejam atendidas sem serem sacrificadas à força superior, posses e capacidades amadurecidas dos outros.¹⁸⁸

¹⁸⁷ Dewey sinaliza, nesse sentido, que “*aprender a ser humano é desenvolver, através da troca da comunicação, um sentido efetivo de ser um membro individualmente distinto de uma comunidade; alguém que entende e percebe suas crenças, desejos e métodos e que contribui para uma nova conversão dos poderes orgânicos em relação a recursos e valores humanos.*”. Assim, “*o problema é moral e depende de inteligência e educação*”. DEWEY, John. Em busca da grande comunidade. In. In. FRANCO, Augusto de e POGREBINSCHI, Thamy. *Democracia Cooperativa – Escritos políticos escolhidos de John Dewey*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 60.

¹⁸⁸ DEWEY, John. Em busca da grande comunidade. In. In. FRANCO, Augusto de e POGREBINSCHI, Thamy. *Democracia Cooperativa – Escritos políticos escolhidos de John Dewey*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 56.

O conceito de *comunidade*, assim, transcende a noção de “associação de muitas pessoas”. É maior do que isso, na medida em que a comunidade, composta por seres que observam e pensam, tem interesses e sentimentos, só existe em razão de uma combinação de ações individuais, pautadas em habilidades e capacidades, cujas consequências são percebidas coletivamente e se tornam objeto de comum desejo e esforço de cada um. É o que DEWEY sustenta quando afirma que “*eu e meu entram em cena somente quando uma parte distintiva na ação mútua é conscientemente afirmada ou reivindicada*”¹⁸⁹, ou seja, quando há uma relação de organicidade, de estima mútua, que tem na comunicação um pré-requisito.

Afirmar isso é dizer que o atributo inato do homem é a comunicação, que permite a ele interagir e dar sentido efetivo de ser alguém individualmente percebido numa dada comunidade. Somente nesse *locus* é que fazem sentido os avanços tecnológicos, os acréscimos de conhecimento oriundos da ciência, a evolução do mundo do trabalho, pois são frutos da ação associativa do homem. Para não representar formas de opressão, devem estar articuladas com esse conceito particular de comunidade.

A citação é extensa, porém extremamente central: a opressão surge, para DEWEY, na medida em que

As habitações emocionais e as habitudes intelectuais da massa de homens criam as condições das quais os exploradores de sentimento e opinião apenas tiram proveito. Os homens se acostumaram a um método experimental em questões físicas e técnicas. Eles ainda tem medo disso em interesses humanos. O medo é ainda mais eficaz porque como todos os medos enraizados, ele é encoberto e disfarçado por todos os tipos de racionalizações. Uma de suas formas mais comuns é a idealização verdadeiramente religiosa das –e reverência pelas – instituições estabelecidas; por exemplo, em nossa própria política, a Constituição, a Suprema Corte, a propriedade privada, a liberdade contratual, e assim por diante. As palavras “sagrado” e “santidade” vem prontamente aos nossos lábios quando tais coisas entram em discussão. Elas comprovam a auréola religiosa que protege as instituições. Se “sagrado” significa aquilo que não deve ser aproximado nem tocado, exceto com precauções cerimoniais e por pessoas especialmente escolhidas, então tais coisas são sagradas na vida política contemporânea. À medida que as questões sobrenaturais tem sido progressivamente abandonadas numa praia deserta, a realidade dos tabus religiosos tem cada vez mais se concentrado em torno das instituições seculares, sobretudo aquelas ligadas ao Estado nacionalista. Os psiquiatras descobriram que uma das causas mais comuns de distúrbio mental é um medo subjacente do qual o sujeito não está ciente, mas que leva à retirada da realidade e à relutância de refletir sobre as coisas. Há uma patologia social que trabalha poderosamente contra a investigação efetiva sobre as instituições e condições sociais. Ela se manifesta de mil maneiras; em rabugice, em divagação impotente, no ato desconfortável de agarrar-se à distrações, na idealização do estabelecido há muito, em um otimismo fácil assumido como um disfarce, na glorificação

¹⁸⁹ Idem. Ibidem, p. 57.

desenfreada das coisas “como elas são”, na intimidação de todos os dissidentes – maneiras que deprimem e dissipam o pensamento tanto mais eficazmente porque elas operam com uma penetração sutil e inconsciente.¹⁹⁰

Essa passagem evidencia uma interessante similitude entre o pensamento de DEWEY e dos autores da Escola de Frankfurt. Ainda que com nomenclaturas diferentes, percebe-se, aqui, o uso de conceitos como *razão instrumental*, *bloqueio ao processo emancipatório*, *esfera pública*, *ação comunicativa* e, principalmente, as formas mais sutis de desrespeito contidas nas dimensões de reconhecimento de HONNETH, enquanto atuantes no seio da comunidade na forma de obstruções às formas positivas de sua dinâmica interna. Embora não citado aqui, DEWEY prossegue nesse ponto discorrendo sobre as formas nocivas de uso da fragmentação dos saberes na prática pedagógica, numa discussão acerca das funções do conhecimento e sua inserção no universo societário, o que sinalizaria uma abertura a posturas interdisciplinares já no final dos anos 30¹⁹¹.

Toda essa reflexão deságua numa conclusão importante: a democracia não pode prescindir de um amálgama social pré-político. *Pré-político* significaria, nesses termos, a etapa anterior ao momento em que os indivíduos se lançam em discussões públicas de acordo com seus interesses e pretensões políticas. Esse elemento, cotejado com o pensamento de HONNETH, está intrinsecamente ligado tanto ao conceito atualizado de reificação, enquanto esquecimento-do-reconhecimento, quanto à luta por reconhecimento. Afinal, não há que se falar em comunidade e, por isso, tampouco em democracia, se as expressões patológicas ou experiências negativas nessas etapas se sobrepõem àquelas de natureza positiva. Pois

as garantias meramente jurídicas das liberdades civis de livre crença, livre expressão, livre reunião são pouco úteis se na liberdade de comunicação cotidiana a troca de ideias, fatos, experiências é sufocada por suspeita mútua, por abuso, por medo e ódio¹⁹².

A democracia seria, assim, para DEWEY:

como um modo de vida pessoal e individual não envolve algo fundamentalmente novo. mas quando aplicada, ela confere um novo sentido prático a velhas ideias. Colocada em prática, ela significa que os inimigos poderosos atuais da democracia podem ser confrontados com sucesso apelas pela criação de atitudes pessoais nos seres humanos individuais. Que devemos superar nossa tendência de pensar que sua defesa pode ser encontrada em meios externos quaisquer, sejam civis ou militares, se eles estiverem separados de atitudes individuais arraigadas a ponto de construir o caráter pessoal. A democracia é um modo de

¹⁹⁰ DEWEY, John. *Op. Cit.*, p. 71.

¹⁹¹ Surpreendentemente, bem antes de autores que se consagraram ao defender essa perspectiva, como Edgar Morin e Boaventura de Sousa Santos.

¹⁹² DEWEY, John. *Democracia criativa: a tarefa diante de nós. Op. Cit.*, p. 140.

vida guiado por uma fé ativa nas possibilidades da natureza humana. A crença no homem comum é um item familiar ao credo democrático.¹⁹³

É a crença de que, mesmo em cenários nos quais os indivíduos não possuam horizontes de objetivos iguais, a cooperação pode assumir a forma de uma colaboração amigável como um acréscimo imprescindível aos projetos de vida dos envolvidos. Nesse contexto, as disputas podem ser solucionadas na forma de um aprendizado cooperativo em que cada envolvido confere ao outro a chance de se expressar ao invés de ver prevalecer uma dada opinião com base na força e na coerção, ou, nas palavras de DEWEY, nas formas de supressão à força através da violência, em que são empregados “*meios psicológicos de ridicularização, abuso, intimidação*”¹⁹⁴.

A grande contribuição de DEWEY, nesses termos, está na adição dos conceitos de *associação* e *comunidade* como pré-requisitos à democracia. *Associação*, aqui, tem o sentido de um deslocamento do lugar da democracia, que sai da esfera estritamente estatal – ideia que, como visto, é partilhada por AXEL HONNETH – para o seio das relações sociais, consideradas desde a relação entre vizinhos até as grandes comunidades, e o sentido também de um modo de vida pautado no viver junto. *Comunidade*, por sua vez, deixa de ser uma metáfora contratualista para passar por um processo de resignificação dinâmica, que nasce da pura associação humana na presença da liberdade para então representar uma nova forma de organização humana. Fecha-se, assim, o dualismo Estado-sociedade civil, ao “*se constituir simultaneamente como os dois sem, todavia, ser nenhum deles*”¹⁹⁵. Em comum, ambas as categorias desembocam na formação de um projeto democrático radical, já que a democracia passa a ser um *modo de vida cooperativo, autogovernado e autodeterminado*.

