

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA

RENATO ALMEIDA DE MORAES

**Ética procedimental e racionalidade da ação:
uma leitura crítica da teoria política de Jürgen Habermas**

São Paulo
2009

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA

**Ética procedimental e racionalidade da ação:
uma leitura crítica da teoria política de Jürgen Habermas**

Renato Almeida de Moraes

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de doutor em Ciência Política

Orientador: Prof. Dr. Gabriel Cohn

São Paulo
2009

FOLHA DE APROVAÇÃO

Renato Almeida de Moraes

Ética procedimental e racionalidade da ação: uma leitura crítica da teoria política de Jürgen Habermas

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de doutor em Ciência Política

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. Gabriel Cohn (Orientador)

Instituição: DCP/USP

Ass: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Ass: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Ass: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Ass: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Ass: _____

A meus pais, Gilvan e Hélia,
pelo esforço simbólico e material que fez de mais *humano*,
e pelos ensinamentos de *dignidade e coragem*.

A minha irmã, Juliana,
por mostrar-me como na relação entre irmãos
faz-se a epifania da *fraternidade*.

Ao Daniel Antônio,
por fazer-me acreditar de novo que um *mundo novo* é possível.

Ao João Alexandre,
por ter-se feito um *irmão*.

Ao Prof. Gabriel,
com *gratidão* indizível.

AGRADECIMENTOS

Há não muito tempo atrás, eu acreditava ser impossível chegar ao instante de por a mim mesmo a tarefa de escrever estas linhas de agradecimento. Mas a vida, uma vez mais, surpreendeu-me, e agora o desafio é fazer-me justo com aqueles sem os quais qualquer empreitada intelectual teria se encerrado antes do fim.

Durante os quatro anos de doutoramento, morei em três cidades: São Paulo, Rio de Janeiro e, de volta às origens, Belo Horizonte. Em cada um desses lugares, um conjunto de pessoas fez-se presente e absolutamente indispensável à formação de uma visão interpretativa de mundo que se pretendia encarnada e fértil de sentimentos e de valores, sem os quais, acredito eu, qualquer significação de projetos de vida, de sonhos e de desafios teria se feito estéril.

Se, após algumas leituras de Nietzsche – bem “capengas”, há de se reconhecer –, jamais consegui reposicionar minhas crenças metafísicas, enfrentar desafios aos quais não acreditava poder superar fez-me aprender a buscar reposicionar a mim mesmo no caminho de um transcendente imanente, das experiências edificantes e das idéias transformadoras. Talvez este seja o maior agradecimento que posso fazer a todos aqueles que comigo partilharam o período em que me dividia entre as reflexões normativas e um mundo impregnado de valores.

A realização de um doutorado na Universidade de São Paulo é projeto antigo. Remonta ao ano de 1999, quando havia resolvido fazer do direito minha área de formação, mas não de vocação. E mais, havia me colocado no desafio de fazer tal curso com um certo professor que, confesso, parecia-me inalcançável em razão de sua importância na consolidação de toda uma linha teórica nas ciências sociais. Mas este

plano se fez concreto. Não sem vários percalços que, como já disse no início dessa explanação, levaram-me por vezes a duvidar do sucesso dessa empreitada. Além de ser a este professor a quem também dedico este trabalho, agradeço-o por ter aceito a mim como orientando, por ter-se feito sensível ao perceber que certas adversidades sobrepõem-se aos esforços individuais, e por ter-se feito em carne alguém que para mim era apenas uma referência bibliográfica distante. Ao senhor, prof. Gabriel Cohn, minha gratidão.

À Universidade de São Paulo, e a seus cursos de pós-graduação, devo o meu melhor acabamento. Os curso dos quais participei deixaram em mim marcas indeléveis, além de terem contribuído, sobremaneira, para as reflexões que se fizeram presentes ao longo da escrita da tese. Agradeço enormemente a generosidade e a maestria com as quais os professores Antônio Flávio Pierucci (*Leituras de Max Weber*), Gabriel Cohn (*Teoria política contemporânea*), Lúcio Kowarick (*Movimentos sociais, sociedade civil e subcidadania*), Maria Cristina Wissenbach (*A diáspora africana no mundo atlântico*) e Marcus Mazzari (*Configurações do pacto demoníaco: Goethe, Mann e Rosa*) conduziram seus cursos, sem os quais grande parte das conclusões alcançadas por minhas leituras teriam ficado bastante empobrecidas.

Agradeço enormemente pelo carinho, cuidado e profissionalismo com os quais os funcionários do Departamento de Ciência Política, da Biblioteca Florestan Fernandes e da diretoria da FFLCH sempre dispensaram comigo. Agradeço de um modo muito especial à Rai, à Vivian e a um funcionário da direção, a mim anônimo, mas dos quais sou devedor pelos esforços em sanar os entraves burocráticos por mim enfrentados e que teriam feito de todo o esforço aqui empreendido algo em vão.

Aos professores Jessé Souza e Leonardo Avritzer devo as inspirações que me guiaram nesses dez anos de trabalho intelectual. Agradeço também pela oportunidade inigualável por ter com eles trabalhado e por ter sido aluno de ambos.

Ao Avritzer, de modo especial, devo meu interesse pela ciência política, minha abertura a novas fronteiras interpretativas e meu inconformismo frente a limitações dogmáticas. Há muito me espelho nele, procurando fazer-me cada vez mais disciplinado, aplicado e perspicaz em minhas análises.

Ao Jessé, além da amizade que se fez marcante desde nosso encontro no meu mestrado, agradeço por se fazer uma de minhas fontes de inspiração. Suas leituras abriram-me novos olhares, colocaram-me na tarefa de ter que me justificar, a mim mesmo, sobre meus próprios posicionamentos. O capítulo no qual busquei dialogar com ele é menos um exercício de superação, mas um convite para o diálogo vindo de alguém que em muito lhe é devedor.

À Profa. Iris Marion Young, *in memoriam*, por ter ajudado a alimentar um sonho.

Aos professores Regina Pacheco e ao Luiz Loureiro, devo a realização de um sonho, mesmo que não concretizado. E a contradição é a mim intencional. Sou-lhes enormemente grato pelos esforços em me proporcionar uma oportunidade que há muito movia meus sonhos, mas que por questões alheia a eles, e à minha própria vontade, o projeto não se satisfaz. Mas isso em nada diminui a gratidão que tenho para com eles.

A meus pais, Gilvan e Hélia, devo o exemplo de superação que em muito fez de mim espelho de suas próprias trajetórias de vida. Sem o apoio simbólico e material, fundamentais a uma vida que se fez errante, eu jamais poderia ter-me posto nos caminhos que me trouxeram à realização desta tese. No caminho de nos fazermos

compreensíveis uns aos outros, de formarmos um sentido intersubjetivo de amor e de respeito, aprendi a lutar pelas significações importantes. A vocês minha enorme gratidão.

À minha irmã, Juliana, e a meu cunhado, César, devo muito de minha existência. Mesmo sem saber, foram alçados à posição de esteio, de prumo e de pórtico no qual se apóia quando se estar prestes a cair. À Juliana, de modo muito especial, agradeço pela coragem em sem fazer presente, mesmo quando o silêncio lhe imprimia dor.

Ao Daniel Antônio, agradeço pela subversão de mim mesmo. Jamais imaginei poder novamente vivenciar experiências de aprendizado e de desenvolvimento a partir de categorias que estivessem muito além da pressuposições cognitivas. Agradeço por ter-me feito experienciar de forma plena a primeira das esferas hegelianas do reconhecimento.

Ao Adriano Joaquim, à Alessandra Girard, ao Alexandre Garcia, ao Breno Alves, à Caroline Scofield, à Cíntia França, ao Daniel Antunes, à Érika Kojima, à Janáina Penalva, à Juliana Soares e à Renata Salgado, agradeço pelo amparo, cumplicidade e fraternidade com os quais solidificamos nossas amizades. A vocês sou grande devedor das energias vitais necessárias à concretização da tese.

À Cecília Lima, ao Danilo Pataro, à Liliane Lessa, ao Lúcio Chamon Jr., ao Marcelo Dayrell e à Renata Milward, agradeço pelo apoio indispensável em vários momentos durante a escrita deste trabalho.

Ao Wagner Eduardo Ferreira e ao Rafael Coelho, agradeço pela amizade, compreensão e, sobretudo, pelos esforços que possibilitaram meu restabelecimento físico e mental em um tempo em que eu mesmo não acreditava mais ser possível.

À Vani Terezinha de Rezende, agradeço pelo carinho com o qual abriu-me as portas de sua casa. Sua generosidade e amizade foram indispensáveis para que eu tivesse as condições necessárias para vivenciar o melhor de São Paulo com autonomia. Que este agradecimento também me sirva como pedido de desculpas por uma despedida assoberbada em um momento no qual minha vida parecia mesmo escapar-me por entre os dedos.

À Camila Bassi Peschanski, ao Gustavo Calazans, ao João Alexandre Peschanski, ao Lucas Corazza, à Marina Perroud e ao Thiago Cagiano, agradeço por fazer de minha vida em São Paulo uma constante sucessão de experiências inesquecíveis.

O universo que se fazia em torno da casa do Gustavo, e em grande parte devedor a características próprias a ele, trazia-me de volta às alegrias de me sentir menos desenraizado, além de me proporcionar um aprendizado inesquecível quando, ao sair de mim mesmo, refazia-me no movimento de volta. Agradeço também a sua família por me ter acolhido com tamanho carinho.

Ao João, devo um agradecimento em especial. Se esta tese se sustenta, se há um mínimo de compreensibilidade entre idéias nascidas de uma mente por vezes confusa e palavras concatenadas em uma argumentação lógica, em muito devo a sua leitura criteriosa que, por várias vezes, fizeram-me reescrever trechos inteiros, parágrafos e mais parágrafos, e mesmo capítulos completos, sempre na busca obstinada por um texto limpo, inteligível e coerente. Pelo carinho, apoio, aposta e auxílio, meu muito obrigado, jamais a ser esquecido.

À Patrícia Mattos, para além da enorme amizade e do encontro que se fez mais que presente, agradeço pela inspiração por novas leituras e pelo incentivo constante na retomada dos temas desta tese.

À Fádua Gustin, ao Fernando Molinari, ao Flávio Alves, à Juliana Erthal, à Luciana Muniz, à Patrícia Bonna e ao Rodrigo Octávio Martins devo o melhor de minha fase carioca. O prazer e a alegria advindos de suas companhias devo muito da força necessária à retomada de meus trabalhos.

Ao Rodrigo Octávio e à sua família devo um agradecimento em apartado. O carinho com que seus pais, ele, e seus irmãos sempre me acolheram deram-me a base necessária para que eu pudesse refazer-me no Rio de Janeiro. Ao Rodrigo, agradeço pela amizade, pelo incentivo, pela fé na concretização deste trabalho e em minhas próprias capacidades – mesmo quando eu já as havia perdido – e, por, principalmente, fazer-me soerguer quando o peso das adversidades parecia intransponível.