A síntese oferecida por THAMI POGREBINSCHI é valiosa:

Em sua vocação experimentalista, o pragmatismo de Dewey concilia experiência e futuridade, buscando constituir-se como um pensamento do presente. O consequencialismo e o contextualismo endossados pelo pragmatismo convergem em uma concepção experimental da política na medida em que conciliam uma abordagem instrumentalista das instituições e uma orientação para o futuro com os valores e crenças afirmados na prática da experiência cotidiana dos homens comuns. Esse ponto de convergência leva a mais um atributo que o pragmatismo tem a oferecer ao conceito de democracia: a reflexividade. Em sua vocação reflexiva, o pragmatismo concilia falibilismo e responsividade. O falibilismo defendido pela democracia deweyana implica aceitar que um arranjo político que espelhe um valor ou reflita uma crença em um determinado momento possa ser

¹⁹³ *Idem. Ibidem*, p. 138.

¹⁹⁴ DEWEY, John. *Op. Cit.*, p. 140.

¹⁹⁵ DEWEY, John. *Op. Cit.*, p. 148.

falsificado em um momento seguinte, na medida em que valores e crenças são mutáveis e revisáveis e os hábitos da mente que levam os homens à ação são dinâmicos e não estáticos. O caráter revisável dos valores e crenças responde, por sua vez, pela responsividade do pragmatismo. A democracia implica na responsividade das instituições e arranjos políticos na medida em que os homens que respondem por elas são seres reflexivos e, portanto, capazes de converter sua falibilidade pessoal em um esforço permanente de aperfeiçoamento das suas formas de vida¹⁹⁶.

Tais ideias são fundamentais para compreender a proposta de HONNETH. A uma, como dito, porque a democracia ganha, com ele, um fundamento pré-político importante. A duas porque, sem o elemento individual, ou sua expressão coletiva da associação, pouco sentido faz se pensar em uma democracia participativa, inclusive em termos da divisão social do trabalho, que deve ter sua regulação realizada de forma tal que não interfira no dever de participação do indivíduo na associação de que faz parte. É o ponto em que se aprofundará na última parte deste trabalho.

3.3.1. A democracia enquanto cooperação reflexiva

Os estudos de JOHN DEWEY, como visto, apresentam uma abordagem bastante peculiar em torno da questão democrática, sobretudo porque esta difere, substancialmente, de boa parte da teoria contemporânea predominante da democracia. HONNETH enxerga aí a chave para superar os principais dilemas e aporias das formulações de seus antecessores e daqueles que modernamente se debruçaram sobre essa questão, e dedicou um texto, publicado em 1998, a respeito da atual teoria democrática.

De acordo com o filósofo alemão, a discussão recente sobre a democracia radical é marcada por uma polarização entre republicanismo e procedimentalismo, cujo quadro o autor extrai do texto *Direito e Democracia*, de HABERMAS. Em linhas gerais, tais modelos se propõe a lidar com os défices de participação do liberalismo clássico, em especial a partir de fórmulas que garantam maior participação dos indivíduos nas deliberações políticas, embora a partir de perspectivas sensivelmente distintas: no republicanismo, a tônica se concentra na negociação intersubjetiva de questões públicas como um atributo da vida nas cidades, enquanto no procedimentalismo o foco está na adoção de procedimentos moralmente justificados.

¹⁹⁶ DEWEY, John. *Op. Cit.*, p. 151.

Para HONNETH, contudo, esse predomínio, ainda que represente um acréscimo em termos democráticos, trouxe consigo um efeito negativo, que se concentra no fato de que, a rigor, parece não haver outra alternativa normativa na tarefa de atualização permanente da perspectiva democrática. Nesse sentido, ele sugere a adoção da teoria democrática de JOHN DEWEY como uma terceira via; à primeira vista, não há qualquer impossibilidade no sentido de harmonização das hipóteses em jogo, já que, para o filósofo alemão, a contribuição de DEWEY pode ser vista como um antecedente teórico das duas abordagens.

Com ele:

Não é difícil para o republicanismo político se referir a elementos da teoria democrática de Dewey porque ela também está baseada na ideia de uma integração de todos os cidadãos em uma comunidade auto-organizada. Contudo, por sua vez, a teoria procedimentalista de democracia também não tem dificuldades de se remeter às concepções de Dewey, já que para ele os procedimentos racionais de resolução de problemas são elemento central do estudo da esfera pública¹⁹⁷.

Ao lançar essa assertiva, HONNETH se propõe a explorar em que medida os argumentos das outras abordagens teóricas a respeito de seus próprios fundamentos estão equivocadas. Para realizar esse esforço argumentativo, ele procurou apontar como a adoção de um ponto de vista parcial das ideias de DEWEY, por parte das duas correntes contemporâneas da democracia, se dá de forma equivocada. Nesse sentido, ele apresenta a opção, encontrada no interior do pensamento deweyano, de uma cooperação social que, na prática, se distancia de uma noção de consulta comunicativa: *“Porque Dewey deseja entender a democracia como uma forma reflexiva de cooperação, comunitária – eis minha tese de forma resumida – ele é capaz de combinar deliberação racional e comunidade democrática”*¹⁹⁸.

Para HONNETH, as correntes atuais da democracia radical conferem interpretação negativa à liberdade individual. Tal posição é tributária tanto da tradição marxista¹⁹⁹ quanto daquela que remonta a Tocqueville, que entendiam que a perspectiva liberal de política reduzia-se à legitimação periódica da ação estatal através do voto e à visão de que o Estado cingia-se à proteção das liberdades individuais. Nesse quadro, pouco importava o

¹⁹⁷ HONNETH, Axel. *Democracia como cooperação reflexiva*. In. SOUZA, Jessé (org.). Democracia hoje – novos desafios para a teoria democrática hoje. Brasília: Editora UnB, 2001, p. 66.

¹⁹⁸ *Idem. Ibidem*, p. 67.

¹⁹⁹ Aqui como desenvolvimento de uma democracia como associação livre de produtores, pautados pela liberdade comunicativa e orientada para motivar a cooperação ao desenvolvimento de capacidades socialmente úteis.

processo de integração social, mas apenas um debate livre mínimo daquilo que demandava alguma decisão.

As alternativas contemporâneas a esse quadro, por sua via, tem apostado na dimensão comunicativa, na qual a autonomia do cidadão, antes de se fundar num pressuposto de liberdade individual, estava umbilicalmente vinculada à sua associação com outros cidadãos. A democracia emergiria, assim, como um modelo calcado em situações comunicativas de interação livre de dominação.

O detalhamento dessas propostas, que compartilham o núcleo comum indicado no parágrafo anterior, exigiria, porém, um detalhamento acerca do que se entende por liberdade comunicativa. De acordo com HONNETH,

A depender de como o aumento da liberdade por meio das associações sociais é caracterizado, a ideia de um amoldar em comum da política necessariamente se mostra de forma diferente. Nos dois desenhos de democracia até agora identificados como alternativas ao liberalismo clássico, a liberdade comunicativa dos seres humanos é vista da mesma maneira, isto é, de acordo com o modelo do discurso intersubjetivo. Em Hannah Arendt e Jürgen Habermas – só para mencionar, por um lado, a principal representante do republicanismo político, e, por outro, o do procedimentalismo democrático – a ideia de formação democrática da vontade política origina-se da noção de que o indivíduo só atinge liberdade no reino público constituído pela argumentação discursiva²⁰⁰.

Embora concorde com a importância desempenhada pela intersubjetividade discursiva, DEWEY – aqui partilhando da tradição que remonta a MARX – a liberdade comunicativa associa-se mais ao emprego comum de forças individuais para compreender e superar um problema. Por conseguinte, o autor entende que a democracia não pode ser vista como tradicionalmente e instrumentalmente o é, ou seja, como mera forma de organização do Estado em que há uma regra aritmética (a regra da maioria) para organizar a massa disforme de indivíduos isolados e com fins divergentes. Frise-se, nesse caminho, que tal perspectiva instrumental guarda parentesco com as teorias contratualistas clássicas, que adotam uma hipotética situação original de não-comunicação e isolamento como fomento para os regimes democráticos.

Esse fundamento é tido como irreal, abstrato e ficcional. Para superá-lo, DEWEY apresenta um conceito de sociedade profundamente influenciado pelo pensamento do jovem HEGEL, no qual

A intersubjetividade, em cuja armação a vida social se desdobra, é apresentada de acordo com o modelo de um “organismo social” no qual cada indivíduo

²⁰⁰ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 69.

contribui por meio de sua própria atividade para a reprodução do todo. O primeiro fato que caracteriza todo tipo de sociabilidade é a existência de cooperação; porém, indivíduos desorientados ou contingentes relacionam-se pela busca, baseada na divisão do trabalho, de atividades que conjuntamente contribuem para a manutenção da sociedade. Se a vida social é apresentada conforme tal modelo, então Dewey aponta consequências para o conceito de autonomia pessoal, como também para o de governo político. Ambos tem de ser concebidos como relacionados porque, com a realidade de cooperação social, existe um tipo de bem compartilhado no qual a liberdade individual e a política de Estado devem ser concebidas como suas incorporações opostas, pois cada membro da sociedade contribui, em virtude da divisão de trabalho, por meio de suas próprias atividades para a manutenção da sociedade, ele representa uma “incorporação vital” dos fins da sociedade²⁰¹.