Ao CNPq, agradeço pela bolsa de doutorado.

Tudo estava absolutamente tranqüilo. Havia um grande silêncio. Ali estava o tinteiro; ali estava a pena; ali estava o manuscrito do seu poema, tributo à eternidade, partido ao meio. Tinha estado a ponto de dizer, quando Basket e Bartholomew interromperam com as coisas do chá: “Nada muda”. Mas no espaço de três segundo e meio tudo mudara: tinha quebrado o tornozelo, ficado apaixonada, desposado Shelmerdine.”

Virginia Woolf, *Orlando*

Não havia mais aquela multiplicidade absurda, casual, do mundo dos fenômenos, desprezada pelos profundos pensadores brâmanes, que rejeitam a multiplicidade, e esforçam-se por achar a unidade. O azul era azul, o rio era rio e, posto que, nesse azul e nesse rio abrangidos por Sidarta, existisse, escondida, a idéia de unidade, o Divino, era, contudo, peculiar do Divino ser amarelo aí e azul lá, céu ali, mato acolá, e também ser Sidarta, aqui, neste lugar. O sentido e a essência não se encontravam nas coisas, senão em seu interior, no íntimo de todas elas.

Hermann Hesse, *Sidarta*

Mesmo os melhores se enganam no uso das palavras quando estas têm de significar o que há de mais discreto, de quase indizível. Creio, contudo, que o senhor não deixará de encontrar uma solução, se se agarrar a coisas que se assemelham a si, como as que agora dão repouso aos meus olhos. Se se agarrar à natureza, ao que ela tem de simples, à miudeza que quase ninguém vê e que tão inesperadamente se pode tornar grande e incomensurável; se possuir este amor ao insignificante; se procurar singelamente ganhar como um servidor a confiança daquilo que parece pobre – então tudo se lhe dá de tornar fácil, harmonioso e, por assim dizer, reconciliador, – não talvez no intelecto, que ficará atrás espantado, mas sim na sua mais íntima consciência, que vigia e sabe.”

Rainer Maria Rilke, *Cartas a um jovem poeta*

RESUMO

Nesta tese analisam-se correntes da teoria política que fundamentam a condução das ações individuais na vida política e social na racionalidade. Nessa perspectiva, apresenta-se a disputa existente entre um conceito procedimental de justiça e um conceito de ética procedimental fundada na existência de uma comunidade cultural de valores. Discute-se a guinada teórica de Habermas que, ao passar do *medium* linguagem para o *medium* direito, traz um elemento novo a sua teoria, compreendendo que a judicialização nas sociedades pós-tradicionais forma um parâmetro dinâmico que orienta a ação individual em direção a laços solidários. Apresenta-se em seguida o debate liberalismo *versus* comunitarismo, apresentando os ganhos analíticos trazidos pelas reflexões hermenêuticas de Charles Taylor sobre a formação dos valores éticos que guiam a formação da modernidade. Mas de Taylor se distancia por tomá-lo como excessivamente culturalista em seu conceito antropológico sobre a natureza humana. Pela análise epistemológica da metodologia de estudo de caso normativo, investiga-se a interpretação de Jessé Souza sobre o processo de naturalização das desigualdades no Brasil. O objetivo é problematizar sua interpretação bourdieusiana das relações sociais por tomá-las demasiadamente presas a uma racionalidade instrumental. Como alternativa analítica, apresentam-se as contribuições de Axel Honneth e, como ele, sustenta-se que os fundamentos de interação e emancipação social se dão com relações de reconhecimento recíproco estruturadas sobre uma ética formal.

Palavras-chave: ética procedimental, racionalidade da ação, teoria do reconhecimento

ABSTRACT

In this dissertation, I analyze political theory currents which claim that political and social individual actions rely on individuals' rationality. From this perspective, I present the dispute between a proceduralist understanding of justice and a concept of proceduralist ethics which rests upon the existence of cultural community of values. Then, I discuss Habermas' theoretical shift in his moving from taking language as a means of social interaction to taking law as such means, and show that the shift brings up a new aspect of his theory, since he understands that judicialization in post-traditional societies forms a dynamic parameter which orients individual actions towards solidary bonds. Next, I present the debate between liberalism and communitarianism, highlighting the analytical strengths of Charles Taylor's hermeneutical thoughts on the formation of ethical values that guide the formation of modernity. I reject Taylor's excessive culturalism when he builds his anthropological understanding of human nature. Through the epistemological analysis of the normative case study methodology I investigate Jessé Souza's interpretation on how inequalities have gone through a naturalization process in Brazil. My objective is to problematize his Bourdieuan interpretation of social relationships, considering that it remains too tied to an instrumental rationality. I claim that Axel Honneth's work remains an analytical alternative to such Bourdieuan interpretation, and claim that the base for social interaction and emancipation rely on reciprocal recognition relations structured on formal ethics.

Keywords: proceduralist ethics, rationality of action, recognition theory

SUMÁRIO

Introdução	01
Capítulo 1 – Em defesa da maior liberdade subjetiva individual possível: Jürgen Habermas e o reconhecimento multicultural pelo procedimento	06
1.1 – Teoria da ação comunicativa e o mundo da vida em seu duplo sentido: reservatório das gramáticas das práticas sociais e o repertório de tematizações possíveis	10
1.2 – A relação necessária entre reconhecimento social e ética do discurso	20
1.3 – Excurso sobre John Rawls: a reabilitação da moral e a justa convivência entre cidadãos em uma comunidade política	27
1.4 - Críticas de Habermas a Rawls, ou sobre como confiar mais no processo de formação racional da opinião e da vontade	34
1.5 – O poder político e o código do direito: a política deliberativa como garantidora do reconhecimento recíproco em sociedades pós-tradicionais	38
Capítulo 2 – Liberalismo, comunitarismo e republicanism: reivindicações interpretativas de três visões concorrentes sobre um mesmo mundo	52
Capítulo 3 – Hierarquia social, desprestígio e integração social de grupos subalternizados: um estudo de caso normativo	73
3.1 – Max Weber e o politeísmo dos valores	76
3.2 – Estudo de caso normativo: os imbricamentos recíprocos entre ética e ciências sociais	82
3.3 – Reflexões sobre um estudo de caso normativo brasileiro, ou sobre como compreender as transformações de uma sociedade que se faz a si mesma	86

3.3.1 - Do negro ao subcidadão: a genealogia do modelo de discriminação no Brasil	90
3.3.2 – As especificidades da dominação em Pierre Bourdieu	97
3.3.3 Bourdieu e as formas simbólicas fragmentadas	101
Capítulo 4 – Reconhecimento como superação do projeto inacabado da Aufklärung	107
4.1 – Hegel e o reconhecimento como etapismo ético	112
4.2 – Lutas por reconhecimento em sociedades pós-tradicionais: a ética procedimental de Honneth	114
4.1.1 – Amor-próprio, auto-respeito e auto-estima: os caminhos emancipatórios do reconhecimento	126
4.3 – O reconhecimento como dimensão limitada da justiça social: Nancy Fraser e a crítica ao reconhecimento em Honneth	133
À guisa de conclusão: a democracia reflexiva como condição necessária à cooperação social	145
Bibliografia	158

Introdução

Nesta tese, faço uma leitura crítica da teoria política de Jürgen Habermas, em especial aos fundamentos teóricos da ação social. Nesse sentido, analiso sua forma de entender o papel da racionalidade política na condução das ações individuais na vida política e social. No mesmo ensejo, apresento e critico a resposta comunitarista a Habermas, discutindo a proposta teórica de seu principal expoente, Charles Taylor. Problematizo os princípios habermasianos de justificação procedimentais ou antropológicos da ação social, pautados na idéia de observância a um princípio de justiça (Habermas) ou na busca pelo sentido de boa vida (Taylor), respectivamente.

A relevância desta tese diz da necessidade de se apresentar uma interpretação alternativa às teorias que interpretam as relações de desigualdade e de desprestígio moral a partir de uma ética procedimental pautada na busca por princípios de justiça ou pelo recurso a um conceito de classe social que acaba por hipostasiar o conceito de racionalidade – limitando-o à racionalidade instrumental com relação a fins – que desconsidera as tendências conscientes para uma ação eticamente motivada e centrada na perspectiva do ator político.

Apresento um caminho alternativo, próximo do pragmatismo norte-americano de George H. Mead e de John Dewey, que compreendem o processo de formação da ação política como dependente de um conceito de ética formal fundada na capacidade dos indivíduos de formarem seus juízos éticos por suas competências em assumir papéis e por poderem se colocar, conscientemente, a tarefa de escolher os rumos de suas trajetórias de vida. Nessa visão alternativa, busco na teoria do

reconhecimento de Axel Honneth a compreensão do potencial moral implicado nos movimentos de reivindicação por reconhecimento de valores culturais. Sugiro então que o motor da transformação histórica, nas lutas sociais por reconhecimento, articula os fundamentos da ação para além dos pressupostos típicos do universo abstrato dos direitos fundamentais, da política procedimental e de reivindicações meramente formais acerca do sentido de boa vida.

As inflexões teóricas de Honneth, que retoma o modelo conceitual do jovem Hegel sobre a importância do amor, do direito e da eticidade como esferas de reconhecimento indispensáveis à constituição de indivíduos autônomos e individuados, me servem de instrumentais analíticos para compreender como os indivíduos articulam suas pretensões por reconhecimento à autoconfiança, ao auto-respeito e à auto-estima. Tais elementos, exponho nesta tese, são fundamentais para que grupos subalternizados revertam posições desprivilegiadas no quadro social.

No primeiro capítulo, apresento a teoria da ação social de Jürgen Habermas e discuto a guinada de sua teoria a partir de *Faticidade e validade* (2000a). Originalmente, ele baseia a compreensão de interações sociais na linguagem; a partir de *Faticidade e validade* (2000a), o direito se torna a base das interações. A guinada impacta profundamente a visão habermasiana sobre democracia e lutas sociais, na medida em que o direito se torna fundamento para a construção moral dos sujeitos: a judicialização nas sociedades pós-tradicionais forma um parâmetro dinâmico que orienta a ação individual em direção a laços solidários. O direito se mantém permeável a lutas por reconhecimento e, por mais que cristalize um conjunto de normas, está constantemente em processo de reconstrução. A tensão entre o cristalizado – a faticidade dos valores sociais – e as pretensões individuais por afirmação de si mesmos, a tensão entre o já-moralizado e a expectativa do

reconhecimento moral, funda a teoria da ação social habermasiana, na qual o direito serve de ponte nodal entre as partes em tensão.