DEWEY ilustra essa perspectiva com o sucesso verificado pela revolução americana, na qual a soberania popular foi inculcada no interior de cada cidadão. Isso serve para ilustrar a própria concepção de Estado dada pelo referido autor e já anunciada no ponto anterior: a de ser a instituição política de execução da vontade do povo, tido como inserido em relações de cooperação social. Essa ideia pouco difere das concepções clássicas de ARISTÓTELES e PLATÃO acerca de uma comunidade políticas; a diferença, porém, é central, pois, ao invés dos cidadãos atingirem a liberdade por meio de uma autorrealização bem-sucedida conforme os fins éticos que constituem a eticidade do Estado (o que indica uma relação de finalidade), para DEWEY o foco deve estar nos meios de constituição política.

Surge aí mais um indício de que, para HONNETH, o Direito tenha um papel importante mas limitado na coordenação da vida social, na medida em que a sociedade não pode ser vista, em sua complexidade, pela visão contratual que remonta a ROUSSEAU e HOBBS. Ao mesmo tempo, resta patente a influência do pensamento de HEGEL, pois a noção de “organismo social” abastece o sistema da “totalidade” como expressão de uma sociabilidade que só surge como fruto da cooperação. Então, se a origem da democracia como cooperação reflexiva está na liberdade (enquanto expressão de autorrealização positiva e ilimitada com fins de colaboração) e na interação orgânica dos indivíduos, o Estado é compreendido como a instituição política responsável pela execução da vontade que surge desse tecido de relações sociais.

Inverte-se, assim, a lógica aristocrática clássica da centralidade de um grupo de indivíduos talentosos poder atingir o ideal ético, pois todos os cidadãos podem, com base em sua vontade livre, aperfeiçoarem-se na busca do bem, mantendo com seus pares uma relação de confiança recíproca na qual cada um é sabedor de sua função social. Para

²⁰¹ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 71.

HONNETH, essa noção clarifica a posição de DEWEY a respeito do entrelaçamento entre cooperação, liberdade e democracia, pois ele:

Percebe a existência de uma divisão social do trabalho como evidência do fato de o indivíduo dever sua liberdade pessoal somente à comunicação com os outros elementos da sociedade. Liberdade para Dewey é principalmente a experiência positiva de autorrealização ilimitada que ensina ao indivíduo como descobrir seus talentos e suas capacidades por meio dos quais ele pode, no fim, contribuir com base na divisão de trabalho, para a manutenção do todo social. Se esse processo natural de um emprego comunal de forças individuais por parte dos integrantes de toda a sociedade é conscientizado e visto como um projeto cooperativo, então se evolui para o ideal de “democracia”²⁰².

Como dito no decorrer desta reflexão, o grande trunfo explorado por DEWEY e aproveitado, no contexto da luta por reconhecimento, por AXEL HONNETH, é o elemento pré-político da democracia, a qual é mantida numa perspectiva estritamente teórica, sendo difícil, porém, não perceber problemas ou dificuldades nessa abordagem. Afinal, para que a fórmula apresentada por DEWEY transcorra sem percalços, é necessário que o ideal de autorrealização individual esteja fundado em um direcionamento que motive o desenvolvimento de capacidades socialmente úteis, o que cria um obstáculo para DEWEY no sentido de estabelecer uma institucionalização política da liberdade.

A questão, vista a partir de uma ordem cronológica, encontra solução nos estudos psicológicos. DEWEY reconhece a influência exercida por HEGEL em suas teses sobre a democracia, nas quais a centralidade está na autorrealização humana fundada na ausência de constrangimentos externos ou influências no percurso até a aceitação voluntária de obrigações sociais. Contudo, se antes havia uma teleologia insustentável da natureza humana a impedir o direcionamento indicado no parágrafo anterior, agora entra em cena a explicitação dos mecanismos sociais que ajudam a compreender, sem influências metafísicas, a compatibilidade social da autorrealização. Nesses termos, de acordo com HONNETH,

A solução que Dewey encontra no curso de sua pesquisa pode ser entendida em termos de uma teoria da intersubjetividade da socialização humana; dos acessos totalmente irrestritos que, no princípio, consistem em uma multidão de impulsos indiretos e formidáveis, os seres humanos podem desenvolver aquelas capacidades e necessidades como hábitos estáveis de ação que foram aprovados e são estimados por um grupo particular de referência. A satisfação propiciada pela realização de certa ação aumenta à medida que o cidadão percebe o reconhecimento dos outros em interação. Como todo integrante da sociedade sempre pertence a vários grupos de referência, as camadas sobrepostas de expectativas garantem que no curso do desenvolvimento de uma personalidade apenas hábitos sociais úteis sejam formados. Esse modelo de autorrealização

²⁰² HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 74.

humana, do qual Dewey não renuncia por toda sua vida, também forma o ideal de democracia no livro sobre o público²⁰³.

Tal discussão se dá no interior de uma compreensão acerca da dependência mútua de autorrealização feita com base em estudos sobre o desenvolvimento da personalidade humana. Esses estudos se deram da forma pragmatista, indicada no item anterior, com que DEWEY enxerga a função do saber científico, ou seja, como saber orientado à resolução de problemas que causam perturbação. Essa função só pode se concretizar de modo satisfatório se os cientistas cooperam, sem constrangimento, no desenvolvimento de suas hipóteses, o que, ampliado para o espectro social, significa uma valorização dos processos de aprendizagem social, na qual a democracia, resignificada, é a forma política de organização na qual a inteligência humana, orientada para a solução de problemas emergentes sem constrangimentos para os envolvidos, atinge seu desenvolvimento pleno.

Essa conclusão apresenta grande impacto para este ponto. Afinal, é com ela que DEWEY começa a enxergar a importância do conteúdo racional dos procedimentos democráticos. Isso, porém, não dá conta, por enquanto, de reconciliar esse pressuposto com a asserção de que a autorrealização individual só é possível em uma comunidade de cooperação. Para responder a essa dúvida, DEWEY apresentará seu conceito de “público”, assim delineada por AXEL HONNETH:

A ideia básica é muito simples, ainda que a implementação da ação teórica nos surpreenda hoje. A ação social desdobra-se em formas de interação cujas consequências, de forma simples, afetam apenas os imediatamente envolvidos, mas assim que os não-envolvidos se vêem afetados pelas consequências de tal interação, emerge de suas perspectivas a necessidade de controle das ações correspondentes no sentido de sua cessação ou promoção. A articulação da demanda por resoluções conjuntas de problemas comuns constitui para Dewey aquilo que ele chamará de “público”. O termo “público” é atribuído à esfera de ação social na qual um grupo pode provar que necessita de regulamentação geral porque consequências não-antecipadas estão sendo geradas e adequadamente, um “público” consiste do círculo de cidadãos que, em razão da preocupação conjuntamente experimentada, compartilham a convicção de que eles se devem voltar para o resto da sociedade em busca do propósito de controlar administrativamente uma interação pertinente²⁰⁴.

Esse conceito, porém, não se afigura isento de eventuais críticas. Com efeito, há uma certa vagueza conceitual acerca do que se entende por “consequências indiretas das transações”, e sobre o grau de afetação daqueles que não se encontram no círculo dos envolvidos diretamente com uma dada questão. De acordo com HONNETH, DEWEY talvez resolvesse a querela apostando numa proposta de assumir uma diferenciação processual

²⁰³ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 78.

²⁰⁴ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 81.

entre “público” e “privado”, na qual a diferenciação entre ambos se vinculasse à extensão e escopo das consequências das ações que demandam o controle público. O Estado, assim, representaria, por decorrência lógica, uma instância de associação secundária na qual inúmeros públicos, irmanados no objetivo de articulação de uma sociedade cooperativa, tentassem solucionar problemas imprevistos no contexto da ação social.

Até aqui, pode-se dizer que DEWEY se esforçou para, dentro da sociedade cooperativa, dar os contornos da ação política. Tal construção difere em grande medida daquela realizada por HANNAH ARENDT e HABERMAS, que dão à ação política o papel de local de exercício comunicativo da liberdade. DEWEY, ao contrário, dá um passo atrás que se revela como um meio cognitivo que auxilia a sociedade a realizar, por meio de experiências, explorar e resolver seus problemas de coordenação da ação. De acordo com HONNETH, nesses termos,

Porque a racionalidade das soluções aumenta com o grau de inclusão de todos os igualmente afetados no processo de pesquisa, fica evidente para Dewey que o autodirecionamento político da sociedade tem de ser democraticamente organizado. Quanto mais ativamente, mais sensivelmente, os públicos reagem a problemas sociais, mais racional o processo experimental por meio do qual o Estado pode alcançar soluções de problemas universalmente aceitos²⁰⁵.