Para construir sua teoria da ação, Habermas assume uma definição fundamental da natureza humana – o homem age em concordância com cálculos racionais em prol de seus interesses – e, ainda no capítulo primeiro, considero tal definição como insatisfatória e, trabalhando no escopo da teoria habermasiana, desnecessária. A centralidade da razão em Habermas se deve a sua preocupação de fundamentar a produção e reprodução de uma esfera pública onde indivíduos submetem seus discursos aos crivos de julgamentos de validade de outros indivíduos. Pela razão o procedimento necessário à vida em comum – a aceitação do estado de direito e as expectativas de transformação do estado de direito – se sustenta, na visão habermasiana. Nesse sentido, Habermas faz uma crítica contundente ao pensamento rawlsiano, que também abordo nesse capítulo. A centralidade da razão em Habermas leva-o a desconsiderar outros fundamentos da ação, como a dimensão subjetiva, e a perder de vista dinâmicas da relação entre Estado e sociedade. Nos capítulos seguintes, com o intuito de traçar novas matizes para uma teoria da ação trabalho contra e com a teoria habermasiana.

No segundo capítulo, distancio-me de uma corrente crítica clássica a Habermas, o pensamento de Charles Taylor. Mas não renego os ganhos trazidos por suas reflexões hermenêuticas acerca da formação dos valores éticos que guiam a modernidade e que possibilitam a formação de imaginários sociais historicamente constituídos. Mas dele me distancio quanto a suas interpretações antropológicas que buscam reconstruir as condições elementares para a vida humana. Apresento os fundamentos de sua visão comunitarista, especialmente a rejeição ao liberalismo e a discussão de moral e ação política, e mostro como a compreensão dos bens

irreduzivelmente sociais não responde aos problemas da teoria habermasiana. De certo modo, a interpretação tayloriana retrocede teoricamente ao fundamentar as lutas por reconhecimento em dimensões excessivamente culturalistas. Critico Taylor por não apresentar o *medium* pelo qual as disputas culturais se veiculam. Sem fundamentar um universo de valores culturalmente partilhados – o que a noção de direito procedimental habermasiano permite –, Taylor não traz um contexto que torne a vida em sociedade possível.

O capítulo seguinte tem dois objetivos. Primeiro, debate preceitos epistemológicos e metodológicos para estabelecer um pensamento normativo sobre a teoria da ação social. Partindo de trabalhos de Craig Calhoun (1998) e David Thacher (2006), valho-me das discussões em torno do estudo de caso normativo, objetivando sustentar que determinações de valores éticos devem informar os rumos de pesquisas nas ciências sociais de forma que a observação empírica precise informar à teoria normativa suas condições de possibilidade.

O segundo objetivo do terceiro capítulo é reconstruir e problematizar pontualmente autores centrais à formação do pensamento social brasileiro, em especial da obra de Jessé Souza (2003a). Influenciado pela teoria habermasiana – e, de certa maneira, como eu trabalhando com e contra Habermas –, ele, ao apostar em uma saída interpretativa *à la* Bourdieu, acaba por trazer à sua interpretação os mesmos limites que marcam a teoria bourdieusiana: a limitação na compreensão das condições da ação, por tomá-la como consequência de motivações egoísticas ou instrumentais.

No capítulo final, inscrevo a contribuição de Honneth à teoria precursora habermasiana e, como ele, sustento que os fundamentos de interação e emancipação social se dão com relações de reconhecimento recíproco estruturadas sobre uma ética

formal. Nisso, tanto ele como eu nos distanciamos de Habermas, para quem os indivíduos por sua natureza racional constroem e mantêm a democracia desde que lhes sejam garantidas os procedimentos suficientes para se exporem discursivamente. Para Honneth, há um conjunto de motivações morais que configura a construção da interação social e da vida social como democracia, permitindo tanto a existência de equilíbrios sociais quanto de brechas para transformações.

Exponho os fundamentos teóricos de Honneth – que versatilmente combina tradições filosóficas até então surdas umas às outras e se baseia em contribuições da psicanálise – e, na medida em que revelo sua teoria social, mostro como formam um conjunto de preceitos metodológicos, consoantes com a metodologia do estudo de caso normativo. Minha leitura honnethiana pretende delimitar possibilidades de estudos empíricos, expondo como estabelece a base para estudos normativos que superam as pressuposições racionalistas de Habermas e, por isso, se tornam mais *realistas* no estudo de lutas por reconhecimento.

Capítulo 1 – Em defesa da maior liberdade subjetiva individual possível: Jürgen Habermas e o reconhecimento multicultural pelo procedimento

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações.

Immanuel Kant,
Fundamentação da metafísica dos costumes

Buscar compreender a complexidade do projeto teórico de Jürgen Habermas implica perpassar o vínculo necessário que o autor estabelece entre filosofia, sociologia política e teoria do direito. Da filosofia Habermas reconstrói os pressupostos pragmáticos da comunicação e as bases das concepções das éticas procedimentais e os reinterpreta segundo uma nova teoria da ação. Da sociologia política resgata os processos de interação social a partir das arenas nas quais se desenvolvem os processos de integração social. Pela teoria do direito Habermas é capaz de fundamentar os equilíbrios possíveis entre as diferentes motivações que levam a reivindicações por reconhecimento em sociedades pós-tradicionais.

Este capítulo evidencia uma guinada teórica no projeto habermasiano. À época da publicação de *A teoria da ação comunicativa* (1992a; 1992b), Habermas compreende a linguagem como *medium* privilegiado no processo de interação social. Em suas últimas obras, sobretudo *Faticidade e validade* (2000a), o direito assume o papel de *medium* privilegiado no processo de interação na sociedade. A guinada teórica reposiciona a legitimidade dos processos políticos na possibilidade de acesso

das diferentes minorias identitárias às instâncias de produção dos direitos fundamentais individuais.

A guinada teórica revela uma reviravolta no papel do direito, o que põe em evidência os conteúdos normativos implicados nas lutas por reconhecimentos na contemporaneidade. Enquanto Habermas afirma em *A teoria da ação comunicativa* que a crescente judicialização da vida social é fundamentalmente paradoxal, em *Faticidade e validade* tal paradoxo se torna evitável, na medida em que grupos minoritários ou oprimidos consigam externalizar suas necessidades e, conseqüentemente, influenciar as instâncias de produção das normas do direito (DEWS, 2002, p.165). Em *A teoria da ação comunicativa*, o direito exerce um papel duplo: emancipação e colonização sistêmica. Ao mesmo tempo em que o direito desmantela as estruturas de dominação e hierarquização das relações de poder, enfraquece as relações comunicativas formadoras das identidades sociais do mundo da vida. A guinada habermasiana é possível a partir do momento em que o autor percebe na erosão da vida ética das sociedades pós-tradicionais o *leitmotiv* que leva o direito a assumir esse papel preponderante, uma vez que as normas do direito possibilitam o surgimento de consensos sobrepostos e a obediência a princípios de justiça sobre uma base não metafísica.

O advento da modernidade e sua conseqüente autonomização das esferas econômicas e do poder administrativo do Estado – estruturas sociais pautadas por relações estratégicas – tornam necessárias a coordenação da ação social por um *medium* que não esteja diretamente dependente das estruturas de solidariedade e do assentimento racional dos indivíduos nos processos comunicativos. Isso não significa que entre o direito e os processos comunicativos não haja uma relação de co-dependência necessária; é da comunicação que o direito retira sua própria

legitimidade.

A co-dependência originária entre direito e comunicação remonta à questão da moralidade social. Habermas a discute ao reinterpretar a obra de Lawrence Kohlberg (HABERMAS, 2003, p.49-58). Para Habermas, a moralidade pós-tradicional, não metafísica, estrutura-se precipuamente a partir da questão da *vulnerabilidade dos indivíduos*, que marca toda a história da civilização ocidental. Segundo ele, a integridade dos indivíduos é determinada pela estabilidade do próprio mundo da vida, pois é nele que se tornam possíveis as relações interpessoais capazes de assegurar a proteção necessária à condução dos projetos de vida individuais. Toda exigência por universalização permanece impotente caso essa irrenunciável consciência de solidariedade não possa emergir da consciência de pertencimento a uma comunidade ideal de comunicação (DOWS, 2002, p. 167). Em sociedades pós-tradicionais, onde o código de honra não serve de mote para a coordenação da ação, não existem garantias de que os demais indivíduos irão agir conforme o princípio de solidariedade intersubjetivamente estabelecido, por mais que saibam que suas ações individuais podem levar à melhoria das condições de vida do grupo. Para sanar a incerteza, faz-se necessário um novo construto teórico, capaz de compreender as possibilidades de manutenção da coesão social. É nesse hiato entre segurança e imprevisibilidade que o direito surge com força normativa sem precedentes.

A entrada do direito no mundo da vida, em *Faticidade e validade*, não é nefasto, afirma Habermas: a judicialização de áreas específicas do universo não sistêmico libera a moral de seu papel exclusivo de formar consciências morais individuais. Afastar o direito daquelas áreas significa atribuir uma responsabilidade à moral que está para além de suas possibilidades; é desconsiderar que as exigências morais podem estar para além das capacidades cognitivas dos próprios indivíduos. O

impacto do direito como formador de consciências morais individuais sana a possível incapacidade da moral pós-convencional de coordenar a ação dos indivíduos em direção a uma solidariedade que não recorra a qualquer metafísica (HABERMAS, 2000b). A incapacidade da moral se dá ou porque a plena satisfação das obrigações morais podem não estar ao alcance da ação dos indivíduos ou porque estão desenraizada das condições concretas de vida ética da comunidade política com a qual o indivíduo compartilha seu sentimento de pertencimento.

O direito em Habermas passa a garantir *expectativas de expectativas*, ou seja, a assegurar a obediência a normas que operam como estabilizadoras de demandas ao informarem um rol de deveres e de garantias que os indivíduos podem acessar no cotidiano de suas vidas práticas no presente. Ao mesmo tempo, funciona como um projeto de construção histórica voltado para o futuro, suscetível a constantes reconstruções a cada geração.

As lutas por reconhecimentos de grupos minoritários ou oprimidos – grupos feministas, *gays*, minorias identitárias etc. – somente são possíveis no enfrentamento de questões concernentes a disputas entre os princípios morais pós-tradicionais universalizados pelo *medium* direito e os sistemas particulares de vida ética específicos de cada um desses grupos. Para Habermas, o estado democrático se fundamenta em um procedimento capaz de erigir um conjunto de normas que lida com a tensão entre faticidade dos valores sociais e pretensões individuais por afirmação de si mesmos. A partir da concepção procedimental de estado de direito, efetivado não mais pelo sujeito cognocente e por sua correlata autonomia individual – como em Immanuel Kant –, as lutas por reconhecimento são interpretadas como afirmações de identidades coletivamente formadas e partilhadas (HABERMAS 2000a, p. 180; 2002, p. 229-267), desde que haja um sistema estável de regras

procedimentais capaz de sustentar a validade dos pressupostos comunicativos dessas lutas.