O ambiente democrático é, assim, o melhor espaço para produzir esse efeito desejado, pois no processo de aprendizagem social, no contexto da cooperação, há maior potencial para propiciar a emergência de uma esfera pública de proponentes que podem introduzir suas hipóteses, convicções e intuições, sem constrangimentos e com direitos iguais. Essa visão decorre de um diagnóstico do tempo em que, para DEWEY, observa-se,

Como resultado da industrialização, do crescimento de complexidade e da individualização, as sociedades modernas encontram-se em um estado de desintegração que faz com que ideias de uma participação de todos os cidadãos em esferas públicas democráticas pareça ilusória. (...) Para Dewey, está além de dúvidas que, para todos os cidadãos serem orientados pelos procedimentos democráticos de resolução de problemas políticos, deve ser pressuposta uma forma de associação pré-política como as existentes nas comunidades pequenas, facilmente observáveis, dos distritos municipais americanos.²⁰⁶

Guardadas as proporções temporais, pode-se afirmar que esse diagnóstico possui grandes semelhanças com o momento presente, o que faz do quadro esboçado por DEWEY um elemento de grande valor para compreender os dilemas das sociedades democráticas contemporâneas. A solução apontada por ele, então, também pode ser aproveitada na medida em que os integrantes de uma sociedade tem oportunidade de compreender o

²⁰⁵ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 83.

²⁰⁶ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 83.

sentido da democracia ao observarem a convergência de suas ações cooperativas em direção a uma meta comum, uma consciência comum que vai em direção ao elemento pré-político.

Isso significa dizer que, embora desejável, o procedimentalismo pautado pela intersubjetividade de uma esfera pública discursiva livre deve ter como pressuposto o amálgama social cooperativo e uma orientação individual para o bem compartilhado, sem o quê, diante da complexidade do mundo contemporâneo, pautado sobretudo pela *falta de tempo* (falta de tempo para participar da vida social, falta de tempo para discutir orçamento participativo, falta de tempo para refletir sobre as plataformas políticas em período eleitoral), não há que se falar em *democracia participativa*. A própria noção de *procedimento democrático* ressurge aqui com uma função de resolução cooperativa de problemas.

Assim,

Orientar-se por procedimentos democráticos pressupõe uma forma de vida ética democrática que não é ancorada em virtudes políticas, mas na consciência da cooperação social. Nesse sentido, Dewey pode alegar que as três máximas orientadoras da Revolução Francesa normativamente expressam os ideais que, mediante formas democráticas e justas da divisão de trabalho, estão localizadas em uma associação pré-política²⁰⁷.

Dessa forma, é possível discutir o conceito de *liberdade comunicativa* de DEWEY e, com isso, diferenciá-lo dos autores mencionados neste ponto. Ela não derivaria de um discurso intersubjetivo, mas de uma cooperação comunal. Ora, isso é fulcral para compreender a diferenciação do modelo democrático proposto por HONNETH como um contraponto às teorias democráticas modernas. Afinal, a tradição republicanista foi pródiga em esperar dos cidadãos o desenvolvimento, por eles, de virtudes políticas, e mais, que essas virtudes fossem o cartão de acesso deles para a prática intersubjetiva de formação da vontade e da opinião pública.

Assim, ao invés de apostar num fundamento discursivo, o que importa, para DEWEY, é exatamente o processo experimental no qual a sociedade processa e resolve seus problemas, de um ponto de vista racional. Se isso, de um lado, o aproxima de HABERMAS, de outro o afasta, pois, se HABERMAS considera que a esfera pública é o espaço privilegiado para que mesmo os excluídos tenham a chance de, por garantia normativa,

²⁰⁷ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 86.

tentar superar sua condição de marginalizados, o elemento social, para ele, torna-se um problema. Afinal,

Onde Dewey considera o estabelecimento de formas justas, cooperativas da divisão de trabalho, como uma exigência normativa que, por causa das condições funcionais dos públicos democráticos e completamente independente do estado de lutas por reconhecimento, é em princípio válida e assim um componente interno de toda a ideia genuína de democracia, Habermas não pode colocar conceitualmente a demanda por igualdade social antes do princípio da formação democrática da vontade política, mas tem de fazê-la dependente da contingência das metas politicamente articuladas. Por causa dessa restrição unilateral da democracia ante a esfera política, perde-se a noção do fato de uma esfera pública democrática só poder funcionar na premissa tácita de uma inclusão de todos os integrantes da sociedade no processo de reprodução social. A ideia da esfera pública democrática está baseada em pressuposições sociais que só podem ser concebidas fora dos argumentos dessa própria ideia²⁰⁸.

Daí, inclusive, o apontamento de HONNETH em referência aos estudos de seu mestre HABERMAS, de que estes padecem de um *déficit sociológico*, exatamente pela “questão social” ou pressuposto individual de motivação ser um problema do estudo “político” de HABERMAS, que tende a colocar a formação democrática da vontade política antes da demanda por igualdade social, ou então de fazê-la contingente das metas políticas articuladas.

Em síntese,

[...] a esfera pública democrática está baseada em pressuposições sociais que só podem ser concebidas fora dos argumentos dessa própria. Ela espera que cada cidadão compartilhe tantas áreas de interesse concordantes que pelo menos uma motivação possa emergir para permitir o envolvimento do cidadão em negócios políticos. Porém, tal grau de concordância só pode evoluir onde, no domínio pré-político, já havia sido possível vivenciar ligações comunicativas.²⁰⁹

Por isso, entende-se que HABERMAS precisa incorporar em sua teoria a convicção de que os cidadãos só se sentirão motivados a participar da opinião pública se o procedimento democrático fizer parte de suas realidades, de seus hábitos diários. Para

²⁰⁸ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 88.

²⁰⁹ HONNETH, Axel. *Op. Cit.*, p. 89.

Os sentimentos relacionados às experiências de desrespeito devem, assim, ganhar profundo relevo nas demandas normativas, acima dos procedimentos deliberativos formais de construção dialógica de consensos. Essa é a conclusão a que chega o filósofo norte-americano David Owen: “(...) *nem a concepção republicana de democracia, nem a procedimental podem ser adequadas para as exigências de autorrespeito e autoestima. Somente um ideal político de democracia radical que combine um compromisso com a garantia de procedimentos democráticos de deliberação racional (isto é, condições máximas da experiência do reconhecimento-respeito) com o compromisso com uma comunidade política democrática (isto é, a condição máximada experiência de reconhecimento-estima) é capaz de satisfazer ambas as necessidades humanas*”. OWEN, David. Reflections on Honneth’s Social and Political Ideal. In: BRINK, Bert van den; OWEN, David (Eds.). *Recognition and Power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 305, *Apud* BUNCHAFT, Maria Helena. *Entre cooperação reflexiva e democracia procedimental*. In. Revista Sequência, n. 59. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), 2009, p. 148.

HONNETH, HABERMAS evita essa discussão, pois teme que a idéia de vida ética democrática possa conduzir a uma compreensão ética de política, o que desloca o elemento pré-político, em sua totalidade, a uma sinalização de expectativas de conduta frente a exigências funcionais.

Trata-se, por fim, de uma proposta concatenada com a produção democrática baseada na experiência individual de relações cooperativas, que atende tanto a sociedades em desenvolvimento quanto às que experimentam o crepúsculo do modelo industrial. Isso faz da teoria da democracia enquanto cooperação reflexiva mais do que uma reestruturação normativamente inspirada do capitalismo: torna-a parte de um projeto de redefinição de longo alcance e, por isso, radical, de reprodução social.

Como se pode observar, as ideias de DEWEY possuem grande similitude com aquelas desenvolvidas por AXEL HONNETH no contexto da luta por reconhecimento, e suas principais consequências teóricas. Trata-se, assim, de um modelo de democracia ancorado na perspectiva da luta por reconhecimento, no qual não se pode, em absoluto, prescindir dessas relações pré-políticas na compreensão e na evolução de um projeto democrático denso e radical e, por isso, ancorado na proposta da teoria crítica, da orientação para a emancipação.

4. Considerações finais

A presente pesquisa pretendeu verificar se a contribuição teórica inédita apresentada por AXEL HONNETH no interior da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt também se desdobra numa formulação nova do autor sobre o problema da democracia.

Antes de explorar essa hipótese, cumpre destacar, contudo, as principais conclusões transversais que uma análise cronológica das reflexões dos principais cânones da Escola de Frankfurt pode gerar. Nesse sentido, foi possível verificar, no decorrer do trabalho, que a trajetória intelectual de HONNETH, herdeiro da tradição que remonta a ADORNO e HORKHEIMER, apresenta, de forma central, uma grande preocupação com uma dimensão que foi deixada de lado – em razão de opções metodológicas e de referenciais teóricos diferentes – por seus antecessores no Instituto de Pesquisa Social: a dimensão do conflito, localizada especificamente no interior da reflexão sociológica.