Ao legitimar procedimentalmente as lutas por reconhecimento, Habermas constrói uma nova fundamentação para a existência do poder político, que pressupõe o igual reconhecimento dos indivíduos em suas liberdades subjetivas individuais. Como tal pressuposto é um princípio moral, Habermas procura estabelecer um vínculo necessário entre moral e direito, em que este não seja apenas instrumento de legitimação exclusivo da força. Para ele, esse vínculo somente é possível ao rejeitar o conceito de *fundamentação última*, ou seja, ao construir uma fundamentação normativa que pressuponha um *princípio do discurso*¹ que vise a explicar tão-somente a possibilidade de fundamentação imparcial das normas, e não seus conteúdos substantivos, também chamados de *transcendentais fortes*.

A moral para Habermas consiste na obediência de universais fracos, ou seja, na universalidade da capacidade de todos os possíveis envolvidos na comunicação participarem do debate público-político, respeitadas suas liberdades subjetivas individuais, na maior medida possível. Tal moral não é substantivada como na tradição kantiana, na qual uma determinada sociedade considera, *a priori*, algo como certo ou errado, como positivo ou negativo.

1.1 – Teoria da ação comunicativa e o mundo da vida em seu duplo sentido: reservatório das gramáticas das práticas sociais e o repertório de tematizações possíveis

Em *A teoria da ação comunicativa* (1992a; 1992b), Habermas separa a

¹ Este conceito será retomado posteriormente.

interação social da sistêmica e introduz um conceito novo de racionalidade, que elimina as patologias da modernidade. Sua intenção é construir um pensamento crítico fundamentado no entendimento entre os sujeitos da ação, como uma forma de superação dos discursos hermenêuticos. A empreitada compreensiva visa a possibilitar o acesso à totalidade dos mundos que constituem a experiência de vida cotidiana na modernidade. Trata-se da retomada do desmembramento, inaugurado pela crítica kantiana, dos três mundos que perfazem o todo social: o objetivo, o social e o subjetivo.

No modelo original de Kant, cada um dos três mundos liga-se a um tipo ideal de ação. O mundo objetivo liga-se à ação instrumental, o social à normativa e o subjetivo à reflexiva. O mundo objetivo é representado pelo conjunto das instituições sociais exteriores aos indivíduos, onde as relações entre indivíduos se dão apenas em um espectro formal. O mundo social pauta-se pelas relações cotidianas, marcadas por relações comunicativamente prestabelecidas, por meio das quais a realidade se constrói argumentativamente. Isso possibilita a formação de novos valores e concepções de mundo. O mundo subjetivo é representado pela interiorização das experiências individuais indispensáveis à externalização da ação e da razão no próprio processo comunicativo (HABERMAS, 1992a, p.09).

A dialética da racionalidade comunicativa expande-se, em *Teoria e prática* (1973): traz a mudança da crítica ideológica para o criticismo holístico, o que representa, em outras palavras, um alargamento do conceito de razão. Habermas abandona a idéia de uma *fala ideal* como medida satisfativa das condições de bem-estar e felicidade geral e enfatiza nesse processo a comunicação intersubjetiva (INGRAM, 1987, p. 222). Na passagem da filosofia da consciência para a da comunicação, ele pretende evitar o solipsismo trazido pela racionalidade kantiana. Ele

propõe o desenvolvimento de uma forma de racionalidade nova, capaz de acessar os três tipos de ação anteriormente apartados em esferas distintas de ação (HABERMAS, 1992a, p. 351-432).

Para Habermas, a linguagem se torna o pano-de-fundo normativo de todo processo de interação social que perpassa os mundos objetivo, social e subjetivo. A mesma comunicação que os permeia permite ao sujeito da ação o acesso crítico a seus conteúdos normativos, o que o torna capaz de questionamentos acerca dos pressupostos de validade objetivos, sociais e subjetivos dos conteúdos sustentados no discurso.

As normas válidas são reivindicações que expressam um interesse comum, estabelecido entre todos os afetados pelas normas. É por esse procedimento dialógico que os discursos práticos conseguem estabelecer vínculos com as interpretações que aqueles sujeitos da ação fazem de seus valores e de seus próprios interesses (McCARTHY, 1995, p. 465). Em Habermas, o importante não é a proposição lingüística, mas o *proferimento*; diferentemente da tradição que o precede, não se trata mais da razão que conhece, mas da que se comunica intersubjetivamente. O procedimento dialógico é possibilitado por um sistema comum de referências no qual os próprios sujeitos determinam os limites possíveis do entendimento (HERRERO, 1986, p. 17-18).

A linguagem torna possível o questionamento dos pressupostos de verdade dos fatos sustentada no mundo objetivo, a correção ou justeza das normas inerentes ao mundo social e a veracidade dos argumentos trazidos pela vivência no mundo subjetivo. O conjunto de sustentações pragmáticas dos pressupostos de validade dos processos comunicativos formam, segundo Habermas, o discurso. E é do discurso que Habermas retira o fundamento necessário para não recorrer a

transcendentais fortes. O discurso traz consigo a exigência de argumentação e justificação constantes das pretensões e regras de ação (HABERMAS, 1992a, p. 420). É no discurso prático que cada afirmação precisa ser justificada; é nele que precisa ver-se reafirmada a própria validade de cada proferimento sustentado.

Em *Consciência moral e agir comunicativo* (2003), Habermas pretende substituir o imperativo kantiano da argumentação moral e vincula a validade das normas à possibilidade de consentimento e aceitação racional por parte de todos os integrantes do discurso prático. Esse é o primeiro pressuposto sugerido por sua *ética do discurso*.

Mas o ponto central e que merece maior atenção é que, ainda que satisfeito o pressuposto procedimental, o caráter universal de uma norma moral depende igualmente de sua capacidade de exprimir um *conteúdo* que tenha validade geral. A situação ideal do discurso não pode prescindir em absoluto da necessidade de cada sujeito da ação ser capaz de se colocar no lugar dos demais participantes do discurso. Isso significa que compreender as pretensões do outro requer que os valores e interesses não dependam apenas dos círculos privados. Ao contrário, é necessário que haja intersubjetividade no processo, que requer que tais valores e interesses sejam interpretados à luz da tradição cultural (McCARTHY, 1995, p. 472-473).

Habermas sustenta que a ética do discurso precisa partir da noção de *vulnerabilidade da pessoa*, tendo como *conteúdo* a *proteção da dignidade*. Não é no conteúdo que Habermas apresenta uma cisão com a ética kantiana, mas no procedimento; sua ética do discurso não se baseia, como na ética kantiana, no sujeito monológico que acessa os conteúdos de justiça capazes de garantir a menor violação possível ao princípio da dignidade. Tal tarefa cabe ao conjunto de indivíduos que, discursivamente, devem construir os pressupostos necessários para que se evite tal

violação (HABERMAS, 2003, p. 98). Quanto ao conteúdo, Habermas mantém-se na linha das tradições que pautam a existência da ética em dois princípios: a *justiça*, pela qual os princípios morais são passíveis de justificação e aceitação segundo juízos de coerência, justiça e adequação, e a *solidariedade*, que consiste no repertório de valores sociais que recaem sobre os indivíduos e que lhes dão o sentimento de pertencimento.

A integração social somente pode ser alcançada pela articulação entre as questões morais, ou seja, os princípios que orientam a ação, estabelecidos pela ética discursiva, e a institucionalização das formas de vida social e política experienciadas no *mundo da vida*. É pela capacidade de articulação dos aspectos objetivos, sociais e subjetivos do mundo da vida, somada ao conjunto de exigências funcionais do mundo sistêmico do mercado e do Estado, nos quais prevalece a racionalidade instrumental sustentada pelos códigos do dinheiro e do poder, que os indivíduos tornam-se capazes de acessar uma base pré-reflexiva de significados. Esse repertório lhes permite acessar os conteúdos ontológicos necessários para escapar de relações de dissensos intermináveis e alcançar consensos provisórios indispensáveis à condução da vida social.

Ação e contexto são, na teoria habermasiana, elementos centrais que não podem ser apartados. Habermas rejeita a noção segundo a qual repertórios de significados pré-estruturados e estruturantes, como o *habitus* (BOURDIEU, 1999), podem ser vistos como autogeradores dos processos de vida. Nesse sentido, a reprodução do mundo da vida pela ação comunicativa se dá pela capacidade de indivíduos e grupos agirem também por suposições contrafactuais, pois o mundo da vida é marcado pelas realizações de seus membros a partir de suas competências reflexivas (BAYNES, 2002b, p. 10).

Para Habermas, a posição de imparcialidade necessária ao reconhecimento recíproco entre os sujeitos da ação deve-se à capacidade de avaliação imparcial das questões práticas colocadas à reflexão no próprio processo comunicativo. Tal capacidade possibilita o exercício de uma moral imparcial, a despeito de qualquer contextualização ética fundante das tradições culturais nas quais os indivíduos constituem a si mesmos como sujeitos dotados de significado e capazes de atribuir valores aos estados de coisas no mundo. A imparcialidade resulta da capacidade dos participantes de assumir papéis ideais no processo de comunicação, o que está condicionado às competências de cada falante de colocar a si mesmo na posição de todos os demais. A própria capacidade reflexiva inerente à ação comunicativa, nos discursos práticos, assegura o exercício imparcial dos diferentes pontos de vista morais. Os discursos práticos, ainda que voltados ao consenso, estão sempre suscetíveis a conflitos sociais por levarem em consideração tanto a autonomia individual dos falantes quanto as formas de vida intersubjetivamente partilhadas. A dualidade justifica a própria existência dos discursos práticos. Se não houvesse conflitos surgidos do enfrentamento de formas de vida diferentes, o que ocorre por serem eticamente fundadas, não haveria necessidade de mediação lingüística entre sujeitos autônomos da ação nem busca por validação das diferentes pretensões individuais.

Na perspectiva habermasiana, os fundamentos de justiça e de correteza não podem ser estabelecidos aprioristicamente. Somente a ética discursiva pode oferecer condições suficientemente fortes de sustentação de princípios legítimos de ação social. Como consequência, ela possibilita o estabelecimento dos padrões de reconhecimento intersubjetivos. As orientações da ação, diferentemente de quando estão inseridos nos universos sistêmicos do Estado e do mercado, não se fundam em

buscas por satisfação instrumental. Livres dessa racionalidade de meios a fins, as ações prescindem da lógica do êxito ou do fracasso. As ações são coordenada por um princípio de solidariedade alimentado pela liberdade comunicativa, pressuposto na simetria assumida pelos falantes no processo comunicativo. Trata-se de uma disposição pragmática segundo a qual a razão prática distancia-se do campo da ética meramente substantiva por não se tratar, como em Aristóteles, da busca por decisões sobre valores fortes, relativos à boa vida e inseridos no campo da autocompreensão (HABERMAS, 2000c, p.112-113).

As interações não se dão por interações face a face no contexto das sociedades pós-tradicionais. Habermas faz essa constatação, notando que a mídia e a existência de instâncias virtuais de sociabilidade ampliam o conceito de esfera pública, transformando-o em um universo fluido, não mais geograficamente determinado. Essa esfera pública ampliada se dá na formação de uma universalidade de espectadores, leitores e ouvintes predispostos ao entendimento recíproco (HABERMAS, 2000a, p. 441). As formas de interação na esfera pública ao se diversificarem favorecem a simplificação da linguagem e seu conseqüente afastamento das linguagens dos códigos especializados do mercado e do Estado. Essa comunicação livre dos constrangimentos sistêmicos favorece a circulação dos argumentos, possibilitando a anuência ou a discordância por um número cada vez maior de possíveis envolvidos, o que resulta no adensamento dos argumentos intersubjetivamente partilhados. Estes passam a ser compreendidos, por parte dos próprios falantes que assumem suas independências comunicativas, não se equiparando a uma agremiações de falas, como um conjunto de argumentos passíveis de serem escalonados segundo suas capacidades de convencimento racional. A formação sociológica de instâncias de deliberação e as condições ideais do discurso se

entrecruzam, pois a abrangência e a influência dos argumentos não podem desconsiderar a existência de constrangimentos e de intenções pragmáticas. A teoria precisa dar conta das externalidades não comunicativas no processo político de deliberação e na normatização da própria ética discursiva (HABERMAS, 2000a, p. 443).

Os constrangimentos sistêmicos fazem da esfera pública um espaço de deliberação política central para Habermas. As interações sociais não podem ser compreendidas nos moldes do liberalismo tradicional; é preciso que haja uma interdependência entre as esferas privadas e públicas, pois os conteúdos normativos de cada uma delas precisam estar submetidos à própria formação da opinião pública e das vontades livres. A formação da opinião pública ocorre apenas nas gramáticas sociais inerentes à própria esfera pública por deliberações dos próprios cidadãos: “[...] toda ordem jurídica é *também* expressão de uma forma de vida em particular, e não apenas o espelhamento do teor universal dos direitos fundamentais” (HABERMAS, 1996, p. 245). O cerne de todo processo de legitimação das normas morais e dos valores éticos de uma sociedade está no não-preenchimento *a priori* das condições de existência de conteúdos públicos e privados. Estes somente podem se dar pelo processo deliberativo:

[...] a ética do discurso utiliza a teoria do reconhecimento de Hegel para ler de modo intersubjetivo o imperativo categórico, sem pagar por ele o preço de uma *dissolução* historicista da modernidade na eticidade. Persevera, igual a Hegel, na conexão interna entre a justiça e a solidariedade, mas no espírito de Kant. Trata de mostrar que o sentido do princípio moral somente se pode explicar desde o conteúdo das pressuposições inevitáveis de uma práxis argumentativa que unicamente pode ser exercida em comum com os outros. (HABERMAS, 2000c, p. 109)

Há uma tensão intrínseca à própria crítica reflexiva entre a faticidade social e a validade das pretensões individuais, e as condições de estabilidade social

têm de levar em conta tal tensão. Para isso, é preciso lembrar que os sujeitos compreendem a si mesmos e uns aos outros como autônomos e merecedores de reconhecimento intersubjetivo por suas capacidades lingüísticas, exercidas intersubjetivamente e que a ação comunicativa lhes possibilita a coordenação de seus planos de ação, a sustentação de suas pretensões de validade e o acesso à própria tradição. É a partir da ação comunicativa que se deve pensar a superação de entraves à integração social (HABERMAS, 2000a, p. 67). Frente ao risco de infundável dissenso, Habermas recorre a outra construção conceitual capaz de trazer os indivíduos para o universo do corriqueiro, ou seja, para o interior de um repertório de contextos identificáveis e partilhados de forma não problematizada a todo instante: o *mundo da vida* (HABERMAS, 2000a, p. 83). A estrutura de um modelo dual de sociedade – de um lado, os sistemas sociais do mercado e da política, coordenados por dinheiro e poder respectivamente, e, de outro, o mundo da vida – oferece as condições necessárias à estabilização das relações sociais. Esse modelo visa a dar conta dos processos simbólicos de reprodução social a despeito da existência de mecanismos de controle. O ponto decisivo para Habermas é conseguir conciliar as perspectivas interpretativas dos sujeitos que buscam sustentar pretensões de validade nos processos discursivos com aquelas que se referem ao mundo social pré-estruturado simbolicamente e, portanto, exterior ao sujeito da ação (HABERMAS, 1992b, p. 106-107).

A capacidade de acessar o universo pré-reflexivo não tematizado possibilita a própria ação comunicativa, de acordo com Habermas. Por tal capacidade, as pretensões normativas trazidas pela ética do discurso se articulam constantemente com questões sociais e políticas institucionalizadas em formas de vida pré-estabelecidas. O próprio mundo da vida se reproduz comunicativamente, o que o

torna suscetível ao exame apreciativo dos próprios sujeitos envolvidos na comunicação (HABERMAS, 2000a, p. 84).

As relações estabelecidas entre os princípios da vida democrática e o conceito de ética do discurso se mostram problemáticas quanto a esses elementos não formais nem formalizáveis trazidos pelo mundo da vida. Habermas compreende a democracia como um fluxo discursivo cujas origens remontam as redes de comunicação que se estabelecem na esfera pública, ou seja, como dependente de redes de comunicação existentes nessa esfera, uma vez que são esses fluxos que legitimam as direções de poder e de produção material nas sociedades pós-tradicionais. Desse modo, a prática democrática se torna indefectivelmente atrelada às qualidades dos processos de comunicação nela existentes.

Isso, porque para Habermas, uma democracia não é definida apenas como satisfação de critérios formais – i.e. processos legislativos, divisões de poderes, princípio da maioria –, mas como co-existência destes com a constituição de elementos não formais, como a opinião pública, por exemplo. Trata-se de um processo de generalização das normas e valores por um processo comunicativo que tem lugar no nível do mundo da vida. Tal processo permite a diferenciação de estruturas sistêmicas (AVRITZER, 1996, p. 144). O conceito de esfera pública edifica uma forma de espaço capaz de solucionar o impasse entre teorias democráticas elitistas e participativas. O novo conceito de esfera pública possibilita estabelecer uma relação crítico-argumentativa com a política, em vez de uma relação meramente participativa (AVRITZER, 2000, p. 61).

Ao passo que os princípios morais são regras argumentativas, o princípio democrático pressupõe que toda e qualquer fundamentação se dê discursivamente (HABERMAS, 2000a, p. 172-174). Habermas diferencia o princípio do discurso dos

princípios da vida democrática. Direito e moral dependem precipuamente da observância da universalidade do princípio do discurso. Os princípios democráticos são aqueles pelos quais o direito moderno nasce como legítimo. São eles que conferem à moral e ao direito condições de existência legítimas em contextos pós-tradicionais. Em sociedades pós-tradicionais, ainda que distintos, os princípios de universalização e da democracia estabelecem entre si uma codependência. Princípios democráticos e morais se entrecruzam na medida em que a institucionalização da razão pública exercida sem constrangimentos possibilita a formação de opiniões e vontades igualmente livres. O pressuposto para a institucionalização é o reconhecimento de que a todos os sujeitos envolvidos no processo comunicativo é atribuído direitos simétricos de participação no discurso, desde que acompanhada da moralidade originada da ética discursiva e pressuposta no mesmo reconhecimento intersubjetivo.

1.2 – A relação necessária entre reconhecimento social e ética do discurso

Habermas estabelece como núcleo central do direito moderno a capacidade dos sujeitos de exercer liberdades iguais; tais liberdades são pressupostas pelo agir comunicativo e pela razão pública correlata ao direito. Ele fundamenta tal capacidade dos sujeitos em uma releitura da teoria do reconhecimento de Hegel à luz da teoria dos direitos subjetivos de Kant. Hegel é apontado por Habermas como o primeiro filósofo que toma a modernidade como um problema, em cuja teoria “torna-se visível pela primeira vez a constelação conceitual entre modernidade, consciência do tempo e racionalidade” (HABERMAS, 2000b, p.62). Em relação a Kant, Habermas modifica o vínculo entre direito e moral: este se torna independente

daquele. A obediência a um direito nascido de um processo comunicativo livre de constrangimentos, no qual os possíveis afetados tenham tido possibilidade de participação, é condição suficiente para a justificação dos próprios atos individuais na sociedade. A autonomia privada – fundamento do direito moderno e base kantiana para a compreensão da força do ordenamento jurídico – encontra na neutralidade do procedimento jurídico os respaldos necessários para a sustentação de sua neutralidade moral (HABERMAS 2000a, p. 68). Para garantir as liberdades individuais, a sociedade precisa pautar-se por condições morais que assegurem uma pré-disposição à autolegislação democrática, pautada pelo respeito intersubjetivo e pela disposição à tolerância do conflito.

Pelas normas de direito os indivíduos se libertam das pré-determinações teleológicas da moral, mas moralmente os indivíduos têm uma obrigação social de obediência às normas do próprio direito, além das da cultura. A noção moral não desaparece, mas transporta-se para a observância do direito, que não é apenas obrigação jurídica, mas garantia de convivência e base da valoração social. Uma vez que os indivíduos reconhecem a si mesmos como sujeitos de direito, este é visto como legítimo, válido e justo em suas competências de estabilização das expectativas sociais quanto ao presente e ao futuro. Para tanto, o direito precisa ser instituído por um procedimento baseado no princípio do discurso, ou seja, livre de todo constrangimento e aceito por argumentos racionais e comunicativamente avaliados:

[O] discurso prático pode, assim, ser compreendido como uma nova forma específica de aplicação do Imperativo Categórico. Aqueles que participam de um tal discurso não podem chegar a um acordo que atenda aos interesses de todos, a menos que todos façam o exercício de “adotar os pontos de vista uns dos outros”. (HABERMAS, 2004, p. 10)

Pelo procedimento discursivo pautado na razão prática os indivíduos podem alcançar racionalmente consensos sobre questões controversas sem abrirem

mão de suas constituições éticas concretas, ou seja, de sua pluralidade de traços étnicos, culturais e de gênero. Direitos subjetivos individuais e autonomia política – esferas privada e pública – se intermedeiam de tal sorte a fazer do direito o espaço privilegiado de contraposição entre os pressupostos de legitimação pós-tradicionais. Isso vale tanto para o ordenamento jurídico, entendido como uma construção institucional, quanto para a moral, vista como depositório de expectativas nascidas na gramática da vida social e do saber cultural. A intermediação entre moral e direito somente é possível pela neutralidade inerente ao princípio do discurso frente ao próprio direito e frente à própria moral.

Os pressupostos das lutas por reconhecimento são o conjunto de direitos fundamentais e as condições de autonomia política – e, na perspectiva dessas lutas, desde que assegurados esses dois pressupostos, Habermas afirma: o exercício de uma cidadania democrática não pode, como em Kant, atrelar-se à fundamentação moral das regras. Estas, a despeito de se constituírem em normas de ação voltadas à ordenação legítima de relações intersubjetivas, assim como as de direito, e, mesmo que ambas, normas morais e do direito, coincidentemente, destinem-se a regular os mesmos comportamentos, é necessário diferenciar a função e os princípios de justificação característicos de cada uma.