Nesse ponto, o filósofo é crítico do predomínio dos modelos teóricos de ADORNO e HORKHEIMER, por entender que inúmeros autores que foram marginalizados no contexto do Instituto de Pesquisa Social apresentaram intuições mais seguras em relação a essa dimensão, como WALTER BENJAMIN e ERICH FROMM. Para realizar essa tarefa, HONNETH realiza uma atualização sistemática do pensamento de HEGEL, a partir de uma postura pós-tradicional e interdisciplinar (porque cotejada com as contribuições de autores como GEORGE H. MEAD e DONALD D. WINNICOTT, oriundos da psicologia). Seu diagnóstico do tempo presente, por isso, encontra-se marcado por uma busca dos elementos conflituosos que bloqueiam a construção de identidades individuais coletivizáveis que sejam capazes de se expressarem como formas emancipadas de vida.

Com esse pano de fundo, HONNETH atualiza a categoria teórica da luta por reconhecimento, alocando-a como uma espécie de fundamento moral para a gramática dos conflitos sociais. A primeira inovação está na própria expressão “luta”, afinal seu antecessor, JÜRGEN HABERMAS, alicerçou sua formulação teórica baseado na noção de “consenso”. Como visto, a luta se desenrola em três dimensões nas quais há demanda por formas bem-sucedidas de reconhecimento: o amor, que se expressa na relação do sujeito consigo próprio, o direito, que se concentra tanto na consciência do sujeito de direitos quanto nas obrigações morais em relação ao outro no processo de interação social, e a

solidariedade que tem seu *locus* nas interações sociais valorativas.

A cada forma de reconhecimento, segundo a análise do filósofo alemão, corresponde uma experiência negativa: violação, privação de direitos e degradação. São, em síntese, ações que provocam lesões psíquicas no sujeito, e que geram um sentimento negativo em cada dimensão: humilhação ou menosprezo na relação consigo mesmo, injustiça no plano dos direitos e falta de estima social no universo da solidariedade. Tais experiências contem, em si, o potencial de se converterem num impulso social para a concretização prática da garantia de demandas reprimidas. Assim, ao se envolverem em embates pelo reconhecimento, consolidam suas respectivas autoconcepções individuais e possibilitam exteriorizar uma expressão coletiva dessas concepções. Por isso, a ênfase para a consolidação de um processo de emancipação sai da esfera de atuação do Estado e caminha em direção às contribuições dadas por inúmeros movimentos sociais, que, ao canalizar tais demandas reprimidas, dão voz a inúmeras formas de vida boa que compõem o mosaico social.

Tal dinâmica tem tanto um papel terapêutico quanto de aprendizagem. Afinal, seu resultado prático é o combustível para os movimentos sociais e serve para evidenciar o caráter paralisante dos *déficits* de reconhecimento tanto na dimensão individual quanto na dimensão coletiva. Assim, com bases psíquicas, a contribuição de HONNETH torna-se um passo adiante para compreender e pautar uma agenda política de valorização das diferenças e de articulação a grupos sem voz.

Essa opção teórica não é sem razão. O tempo presente, de forma muito evidente, traz consigo os signos da insegurança, do desequilíbrio, da instabilidade. Isso se revela tanto em nações desenvolvidas, como aquelas da Europa Ocidental, onde países que abraçaram a perspectiva de um Estado de bem-estar social enfrentam sinais claros de esgotamento e convivem com o problema do desemprego e da imigração, quanto – principalmente – nos países subdesenvolvidos do hemisfério sul, ainda longe de encontrar a solução para os problemas decorrentes de uma modernização tardia, incompleta e desigual, tanto do ponto de vista econômico quanto sob o aspecto social.

É por isso que a primeira conclusão que esta pesquisa pode apresentar, ainda que transversal à hipótese lançada na introdução, é a de que o pensamento de AXEL HONNETH é extremamente pertinente para compreender a dinâmica social de desrespeito e a luta por reconhecimento na realidade brasileira contemporânea. Embora esse cenário de grandes

desafios e contradições não tenha sido abordado na pesquisa aqui realizada, não se pode deixar de mencionar a interrelação existente entre o diagnóstico crítico de HONNETH e a realidade social brasileiro.

Não é difícil ao observador atento, nesse sentido, perceber que as dimensões do reconhecimento, no Brasil, se apresentam de forma incompleta: inúmeros indivíduos ainda padecem de invisibilidade social, decorrente de uma condição crônica de marginalidade, o que prejudica, sobretudo, a formação de sua individualidade e a estima que tem de si. Inúmeros grupos sociais encontram-se nessa situação, em maior ou menor grau: os espoliados urbanos que não veem concretizado o direito à moradia digna, os camponeses sem acesso à terra, os negros, os homossexuais, as mulheres e sua condição ainda inferior tanto no plano social quanto no universo do trabalho.

Ao mesmo tempo, o problema da baixa adesão de parte da sociedade a uma infinidade de leis que, a despeito de serem obrigações morais em relação ao outro, carecem de efetividade. Fenômeno semelhante observa-se inclusive no descumprimento sistemático de normas oriundas da Constituição Federal, o que ganha especial dimensão quando envolve dispositivos sobre direitos sociais e fundamentais básicos, tanto na relação entre particulares quanto na atuação do Estado: direito à saúde, direito à educação, direito à moradia digna, direito ao trabalho, direito à cultura, direito a não sofrer violações à intimidade, direito à prestação jurisdicional, acesso à terra, direito à diversidade, direito à diferença.

O problema da estima social, por fim, acaba por compreender a conjunção entre as duas etapas anteriores de reconhecimento, momento no qual o indivíduo demanda por estima social em relação às suas habilidades e competências. Novamente o Brasil é chamado como anti-exemplo, afinal predominam aqui, ainda, relações simétricas por dentro (no interior de parcelas sociais específicas) e assimétricas por fora (na relação entre as parcelas, coletivamente compreendidas, e entre seus componentes).

Isso se verifica, sobretudo, no tratamento desigual conferido a desiguais, mas não no sentido aristotélico, vale dizer, não como um princípio de igualdade material: quem pode mais, do ponto de vista econômico ou do ponto de vista do *status quo*, consegue ter acesso célere a todos os direitos que lhe cabe, o que se traduz em receber tratamento adequado do Poder Público em todo o leque de prestações sociais que a esse cabe. Quem pode menos, enfrenta filas intermináveis, procedimentos burocráticos massacrantes e

ausência de resposta a demandas pessoais. Ao mesmo tempo, no próprio seio da sociedade, o tratamento conferido a determinada pessoa, inclusive do ponto de vista da estima social, tem mais a ver com a posição que essa pessoa ocupa do que com suas habilidades e capacidades de servir a um ideal de vida boa.

Note-se que a imbricação entre as três dimensões do reconhecimento é irreversível: sem uma visão de si devidamente consolidada, o indivíduo é incapaz de perceber os efeitos da injustiça e, ao ser vítima dessa violação, torna-se vulnerável na associação com outros indivíduos numa rede de solidariedade. Isso cria um marco normativo importante, ao vincular a ação prática a um mergulho nos meandros psicológicos e sociais que envolvem os processos de interação humana e a forma como se dá a socialização entre os indivíduos, aumentando, em grande medida, os desafios teóricos da filosofia política moderna.

Da mesma maneira, ao pensar a categoria da reificação enquanto esquecimento do reconhecimento, HONNETH possibilita oportuna atualização das teorias contemporâneas dos Direitos Humanos. Seu estudo é particularmente útil na compreensão dos efeitos nefastos produzidos por violações de direitos em áreas sensíveis, sobretudo aquelas relacionadas à intimidade e à integridade física, como a tortura, o cárcere e as lesões que prejudicam a relação do indivíduo consigo próprio. E mais: é importante na medida em que evidencia que todos os envolvidos em processos de reificação – inclusive quem dá início a ele – sofrem os efeitos nefastos provocados pelo esquecimento do reconhecimento, o que é merecedor de grande destaque em cenários, como o latino-americano recente, marcados por regimes de exceção, nos quais se discute, nem sempre com a honestidade intelectual necessária, o dever de clarificar os acontecimentos como forma de recompor relações de reconhecimento abaladas historicamente.

Além disso, não se pode olvidar a contribuição decorrente da visão histórica e calcada na realidade que HONNETH aproveita de HEGEL para a compreensão dos Direitos Humanos. Reitere-se aqui que não se menospreza a tradição filosófica iniciada com KANT e da qual são tributários autores como NORBERTO BOBBIO e HANNAH ARENDT; contudo, a postura teórica preocupada com a dimensão prática da dignidade enquanto atributo que antes de ser inato deve ser conquistado, não deixa de ser um acréscimo importante nos recentes debates a respeito do tema, principalmente em realidades, como a brasileira, em que o conteúdo normativo emanado de leis e de uma Constituição pródiga em garantir direitos fundamentais, é reiteradamente desmentido por uma prática cotidiana marcada

pela desigualdade e pelo desrespeito a esses direitos. Isso é particularmente relevante quando considerado a existência de uma acentuada tendência de se resolver problemas sociais por intermédio de prolífica atividade legislativa, muito comum no Brasil.