As normas do direito e as normas morais contam com sistemas normativos específicos, mesmo que co-originárias e orientadas por legitimações pós-tradicionais. Enquanto as normas do direito se formam a partir da institucionalidade do processo legiferante, as normas morais se fazem no bojo das gramáticas de práticas sociais. No entanto, ambas precisam ser criadas por procedimentos livres de constrangimentos e que ultrapassem a fundamentação das normas da cultura, sem, contudo, delas se apartar no todo. Isso é possível pelo princípio da universalização

(U), ou seja, pela vinculação entre legitimação e participação dos possíveis afetados pelas normas, sob pena de retornar a preceitos característicos do positivismo jurídico, vivenciados historicamente na segunda metade do século XIX e primeira metade do século XX (HABERMAS, 2000a, p. 172). Tanto as normas morais quanto as do direito fundamentam-se na capacidade do próprio procedimento assegurar que, no momento de feitura das normas, todos os possíveis afetados por elas possam ver-se envolvidos em sua elaboração, conferindo-lhes assentimentos conseguidos pela participação em discursos racionais. Isso depende da formação de opiniões e manifestações de vontades livres (HABERMAS, 2000a, p. 177). O que diferencia as normas morais e as do direito é sua ontogênese, seu mecanismo de nascimento.

Ao fundamentar o direito na pragmática do discurso, Habermas reafirma a pertinência de seu modelo de lutas por reconhecimento, pois, em sua teoria, não há uma supremacia entre moral e ética, entre princípios universalistas de garantias de liberdades subjetivas individuais e princípios éticos de boa vida. O princípio do discurso, por pressupor a imparcialidade das normas de ação, traz consigo a exigência de igual reconhecimento das liberdades subjetivas individuais entre os envolvidos no processo discursivo. É justamente este o princípio moral basilar de seu conceito de reconhecimento: a anuência pública do papel assumido por cada sujeito da ação em um espaço de deliberação público-político.

Para ele, por exemplo, as lutas do feminismo tornam claro que o ponto fulcral a ser perseguido não é o estabelecimento de valores éticos de preservação de particularidades e especificidades de grupo (HABERMAS, 1996, p. 236); apenas a efetivação dos direitos individuais fundamentais podem assegurar o estabelecimento de um sistema de direitos capaz de se manter coerente ao entendimento da cidadania como participação política livre de constrangimentos. As reivindicações sociais

podem ver-se em consonância com os estágios de autocompreensão cultural de uma dada sociedade.

Para que os movimentos que reivindicam reconhecimento social se vejam atendidos, é necessário que o conjunto de direitos individuais seja melhor ancorado no estágio evolucionista da sociedade, na compreensão que ela tem de si mesma. Por estágio evolucionista entendem-se as etapas a serem cumpridas rumo ao maior pluralismo social. Para que reivindicações sejam atendidas, é necessário que o conjunto de direitos individuais encontre ecos na gramática de práticas sociais envolvidas na autocompreensão cultural da sociedade na qual o grupo identitário encontra-se inserido.

Desde sua tese de livre-docência (HABERMAS, 1984), mesmo que retrabalhando o tema ao longo dos anos, Habermas se mantém inflexível em seu argumento central: a formação social dos sentidos de justiça e solidariedade deve-se dar pela polarização entre esfera social do trabalho e esfera íntima, acompanhada do surgimento de uma arena de formação da opinião pública. Assim, o homem burguês moderno é capaz de apresentar um salto qualitativo significativo frente às formas políticas do passado. A esfera pública é compreendida como um espaço privilegiado de deliberação, não confundido-se nem com a sociedade civil nem com as instituições do Estado e mercado.

Para Habermas, o surgimento histórico do espaço público é empiricamente observado. Os indivíduos, no passado, viam a si mesmos como capazes de estabelecer relações puramente humanas, e não apenas aquelas típicas do universo do trabalho. Isso “porque o raciocínio das pessoas privadas nos salões, clubes e associações de leitura não estava mais subordinado de modo imediato ao ciclo da produção e do consumo, ao ditame da necessidade existencial”

(HABERMAS, 1984, p. 190). Surge nos cafés e salões franceses e ingleses um modo de interação eminentemente novo, que ressignifica toda uma ordem de hierarquias sociais e possibilidades de auto-exposição no cenário público. Habermas não pretende apenas salientar o surgimento de mais um espaço de sociabilidade, mas evidenciar a concretização do ineditismo, algo até então não observada na vida política e social das civilizações ocidentais. O ineditismo deve-se sobretudo a três características: 1) a exigência de uma sociabilidade que pressupõe uma igualdade de *status*; 2) a possibilidade de tematização de setores da vida social até então não passíveis de questionamentos; e 3) a impossibilidade de fechamento do espaço público a um conjunto mais amplo de indivíduos (HABERMAS, 1984, p. 51-53). O impacto é retundante: a burguesia moderna introduz um tipo novo de dominação.

A nova dominação burguesa se fundamenta na formação de um *ethos* eminentemente burguês, que difere em origem e conteúdo da aristocracia cortesã que caracterizou todo o Antigo Regime. Nessa perspectiva, “a economia moderna não se orienta mais pelo *oikos*, pois no lugar da casa colocou-se o mercado: transforma-se em ‘economia comercial’”. (HABERMAS, 1984, p. 34) Nos períodos históricos anteriores, desde a antiguidade grega, passando pelo auge do feudalismo na Idade Média, chegando-se até à própria Renascença e às suas sociedades de cortes, o princípio de dominação era eminentemente estatal, com fundamentos na estratificação que era anterior à própria dominação de classes; a burguesia o leva à esfera privada. Assim,

[a] autonomia das pessoas privadas, que agora não se fundamenta mais originalmente na capacidade de dispor da propriedade privada, só poderia ser realizada como uma autonomia derivada de garantias públicas do status de privacidade se os “homens” [...] como *citoyens* passassem eles mesmos a ter em suas mãos essas condições de sua existência privada por meio de uma esfera pública politicamente ativa. (HABERMAS, 1984, p. 191)

Contrariamente a Marx, Habermas não deriva o princípio de dominação política das condições de produção burguesa. Para ele, o Estado estabelece uma relação de afinidade eletiva com a burguesia e disso surge uma nova estrutura de dominação pela qual as classes burguesas almejam por publicidade, não por controle das instituições estatais. Com a modernidade, o Estado perde sua função que até então lhe era historicamente característica, a de único mantenedor das estruturas de poder. A esfera pública funciona como espaço de ampliação do domínio do público:

[a] esfera privada compreende a sociedade civil burguesa em sentido mais restrito, portanto o setor de troca de mercadorias e do trabalho social; a família, com sua esfera íntima, está aí inserida. A esfera pública política provém da literária; ela intermedeia, através da opinião pública, o Estado e as necessidades da sociedade. (HABERMAS, 1984, p. 46)

A lógica de operação da esfera pública inviabiliza sua total monopolização, o que gera uma capacidade de inclusão de novos atores sem precedentes, seja pela introdução de novos temas seja pela capacidade de externalização das estruturas de condicionamentos morais que, por serem excludentes, passam a não ser mais toleradas. Os indivíduos tornam-se capazes de edificar, no processo dialógico, os pressupostos e fundamentos de uma ética discursiva universalista. Conseguem publicizar interesses que, além de individuais, são também humanos. A fundamentação ética discursiva universalista gera as imperatividades legítimas da política.

As discussões que ocorrem na esfera pública têm como princípio as trocas que os atores são capazes de estabelecer entre si, afirma Habermas. As interações ecoam nas estruturas institucionais do próprio Estado, como o Parlamento. O espaço público e o Parlamento passam a se constituir nos principais *inputs* pelos quais o poder social e os interesses organizados penetram no processo legislativo de feitura do direito (HABERMAS, 2000a, p. 407). O espaço público passa a ser compreendido

como

uma rede para a comunicação de conteúdos e tomadas de posição, quer dizer, de *opiniões*, [onde] os fluxos de comunicação são filtrados e sistematizados de tal sorte que se condensam em opiniões públicas enfeixadas em torno de temas específicos. Do mesmo modo que o mundo da vida em sua totalidade, o espaço da opinião pública se reproduz através da ação comunicativa, para a qual basta o domínio de uma linguagem natural; e se ajusta à *inteligibilidade geral* da prática comunicativa cotidiana. (HABERMAS, 1984, p.440)

1.3 – Excurso sobre John Rawls: a reabilitação da moral e a justa convivência entre cidadãos em uma comunidade política

Em a *Inclusão do outro* (HABERMAS, 1996), sobretudo nos capítulos “Reconciliação por meio do uso público da razão” e “‘Racional’ *versus* ‘verdadeiro’”, Habermas contrapõe sua ética do discurso à compreensão rawlsiana de razão pública. O autor alemão questiona o procedimentalismo rawlsiano por considerá-lo substantivado. No intuito de apenas situar o debate entre Habermas e Rawls, faz-se necessário retomar por linhas gerais os conceitos centrais sustentados pelo autor americano.

Rawls desenvolve sua teoria social, especialmente *Uma teoria da justiça* (2002), em um contexto marcado por incertezas sobre os rumos da democracia e a crise do Estado de bem-estar social. Ele faz uma crítica ao utilitarismo por considerá-lo insatisfatório em dois aspectos: primeiro, sua concepção de coletividade pode levar a privações e desigualdades; segundo, sua visão monista de bem rejeita pluralismos sociais.

Para Rawls, o utilitarismo se fundamenta na concepção de que os direitos individuais não estão sujeitos ao cálculo do interesse social (NAGEL, 1976, p. 3). De acordo com a máxima utilitarista clássica, o melhor resultado é aquele que maximiza

a *felicidade* agregada dos membros de uma sociedade. Mas isso implica em desconsiderar que, em uma série de casos, tal felicidade agregada traz consigo prejuízos e privações a alguns membros ou grupos dessa sociedade. Rawls afirma que a concepção utilitarista de coletividade desconsidera os direitos individuais de cada sujeito singular, e que esses direitos não podem ser prejudicados no cálculo dos interesses coletivos (RAWLS, 2002, p. 203).

Em relação ao conceito de bem, de acordo com Rawls, os utilitaristas partem do pressuposto de que, na medida em que os indivíduos são dotados de informações e agem racionalmente, todos são levados a concordar que exista apenas um bem. Ainda que os utilitaristas aceitem que o bem possa ser obtido por diferentes elementos, estes representam apenas formas diferenciadas de alcançar o bem psicológico. Rawls contrapõe à visão monista de bem um conceito segundo o qual o bem passa a ser visto em toda sua pluralidade, o que impossibilita sua mensuração. Para ele, o bem independe da racionalidade e do nível de informação dos indivíduos. Ele afirma que os valores individuais vão além de estados mentais e bem-estar psicológico. A teoria rawlsiana pretende lidar com inúmeras concepções de bem, em muitos casos irreconciliáveis.