Como dito, então, sua contribuição teórica é de grande relevância para o desenvolvimento de estudos sobre a realidade de países marcados por grandes problemas sociais, além de sinalizar para a possibilidade de uma orientação para a emancipação condizente com o momento histórico contemporâneo. Do ponto de vista metodológico, pode-se dizer também que HONNETH apresentou uma atualização bem-sucedida do pensamento de HEGEL, o que não é simples de se operacionalizar, dada a dificuldade, apresentada no decorrer da pesquisa, de se compreender o filósofo de Jena num contexto pós-metafísico.

Ao mesmo tempo, foi responsável por promover uma leitura crítica, porém elegante (porque reconhecedora de seus avanços promovidos), da obra de HABERMAS, e por apresentar uma alternativa apta a dar conta do *déficit* sociológico de suas formulações, em especial aquelas que decorreram da teoria da ação comunicativa. É nesse particular que se inicia a averiguação da hipótese desta dissertação. Como foi possível verificar no desenvolvimento do trabalho, HABERMAS conferiu especial protagonismo à democracia na orientação para a emancipação, algo que foi inédito nas pesquisas da Escola de Frankfurt, já que seus antecessores não viam com bons olhos as experiências democráticas das primeiras décadas do Século XX.

O tema, recente se visto a partir da rica produção de HABERMAS, pode ser entendido como consequência evolutiva da conjugação de ideias anteriormente concebidas, como o conceito de esfera pública e a própria ação comunicativa. A noção de democracia participativa, a partir do pensamento de HABERMAS, então, parece, à primeira vista, uma formulação isenta de crítica. A maioria dos teóricos contemporâneos da democracia vê com bons olhos a ampliação do rol de atores aptos a influírem em decisões públicas como fonte de uma legitimação do poder estatal. Não sem razão, especialmente quando se percebe, como fenômeno global, certa descrença nos potenciais da democracia de gerar bem-estar social. Em determinados países, como alguns da América Latina, inclusive, começa a surgir um perigoso saudosismo dos períodos de exceção, nos quais, embora ao custo da supressão de direitos e garantias fundamentais, se experimentou prosperidade econômica.

Contudo, não se trata de uma equação simples de resolver. Vale dizer: a solução

calçada na teoria do discurso e na construção de consensos mediados por trocas comunicativas em cenários isentos de quaisquer tipos de coerção não parece adequada para esferas públicas nas quais se verifica, em primeiro lugar, gigantescas disparidades culturais entre seus componentes individuais, que impedem a formação de uma esfera pública densa e crítica capaz de tensionar a esfera de atuação do Estado.

O caso brasileiro é novamente chamado como exemplificativo: num país no qual convivem tanto um crescimento acentuado da produção científico-acadêmica quanto o atraso decorrente de grandes percentuais da população que notoriamente apresenta analfabetismo funcional, ou mesmo a existência de grandes metrópoles que dispõem de cidadãos com formação acadêmica equivalente a de países desenvolvidos ao lado de localidades que mal estão servidas de energia elétrica, as possibilidades substanciais e materiais de constituição de uma esfera pública composta por cidadãos livres parece consistir um ideal longe de maior concretização.

Diante desse quadro, AXEL HONNETH apresenta uma abordagem da democracia, denominada “democracia enquanto cooperação reflexiva”, ou, como aqui utilizado, “democracia cooperativa”, como uma alternativa teórica nova. Seus fundamentos não são exatamente novos, porque derivam dos estudos empreendidos pelo filósofo norte-americano JOHN DEWEY. Atual, porém, é a intersecção realizada pelo autor entre as ideias de DEWEY e a categoria da luta por reconhecimento, o que é facilitado pelo fato do filósofo norte-americano ter sido influenciado, no início, pelas ideias de HEGEL.

A reflexão de HONNETH principia com a adoção de uma postura cautelosa em relação à proposta teórica de HABERMAS a respeito da democracia. Indica, nesse sentido, que a democracia como cooperação reflexiva, antes de ser uma alternativa teórica, pode ser encaixada como uma espécie de pano de fundo para a noção procedimental habermasiana. No decorrer do texto, porém, HONNETH pontua que a democracia é uma consequência não de uma garantia de acesso à esfera pública mediante discursos, mas da valorização de laços comunitários de cooperação, que teriam um papel motivacional no contexto da participação de todos, a partir de suas habilidades, para a solução de problemas de uma dada comunidade. Finaliza, nesse sentido, indicando que a resposta conferida pela cooperação pode ser considerada um novo modelo teórico de democracia.

Publicado originalmente em dezembro de 1998, o texto que fundamenta a parte final deste trabalho não ajuda muito a responder à pergunta central da pesquisa. Arrisca-se

dizer que, naquele momento, a postura de HONNETH frente às ideias de HABERMAS tem contornos algo relutantes, o que não é em si negativo. Mesmo HABERMAS, quando iniciou sua trajetória, guardava grandes semelhanças com seus antecessores, o que só foi rompido com os estudos iniciais no campo da análise linguística. O que poderia ser chamado, então, de uma intuição, consolidou-se no decorrer do tempo como uma discordância a respeito da reflexão em torno da modernidade a partir de um núcleo pragmático discursivo. Bem por isso, embora cause alguma estranheza, num primeiro olhar, a própria diferença de tom observada entre ponto referente à democracia como cooperação reflexiva – baseado num texto de 1998 – e o ponto sobre os esboços de uma teoria da justiça – detalhado a partir de um texto de 2009 – torna-se plenamente aceitável.

O que há, então, é o início de uma divergência metodológica. Nesse sentido, concorda-se com a análise de PABLO HOLMES, autor de texto que foi amplamente explorado no início da dissertação, posto que se observa, no interior das reflexões de AXEL HONNETH, que culminam numa divergência de fundo metodológico, que culmina num processo de ruptura²¹⁰. No ponto específico que toca o problema da democracia, PABLO HOLMES também evidencia as diferenças entre ambos os autores, ao apontar os pontos de partida teóricos de ambos em relação ao direito, ao afirmar a existência de diferenças fundamentais, a despeito de uma ligeira semelhança de contornos, entre os fios condutores das visões dos dois autores²¹¹.

²¹⁰ Resgata-se aqui a assertiva de Holmes: *Ao darmos atenção, no começo do artigo, à distinção entre moralidade e eticidade na obra de Habermas e nas teorias do reconhecimento, queríamos exatamente indicar que, embora a ruptura metodológica entre ambos comece na fonte concreta dos diagnósticos normativos da teoria crítica – nessa identificação das experiências morais e locais de desrespeito –, ela remonta a um nível filosófico em que a moralidade perde o caráter de fonte última da normatividade, sem perder seu papel de fonte crítica, o que se dá, entretanto, apenas mediante um diagnóstico do tempo moderno, de modo que é a eticidade que ganha a prevalência metodológica. Ao mesmo tempo, se a eticidade se torna a única ferramenta com que pode contar a teoria crítica para apontar experiências sociais como patológicas, uma teoria de sociedades modernas capitalistas teria de se apoiar em um diagnóstico capaz de delinear as condições de integração saudável sob essas circunstâncias. É aí que emerge, então, a intuição de Honneth acerca de uma Eticidade Formal. Esse conceito teria capacidade de dar atenção a formas de injustiça social que, na teoria habermasiana, poderiam ser tratadas apenas de modo incompleto. Para uma comparação desses dois níveis de uma crítica da sociedade, passemos então a uma breve análise dos dois modelos de Estado Democrático de Direito. Se para Habermas, porém, o Estado assume a forma de uma autorregulação da sociedade por meio de um desdobramento (Entfaltung) dos potenciais coordenativos da ação comunicativa, para Honneth este parece tomar a forma de um liberalismo teleológico que diagnostica as condições atuais da ideia de liberdade”. HOLMES, Pablo. *Op. Cit.*, p. 145.*

²¹¹ Novamente recorre-se ao texto de Pablo Holmes, que assevera que: *“Para Honneth, o direito, ao menos como este se apresenta na modernidade ocidental, é algo bem parecido ao que significa no interior da teoria do discurso, algo que pode ser um elemento na interpretação que tente ver em sua obra uma continuação da habermasiana. Com efeito, à medida que vão sumindo, graças às pressões de indivíduos que questionam seus fundamentos normativos, as estruturas tradicionais de reconhecimento, surge uma forma igualitária de consideração recíproca. Essa nova forma de solidariedade funciona de modo reflexivo, regulando tanto as*

Tais divergências ficam claras nos esboços que HONNETH traz acerca de uma teoria da justiça com base no reconhecimento que – é necessário dizer – se mantém fiel à Teoria Crítica tanto por efetuar um diagnóstico do tempo presente que objetiva a verificação das condições de realização da emancipação humana, quanto por manter vivo o esforço, já evidenciado em outros pontos deste trabalho, de harmonizar teoria e práxis.

No que antecedeu, eu reiteradamente apontei que os sujeitos dependem do reconhecimento tanto de suas necessidades como de suas convicções e habilidades para poderem participar autonomamente da vida social; não basta conceber sua autonomia tão somente como resultado do respeito intersubjetivo por sua competência racional de formar juízo e tomar decisão; ao contrário, é necessária adicionalmente uma valorização da natureza particular de suas necessidades e de seu desempenho individual. Somente quando cidadãs e cidadãos puderem saber-se hoje estimados e reconhecidos em todos estes elementos de sua personalidade, eles estarão em condições de se apresentarem publicamente com autoestima e de se empenharem pelas suas respectivas carreiras. Por isso, pois, o processo reconstrutivo que acabo de apresentar como método de justificação desta teoria alternativa da justiça não pode limitar-se a desvendar o princípio de reconhecimento da relação jurídica já estabelecida; enquanto nela os sujeitos se respeitam reciprocamente em sua competência para a formação reflexiva de juízos, subsistem ainda outras relações de reconhecimento, igualmente significativas, que permitem ao indivíduo experimentar ser valorizado também em suas necessidades e habilidades. Se ela efetivamente deve desbravar todas as condições sob as quais os sujeitos hoje podem alcançar a autonomia, a reconstrução normativa deve estar voltada a todo este espectro de relações sociais recíprocas sob as quais os sujeitos hoje podem alcançar a autonomia; ao lado das relações jurídicas, portanto, ao menos as relações familiares íntimas e as relações sociais de trabalho necessitam também ser tomadas como objeto de nossa teoria da justiça. Mesmo que as cidadãs e os cidadãos só possam interferir muito limitadamente nas esferas indicadas através da legislação democrática, também suas condições de reconhecimento se revelam como significativas para as questões de justiça, pelo fato de elas em grande medida corroborarem para o sucesso ou fracasso da autonomia individual²¹².

Isso não facilita o trabalho do pesquisador, afinal a pergunta inicial permanece, por ora, sem solução. Ou melhor: seria temerário, e por demais simplista, responder a essa questão com base em elementos textuais que ainda não foram devidamente condensados a partir de um objetivo comum de compreensão, centralizado numa obra seminal. Afinal,

condutas como a sua própria produção por meio do critério de universalidade que torna todos comprometidos com as normas, simultaneamente como seus autores e destinatários; uma esfera que é aquela mesma que Habermas descreve como própria de um “sistema de direitos fundamentais” construída mediante uma dialética entre a igualdade jurídica formal e material. Ou seja, que leva a uma evolução do Estado de Direito no sentido de uma ampliação das capacidades participativas formais de interferir como autor de normas e de uma ampliação, ao mesmo tempo, dos meios necessários ao exercício efetivo daquelas capacidades. Na história das sociedades modernas, esse fenômeno ter-se-ia materializado numa ampliação do catálogo de direitos no sentido da criação de direitos sociais capazes de prover aos indivíduos um mínimo de bens que os fizessem aptos a participar do processo político, algo que é acompanhado no rastro de Marshall. Mas, se, para Habermas, esse processo é compreendido sempre a partir de uma prioridade da moral sobre a eticidade, em Honneth é essa última que adquire prevalência, ao menos metodológica”. HOLMES, Pablo. *Op. Cit.*, p. 148.

²¹² HONNETH, Axel. *A textura da justiça – sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo*. In. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, v. 9, n. 3. Porto Alegre: EDIPUCRS, set-dez/2009, p. 364.

sobre o tema da democracia, o que há são apenas poucos textos, que dão, em conjunto com outros, apenas pistas a respeito do entendimento do autor sobre o tema, ao contrário das reflexões de HABERMAS, que, além de estarem concentradas em uma obra específica, foram objeto de inúmeros comentários, críticas e desenvolvimento ao longo dos quase 20 anos da edição de *Direito e Democracia*. É a consequência que se assume pela escolha de se trabalhar a partir das ideias de um autor ainda vivo e produtivo.

É por isso que este trabalho conclui que o quadro indicativo do tema da democracia, no pensamento de Axel Honneth, dá claros sinais do sentido para o qual caminhará o percurso intelectual do autor que, ao que parece, ainda está por concretizar uma teoria da justiça. Curiosamente, ele o faz dentro de um movimento semelhante àquele realizado por HABERMAS, que num primeiro momento consolidou uma contribuição teórica densa (a teoria da ação comunicativa) para, depois, lançar-se ao desafio de pensar o problema da democracia.

Isso torna o estudo das ideias de AXEL HONNETH premente às reflexões encetadas nas teorias contemporâneas da justiça e, naquilo que importa ao contexto de desenvolvimento deste trabalho de conclusão, ao horizonte de investigação localizado na Filosofia e na Teoria Geral do Direito.

Afinal, rearticular o problema da democracia a partir do referencial teórico da luta por reconhecimento significa repensar inúmeras etapas de análise e crítica, tanto da democracia contemporânea, localizada ou não na realidade brasileira, quanto em temas-chave para o mundo moderno, tais como indivíduo, sociedade civil, comunidade, Estado, produção da normatividade, Direitos Humanos, movimentos sociais e outros tantos, já mencionados no decorrer deste trabalho. Por essa razão, sem dúvida, essa atualização é imperiosa para que seja mantida viva a tradição da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, ou seja: o olhar sobre o contemporâneo, na forma de um diagnóstico do tempo, a orientação para a emancipação, e labor em torno da atualização das formas de lidar com o binômio entre teoria e práxis.

Referências bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5ª ed. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, reimpressão de 2006.

BITTAR, Eduardo C. B. e ALMEIDA, Guilherme Assis de. *Curso de Filosofia do Direito*. 8ª ed revista e aumentada. São Paulo: Atlas, 2010.

_____. *Democracia, Justiça e Direitos Humanos – Estudos da Teoria Crítica e Filosofia do Direito*. São Paulo: Saraiva, 2011.

_____. A discussão do conceito de direito: uma reavaliação a partir do pensamento habermasiano. in *Boletim da Faculdade de Direito de Coimbra*. Coimbra, 2007.

_____. *Ética, educação, cidadania e direitos humanos – estudos filosóficos entre cosmopolitismo e responsabilidade social*. São Paulo: Manole, 2004.

_____. *Mini-Código de Direitos Humanos*. Associação Nacional de Direitos Humanos – Pesquisa e Pós-Graduação. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2008.

_____. *O Direito na Pós-Modernidade*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

BERTEN, André. *Filosofia Social – A responsabilidade social do filósofo*. Campinas: Paulus, 2004.

BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel – Direito, sociedade civil, Estado*. São Paulo: UNESP/Brasiliense, 1995.

_____. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

_____. *O Futuro da Democracia*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

BUNCHAFT, Maria Helena. *Entre cooperação reflexiva e democracia procedimental*. In. Revista Sequência, n. 59. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), 2009.

CANOTILHO, J. J. Gomes. *Estudos sobre Direitos Fundamentais*. 1ª ed. brasileira, 2ª edição portuguesa. São Paulo: RT, 2008.

CASTELLO, Graziela, HOUTZAGER, Peter P., LAVALLE, Adrián Gurza. *Democracia, Pluralização da Representação e Sociedade Civil*. in Lua Nova no. 67. São Paulo: 2006.

CAVELL, Stanley. *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. New York: Oxford University Press, 1999.

COELHO, Vera Schattan e NOBRE, Marcos (orgs.). *Participação e Deliberação – Teoria Democrática e Experiências Institucionais no Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Editora 34, 2003.

COHEN, Joshua e FUNG, Archon. *Democracia Radical*. in Revista Política & Sociedade: Dossiê Movimentos Sociais, Participação e Democracia, vol. 6, nº 11. Florianópolis: UFSC, 2007.

COMPARATO, Fabio Konder. *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. São Paulo: Saraiva, 2004.

ESTEVES, Paulo. *A Democracia na América Latina e as Relações Internacionais*. Disponível em: <http://www.pnud.org.br/democracia/documentos/TC.esteves.pdf>. Acesso em: 02.4.2010.

FRANCO, Augusto de e POGREBINSCHI, Thamy. *Democracia Cooperativa – Escritos políticos escolhidos de John Dewey*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

FREITAG, Barbara. *Dialogando com Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

_____. *A Teoria Crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

FRASER, Nancy. *A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação*. Revista Crítica de Ciências Sociais, v. 63. Coimbra: Centro de Estudos Sociais/Universidade de Coimbra, outubro/2007.

_____, HONNETH, Axel, et all. *Redistribution or Recognition – A Political-Philosophical Exchange*. New York: Verso, 2003.

FLICKINGER, Hans-Georg. *Os graus de reconhecimento social – a crítica de um conceito chave a partir de G. W. F. Hegel*. In. CIVITAS – Revista de Ciências Sociais, v. 8, nº 1. Porto Alegre: PUCRS, jan.-abr.2008.