O objetivo da teoria rawlsiana é fornecer um conjunto de princípios que podem ser usados para determinar se instituições e ações sociais são justas. Os fundamentos dessa teoria são: considerar que os indivíduos detêm direitos que não devem ser sacrificados no cálculo dos interesses sociais e reconhecer que o bem é irredutivelmente plural. A noção de fraternidade se torna chave para Rawls, apesar de ele afirmar que as teorias políticas contemporâneas a negligenciam. Para ele, só há justiça quando há obediência a um mandamento social de cooperação de todos no sentido de redução das desigualdades. Nessa perspectiva, os pressupostos utilitaristas

– meritocracia e individualismo – não levam à justiça (VITA, 1999b, p. 43).

O anti-utilitarismo de Rawls resgata a concepção kantiana de pessoa, exposta em *Fundamentação da metafísica dos costumes* (KANT, 2007): o homem existe como um fim em si mesmo. Rawls reafirma o valor absoluto da dignidade humana. Na justiça como equidade, os atores sociais são considerados, e consideram a si próprios, como sujeitos morais livres e iguais. Cada pessoa possui direitos inalienáveis que não podem ser transacionados em favor do bem-estar da sociedade. A ênfase na justiça como virtude básica das instituições sociais repousa sobre o irrenunciável direito individual radicado na dignidade moral (RAWLS, 2002, p. 31). As instituições são justas quando, tendo por fundamento esse princípio moral, não fazem “nenhuma distinção arbitrária entre as pessoas na fixação de direitos e deveres de base” (RAWLS, 2002, p. 31).

Rawls propõe uma concepção liberal de justiça política. Sua proposta pressupõe uma ficção teórica: a idéia de um contrato social aistórico no qual as pessoas se encontram em uma mesma posição inicial, a *posição original*. Trata-se de uma construção hipotética pela qual os indivíduos que se encontram na mesma posição, por compartilharem o mesmo repertório de informações, são capazes de deliberar em condição de igualdade sobre uma série de regras de justiça (RAWLS, 2002, p. 130). A deliberação se dá no interior das instituições, às quais cabe intermediar as pessoas no convívio social. A justiça é a primeira virtude das instituições, como a verdade nos sistemas de pensamento (RAWLS, 2002, p. 3).

A posição original é, portanto, a situação na qual as partes contratantes, envolvidas por um *véu da ignorância* – cada pessoa ignoraria todas as suas circunstâncias pessoais anteriores a essa situação hipotética –, decidem acerca dos princípios de justiça que devem governar a estrutura básica a sociedade. (RAWLS,

2002, p. 128) É a partir dessa estrutura básica que o papel das instituições (sociais, políticas e econômicas) é apreendido, de sorte a atribuir direitos e deveres aos cidadãos. Com isso, Rawls pretende estruturar uma teoria que não esteja fundada em um conceito de bem previamente existente, mas em um conceito de justiça fundado no uso da razão e da vontade das pessoas.

Rawls se vale da teoria do contrato social tradicional em um sentido muito particular. Ele não pretende dispor sobre a criação de determinada forma de Estado; ao contrário, busca promover um consenso inicial a respeito dos princípios da justiça imprescindíveis para a estrutura básica da sociedade. Esta, por sua vez, passa a regular todos os acordos subsequentes, fazendo-os justos e equitativos (RAWLS, 2002, p. 12).

O contrato social é, para Rawls, um acordo hipotético entre todos os membros de uma sociedade, não entre alguns. A universalidade dos atores se forma quando os membros da sociedade são vistos como cidadãos, não como agentes singulares que assumem posições e papéis individualizados. Conseqüentemente, os princípios da justiça são: “aqueles que pessoas racionais preocupadas em promover seus interesses consensualmente aceitariam em condições de igualdade nas quais ninguém é consciente de ser favorecido ou desfavorecido por contingências sociais e naturais” (RAWLS, 2002, p. 21),

A teoria rawlsiana não é uma doutrina contratualista completa, pois não está posta a formação de um governo. A idéia do contrato é apreendida como a origem dos princípios que tiram do consenso, da posição original, um valor que liga todos os indivíduos da sociedade na cooperação por um conceito público de justiça, conhecido previamente por todos. Rawls ressalta que o mérito das teorias contratualistas é a publicização dos seus princípios. Segundo Rawls,

A condição de publicidade dos princípios da justiça é também sugerida pela fraseologia contratualista. Assim, se esses princípios são o resultado de um consenso, os cidadãos têm conhecimento dos princípios que os outros seguem. É típico das teorias contratualistas ressaltar a publicidade dos princípios políticos. (RAWLS, 2002, p. 18)

Em sua concepção de justiça, Rawls procura resguardar o valor do indivíduo, seja protegendo suas liberdades básicas fundamentais, seja propiciando melhorias sociais em sua vida cotidiana. O utilitarismo não consegue garantir o valor individual, de acordo com ele. Na visão rawlsiana, os princípios precisam obedecer a uma determinada ordenação, o que significa que as violações de liberdades iguais protegidas não podem ser justificadas nem compensadas por maiores vantagens sociais (RAWLS, 2002, p. 65).

A idéia rawlsiana de justiça como equidade não sugere uma divisão igualitária e totalizadora dos bens primários ou da autoridade. Esse tipo de desigualdade segue necessária – como nos casos de motivação profissional e de livre iniciativa – e inevitável, haja vista a dinamicidade da sociedade e as características de cada pessoa.

A equidade deve ser entendida como a tentativa de equalizar os interesses discrepantes presentes em qualquer sociedade. Trata-se de uma forma vantajosa para todos. Como esses princípios são escolhidos para reger a estrutura básica da sociedade, formando um conceito de justiça procedimental puro e equânime, a injustiça surge quando não há o benefício de todos (RAWLS, 2002, p. 66). Além disso, para Rawls a justiça como equidade garante o equilíbrio entre o encontro do egoísmo individual com as concepções que cada pessoa tem sobre a justiça. É o que ele chama de *equilíbrio ponderado*. Por meio desses avanços e recuos, às vezes alterando as condições das circunstâncias em que se deve obter o acordo original, às vezes modificando os próprios juízos particulares, o indivíduo é

capaz, simultaneamente, de compreender sua posição inicial e de expressar pressuposições razoáveis sobre os princípios que correspondem a suas próprias convicções. Trata-se de um equilíbrio porque, finalmente, os princípios e opiniões individuais coincidem entre si, além de ser um processo reflexivo, já que o agente sabe com quais princípios seus julgamentos se conformam, o que os torna capazes de conhecer as premissas das quais seus julgamentos derivam (RAWLS, 2002, p. 23). Na situação de equilíbrio ponderado, os indivíduos sabem o que é justo sem que tomem por justo apenas o resultado alcançado, mas a coincidência entre os princípios eleitos no acordo inicial e suas próprias convicções de justiça. Nesse sentido, Rawls acaba edificando um conceito de justiça fundamentado em dois elementos centrais. A saber: 1) *que cada pessoa tem o mesmo direito ao sistema mais extenso de liberdades básicas equitativamente destinadas a todos* e 2) *que as desigualdades sociais e econômicas são autorizadas com a condição de a) garantirem a maior vantagem ao mais desfavorecido e b) ligarem-se a posições e funções disponíveis a todos na forma de uma igualdade de oportunidades.*

Rawls considera a estrutura social como subdividida em duas partes; a cada uma aplica-se um princípio. À primeira parte correspondem as liberdades básicas, ou seja, a igualdade entre os indivíduos; à segunda, as desigualdades econômicas e sociais relativas (RAWLS, 2002, p. 65-66). A primeira parte se refere à ampla gama de liberdades básicas de um indivíduo, entendido como um cidadão participante de um Estado de direito. São, portanto, as liberdades políticas clássicas: de expressão, de reunião, de propriedade privada etc. De acordo com o primeiro princípio, tais liberdades devem ser igualmente distribuídas entre todos os indivíduos (RAWLS, 2002, p. XV). Rawls considera essas liberdades básicas como moralmente significativas e imprescindíveis. São necessárias para a consideração e para a escolha

entre os vários interesses individuais. São também necessárias para que os indivíduos possam ter um senso de justiça, uma vez que este se manifesta na busca ativa de seu próprio bem em relação à sociedade (FREEMAN, 2002, p. 4-5).

A segunda parte da estrutura social se baseia no princípio rawlsiano que se aplica tanto à distribuição de renda e de riqueza quanto ao âmbito das organizações que levam em consideração graus diferentes no exercício de princípios de autoridade e de responsabilidade. A distribuição de renda, para Rawls, não necessita ser igual, mas vantajosa para todos. No que tange às organizações, ao mesmo tempo em que a distribuição de renda beneficia a todos, as posições de autoridade e responsabilidade devem estar acessíveis a todos em igual medida (RAWLS, 2002, p. 65).

Inúmeras são as posições contrárias a essas interpretações de contrato social e de justiça de Rawls. Os pensadores comunitaristas Michael Walzer, Alasdair McIntyre, Charles Taylor e, sobretudo, Michael Sandel procuraram demonstrar que o liberalismo rawlsiano compreende os indivíduos como descolados de suas comunidades éticas e das concepções que estas imprimem ao bem comum e à tradição. Tal descompasso, segundo os comunitaristas, acaba tornando os indivíduos incapazes de promover a coesão e integração de um grupo identitário específico como de toda a sociedade.

Rawls, ao enfrentar essa crítica, reposiciona algumas de suas idéias centrais, inicialmente apresentadas em *Uma teoria da justiça*. Ele publica *O liberalismo político* (1993) para responder principalmente às críticas sobre sua excessiva abstração do conceito de pessoa, que, segundo seus críticos, é construída sob premissas demasiadamente individualista, não sociais, da natureza humana. O livro o leva a uma revisão de seu conceito de *justiça como equidade*, que passa a não

mais a ser visto como uma doutrina moral, mas como uma particularidade da vida política. Rawls desloca a origem do conceito de justiça da *posição originária* para a perspectiva da *cultura política pública*, na qual prevalece o *consenso sobreposto* (*overlapping consensus*) (NAGEL, 1976, p. 15).

Em “O construtivismo político”, terceira conferência da parte I de *O liberalismo político* (RAWLS, 2000, p. 135-176), Rawls retoma Kant para desenvolver uma teoria política capaz de responder a seus críticos. Nesse capítulo, os princípios de justiça política passam a ser compreendidos como resultado de um procedimento de construção pelo qual os cidadãos selecionam quais princípios determinam a estrutura básica da sociedade. Como Rawls apresenta esse processo como referente à razão prática, e não de razão teórica, ele se vê capaz de refundar sua aceção de justiça na relação existente entre *racional* e *razoável*. Este último conceito passa a ser aplicado às diversas concepções e princípios que informam os sentidos de pessoa, de instituição e de juízos de valor. Isso, sem estabelecer *a priori* um conceito de *verdade*. Dessa forma, Rawls acredita ser capaz de fundar um conceito de *consenso justaposto*, que possibilite a co-existência de uma pluralidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais que, mesmo incompatíveis em seus pressupostos fundamentais, possam co-existir num regime constitucional e democrático (RAWLS, 2000, p. 172-176).