GIDDENS, Anthony e TURNER, Jonathan. *Teoria Social Hoje*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

GOYARD-FABRE, Simone. *O que é Democracia?* São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HABERMAS, Jürgen. O comportamento político dos estudantes comparado ao da população em geral. In. *Sociologia da Juventude 2*. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.

_____. *Conhecimento e Interesse*. Trad. José Nicolau Heck. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987.

_____. *Direito e Democracia v. 1 – Entre Facticidade e Validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. *O Discurso Filosófico da Modernidade – Doze Lições*. Trad. Luiz Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Entre Naturalismo e Religião: Estudos Filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. *Ensayos Políticos*. Traducción de Ramón García Cotarelo. Barcelona: Ediciones Península, 1988.

_____. *A inclusão do outro – estudos de teoria política*. Trad. Paulo Asthor Soethe. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

_____. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

_____. Três modelos normativos de Democracia. In. Lua Nova nº. 36. São Paulo: 1995.

HARTMANN, Nicolai. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

HASSEMER, Winfried e KAUFMANN, Arthur. *Introdução à Filosofia do Direito e à Teoria do Direito Contemporâneas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

HEGEL, Georg-Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*, v. 3. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. São Paulo: Martins Fontes Editora, 2002.

HELLER, Agnes. *Além da Justiça*. Trad. Savannah Hartmann. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

HOLMES, Pablo. Briga de família ou ruptura metodológica na teoria crítica (Habermas x Honneth). In. *Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*, v. 21, nº 1. São Paulo: Universidade de São Paulo, junho/2009.

HONNETH, Axel. *Crítica del agravio moral – patologias de la sociedad contemporánea*. Trad. Peter Storandt Diller. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica: Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.

_____. *Disrespect – the normative foundations of Critical Theory*. Cambridge, Polity Press, 2007.

_____. *Luta por Reconhecimento – A Gramática Moral dos Conflitos Sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. O capitalismo como forma de vida fracassada: esboço sobre a teoria da sociedade de Adorno. In: *Política e Trabalho - Revista de Ciências Sociais*, n. 24, p. 10. João Pessoa: UFPB, abril/2006.

_____. *Observações sobre a Reificação*. In. CIVITAS – Revista de Ciências Sociais, v. 8, nº 1. Porto Alegre: PUCRS, jan.-abr.2008.

_____. *Patologias da Liberdade Individual – o diagnóstico hegeliano de época e o presente*. In. Novos Estudos CEBRAP, nº 66. São Paulo: CEBRAP, 2003.

_____. *Reificación – Um Estudio em la Teoría del Reconocimiento*. Trad. Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz Conocimiento, 2007.

_____. *Sofrimento de Indeterminação – uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular/Esfera Pública, 2007.

_____. *The Critique of Power – Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Trad. Kenneth Baynes. London: The MIT Press, 2007.

_____. *A textura da justiça – sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo*. In. Civitas – Revista de Ciências Sociais, v. 9, n. 3. Porto Alegre: EDIPUCRS, set-dez/2009.

HORKHEIMER, Max. *O Eclipse da Razão*. Trad. Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

_____. *Teoría tradicional y Teoría Crítica*. Tradução de José Luis López y López de Lizaga. Barcelona, Espanha: Ediciones Paidós Ibérica, S/A, 2000.

HORTA, José Luiz e SALGADO, Joaquim Carlos (coord.). *Hegel, Liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2010.

HYPPOLITE, Jean. *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Trad. Alberto Drazul. Montevideo: Calden, 1970.

KAUFMANN, Arthur. *Filosofia do Direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

KUMAR, Khrishan. *Da sociedade pós-industrial à sociedade pós-moderna*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge ZAHAR Editor, 2006.

KOJÈVE, Alexander. *Introdução à Leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto/EDUERJ, 2002.

LAVALLE, Adrián Gurza; ARAUJO, Cícero. *O Futuro da Representação: Nota Introdutória*. in Lua Nova n.º 67. São Paulo: 2006.

_____. Jürgen Habermas e a virtualização da publicidade. In. *Margem*, nº 16. São Paulo: Margem, 2002.

LESCOVAR, Gabriel Zaia. As consultas terapêuticas e a psicanálise de D. W. Winnicott. In: *Revista de Estudos de Psicologia*, v. 21, n. 2. Campinas: PUC-Campinas, 2004.

LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a Tradição Liberal – liberdade, igualdade, Estado*. Trad. Carlos Alberto Fernando Nicola Dastoli. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

LOPARIC, Zeljko. *Esboço do paradigma Winnicottiano*. Versão ampliada da Madaleine Davis Memorial Lecture, proferida em 1 de julho de 2000, na Squiggle Foundation, Londres. Disponível em: <http://www.sociedadewinnicott.com.br/downloads/loparic3.pdf>. Acesso em: 12/05/2011.

MANIN, Bernard; PRZEWORSKI, Adam; STOKES, Susan C. *Eleições e Representação*. In Lua Nova n.º 67. São Paulo: 2006.

MASCARO, Alysson Leandro. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Atlas, 2009.

MATTOS, Patrícia e SOUZA, Jessé. *Teoria Crítica no Século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007.

MERLE, Jean-Christophe; MOREIRA, Luiz (Org.) *Direito e legitimidade*. São Paulo: Landy, 2003.

MOTA, Aurea. *As pressões por mudanças e as lutas por reconhecimento na América Latina: uma análise do Chile, da Bolívia e do Uruguai*. In. Informe final del concurso: Las deudas abiertas em América Latina y el Caribe. Programa Regional de Becas CLACSO. 2008. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2008/deuda/mota.pdf>. Acesso em: 23/05/2011.

NASCIMENTO, Rosa. *A problemática da Esfera Pública no Pensamento de Jürgen Habermas*. Disponível em: www.politica hoje.com/ojs/include/getdoc.php?id=348&article=107&mode=pdf. Acesso em: 14/10/2010.

NOBRE, Marcos (org.). *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Ética e Sociabilidade*. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

OLIVEIRA JÚNIOR, Nythamar Hilário. *Kant, Rawls e a Fundamentação de uma Teoria da Justiça*. Disponível em: <http://www.geocities.com/nythamar/rawls1.html>. Acesso em: 01.03.2011.

PATEMAN, Carole. *Participação e teoria democrática*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

REPA, Luiz. *Hegel, Habermas e a modernidade*. Dois pontos. v. 7, n. 4. Curitiba: UFPR, 2010.

Revista Cult. *Duas Perguntas para Axel Honneth*. Publicado em: 30 de março de 2010. Disponível em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/duas-perguntas-para-axel-honneth/>. Acesso em: 01/05/2011.

RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

ROUANET, Luiz Paulo. *Paz, justiça e tolerância no mundo contemporâneo*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

ROUANET, Sergio Paulo. *Mal-Estar na Modernidade – Ensaios*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SAAVEDRA, Giovani Agostinho e SOBOTTKA, Emil Albert. *Discursos filosóficos do reconhecimento*. In. CIVITAS – Revista de Ciências Sociais, v. 9, n. 3. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

_____. Violência e reificação - linhas fundamentais da Criminologia do reconhecimento. In. *Boletim do Instituto Brasileiro de Ciências Criminais nº 198*. São Paulo: IBCCrim, mai-2009.

SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988* 6ª ed. Revista e atualizada. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008.

_____. (org.). *Dimensões da Dignidade – Ensaio de Filosofia do Direito e Direito Constitucional*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2003.

SAVELSBERG, J., KING, R. D. *Law and Collective Memory*. Annual Review of Law and Social Science. Vol. 3, Dec. 2007.

SOUZA, Jessé (org.). *Democracia Hoje – Novos Desafios para a Teoria Democrática Contemporânea*. Brasília-DF: Editora UnB, 2001.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Trad. Adail U. Sobral *et al.* São Paulo: Edições Loyola, 1997.

_____. *Hegel*. Trad. Francisco Castro Merrifield. México: Anthropos Editorial, 2010.

TELES Edson e SAFATLE, Vladimir (orgs.). *O que resta da ditadura*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

TIBURI, Márcia. Os 100 anos de Theodor Adorno e a filosofia depois de *Auschwitz*. in. *Cadernos IHU Ideias*.

TROTTA, Wellington. O entendimento de justiça na Filosofia do Direito de Hegel. In: *Cadernos da EMARF – Fenomenologia e Direito*, v. 3, n. 1. Rio de Janeiro: Escola da Magistratura Regional Federal da 2ª Região, abr/set 2010.

WEBER, Thadeu. *Hegel – Liberdade, Estado e História*. Petrópolis: Vozes, 1993.

WERLE, Denilson Luiz e MELO, Rúrion Soares. *Democracia Deliberativa*. São Paulo: Editora Singular – Esfera Pública, 2007.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt – História, desenvolvimento teórico, significação política*. 2ª ed. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Difel, 2006.

WHITE, Stephen K. *The Cambridge Companion to Habermas*. Virginia Polytechnic Institute and State University, Blacksburg: Cambridge University Press, 1995.