1.4 - Críticas de Habermas a Rawls, ou sobre como confiar mais no processo de formação racional da opinião e da vontade

Ao restringir sua análise dos princípios de justiça, pressupondo que há, em uma sociedade bem ordenada, a anuência e o conhecimento prévio dos

princípios de justiça aceitos pelos indivíduos e que as instituições sociais básicas se destinam à satisfação dos mesmos, Rawls pretende identificar, a despeito de todo pluralismo, concepções de justiça que lhes são comuns e papéis desempenhados pelos princípios de justiça social. O resgate da idéia de uma justiça como equidade, sem revisão das desigualdades no acesso a bens primários e na constituição da autoridade, como inerentes à própria dinâmica da vida social e às competências dos indivíduos, significa, segundo Habermas, igualar “o sentido deontológico² das normas (que nos obrigam) ao sentido teleológico dos valores (que nós preferimos)” (HABERMAS, 1996, p. 68). Trata-se do princípio de primazia do correto sobre o bem; do princípio pelo qual o indivíduo, antes de se questionar sobre as conseqüências de sua ação, deve perceber-se constrangido por regras e obrigações que são, aprioristicamente, vinculantes, não obstante as conseqüências ou bens trazidos por ela (CHAMBERS, 1996, p. 19). Ao identificar direitos básicos a bens, Rawls, segundo Habermas, aproxima-se de uma ética aristotélica segundo a qual os bens podem ser substantivados, equiparados a coisas. Essa noção de direito vai de encontro à compreensão de Habermas acerca do direito. Este somente pode ser vivenciado em seu exercício, jamais tomado como um bem (HABERMAS, 1996, p. 66-67).

Para Habermas, Rawls faz uma confusão entre normas e valores ao privilegiar o primeiro princípio de justiça – igual liberdade – frente ao segundo – princípio da diferença. Para Habermas, determinar de antemão a primazia de um sobre o outro implica em desconsiderar que as garantias de justiça precisam dar-se em torno de questões públicas, e não meramente a partir da percepção do sujeito cognoscente. O pensamento de Rawls inviabiliza a busca pela igual liberdade de

² Por deontologia compreende-se, a partir do Kant, o *dever pelo dever*, ou seja, a existência de deveres que ditam as ações corretas e que são obrigatórias em si e por si mesmas.

todos – compreendida como um princípio universal – e os objetivos específicos de cada sujeito da ação, ainda que motivados egoisticamente, sugere. É contra a substantivação dos princípios de justiça que Habermas sustenta a força de sua ética do discurso.

Habermas critica Rawls pelo que considera uma incapacidade de apresentar uma teoria verdadeiramente deontológica, que seja capaz de apresentar uma resposta satisfatória à teleologia moral utilitarista. Habermas afirma que nem mesmo o recurso kantiano à autonomia dos sujeitos consegue dar força a sua compreensão da posição original e do véu da ignorância com pressupostos das indisponibilidades das informações na vida social. Habermas afirma que Rawls, ao identificar o ato de escolha dos princípios de justiça à posição original e ao desconhecimento pleno de informações, parte do pressuposto de que, em sociedades bem ordenadas, os sujeitos da ação são dotados de *racionalidade e razoabilidade*. Isso implica que o tipo de indivíduo pressuposto em *Uma teoria da justiça* (RAWLS, 2002) é do mesmo tipo daquele pressuposto pelas teorias da escolha racional: a existência de indivíduos auto-interessados e instrumentalmente motivados. Habermas recusa o pressuposto rawlsiano segundo o qual mesmo o egoísta, sob o véu da ignorância, tende a escolher os princípios que maximizem o alcance da justiça, o que no modelo rawlsiano de justiça é prova da supressão do teleológico pelo deontológico.

Habermas não aceita a visão segundo a qual, em sociedades plurais, é possível pré-estabelecer certas pré-concepções acerca do bem viver. Isso se choca com o pensamento habermasiano por pressupor a equiparação entre juízos de aceitabilidade dos princípios de justiça e suas capacidades de estabilização das demandas sociais. Habermas rejeita o caráter funcionalista do consenso sobreposto

que se pauta, prioritariamente, pela pergunta sobre a estabilidade dos consensos alcançados: “a partir dessa visão funcionalista, a pergunta sobre se é possível a teoria contar com a concordância pública [...] perderia seu sentido epistêmico e tocante à própria teoria” (HABERMAS, 1996, p. 76).

Habermas se opõe ao intercâmbio entre os predicados *racional* e *verdadeiro* em Rawls (HABERMAS, 1996, p. 77). Para ele, o racional deve ser compreendido como a maior tolerância entre sujeitos que assumem posições diferentes ou antagônicas. Em termos de reflexividade, a teoria da justiça rawlsiana apenas possibilita a razoabilidade, já implícita em sua própria teoria compreensiva. Isso implica em considerar o que é qualificado como válido para sua concepção política da justiça. (HABERMAS, 1996, p.78-80)

Habermas se contrapõe à visão de Rawls, segundo a qual doutrinas metafísicas e pontos de vista religiosos podem ser considerados verdadeiros ou falsos, reforçando a idéia de que questões de justiça devem ser diferenciadas de questões éticas. Enquanto as questões de justiça, passíveis de fundamentação pela aceitabilidade racional, referem-se de forma equânime ao interesse de todos, as questões éticas não admitem esse tipo de julgamento por se pautarem em reivindicações surgidas sob a perspectiva de cada pessoa (HABERMAS, 1996, p. 81).

Em suma, Habermas distancia-se de Rawls por entender que, para este, apenas o desvelamento de parte das informações, originariamente ocultadas pelo véu da ignorância, é capaz de permitir a realização da razão prática. As questões morais, ao contrário, precisam ser tratadas em termos de verdade ou falsidade, necessitando da imparcialidade assegurada pelo princípio U.

A maior abertura do modelo habermasiano permite que os conteúdos substantivos, como os éticos, por exemplo, sejam absorvidos pelo debate político,

mesmo não constituindo argumentos políticos *stricto sensu*. A própria prática argumentativa possibilita aos falantes levantarem pretensões acerca dos conteúdos presentes nas reivindicações éticas. Ou seja, através da ética do discurso é possível o enfrentamento de interesses egoísticos e, assim, é possível o estabelecimento de ações abertas às contingências.

1.5 – O poder político e o código do direito: a política deliberativa como garantidora do reconhecimento recíproco em sociedades pós-tradicionais

A despeito da interdependência necessária entre ética do discurso e mundo da vida, Habermas, levando em conta a necessidade de garantir a autodeterminação política dos cidadãos, percebe a necessidade de atrelar o exercício das práticas sociais ao mundo sistêmico do poder e do dinheiro e, nesse contexto, o direito surge como *medium* privilegiado no qual há o encontro entre as liberdades subjetivas dos cidadãos e o poder politicamente organizado (HABERMAS, 2000a, p. 203). A relação com o mundo dos sistemas administrados pressupõe que as relações horizontalmente estabelecidas entre os indivíduos, na modernidade, seja acompanhada de formas verticalizadas de socialização (HABERMAS, 2000a, p. 202).

Habermas estabelece um vínculo entre direito e estrutura lingüística. Aos três modelos de análise dos signos lingüísticos – sintática, semântica e pragmática – cabem, respectivamente, a identificação da relação dos signos entre si, a identificação entre os signos e os objetos a eles correspondentes e a correlação entre os signos e os sujeitos envolvidos no processo comunicativo (HABERMAS, 1997b; 1990, p.79-80). A sintática refere-se à relação entre as normas jurídicas e a própria validade do direito; a semântica às tentativas hermenêuticas inerentes ao direito que visam

estabelecer sentidos das normas jurídicas em relação ao próprio ordenamento normativo e seus significados; e a pragmática refere-se ao poder potestativo intrínseco ao direito e a sua conseqüente capacidade de regular as ações humanas e fundamentar sua legitimidade (HABERMAS, 2000a, p. 199).

Segundo Habermas, o único discurso racional possível nas sociedades pós-tradicionais fundamenta-se na validade dos argumentos discursivos pela busca do entendimento das pretensões de validade envolvidas nos argumentos sustentados em público. Nessa perspectiva, as pretensões de validade encontram-se submetidas a princípios segundo os quais a circulação de temas, de argumentos, dão-se a partir e no interior de uma esfera pública estabelecida por atos de fala ilocucionários.

O princípio de justificação do direito, aquilo que lhe dá a força necessária para se constituir como um intermediário privilegiado entre o mundo sistêmico e as pressões sociais do mundo da vida, depende do exercício crítico nascido do repertório ético, estabelecido pelas relações do interior da sociedade civil³ e os preceitos comunicativamente sustentados em uma esfera pública livre de constrangimentos. Nisso, a sociedade civil é constituída, prioritariamente, por relações privadas, diferentes daquelas características do Estado e das grande corporações do mercado. Traz consigo as pressões existentes fora do centro de poder político e dos interesses econômicos. Seu caractere eminentemente periférico possibilita o surgimento de reivindicações passíveis de organização, bem como o potencial latente de formação de novos movimentos sociais em razão do surgimento e da externalização de novas identidades culturais ainda não visíveis e desconsideradas pelo centro do sistema político (HABERMAS, 2000a, p. 462).

³ A sociedade civil pode ser compreendida como um conjunto de associações não estatais e não motivadas segundo as regras de mercado cujo princípio de solidariedade desenvolve-se nas gramáticas sociais típicas da esfera pública e que trazem consigo o repertório de modos de vida presentes no mundo da vida (HABERMAS, 1997a, p. 92).

Pelo código do direito um novo conjunto de atores e de reivindicações sociais, nascidas na periferia dos sistemas, é capaz de se institucionalizar, de acordo com Habermas. O direito as torna obrigações vinculantes aos próprios mundos administrados do poder e do mercado (HABERMAS, 2000a, p. 68). Pelo direito, portanto, o reconhecimento recíproco se torna possível em sociedade pós-tradicionais uma vez que cabe a ele o vínculo necessário entre as diferentes identidades, as condições de socialização e os próprios sistemas funcionalmente diferenciados responsáveis pela reprodução cultural.

A capacidade de regulação racional do próprio direito precisa ser refundada em princípios de justificação racional. O conceito de democracia deliberativa torna-se condição necessária para o exercício dos princípios de dominação para além do monopólio do uso da força. As próprias instituições da política e do direito passam a ser vistas como um espaço de justificação racional. Transformam-se em espaços porosos às demandas e descontentamentos surgidos no debate público livre de constrangimentos pelo exercício das autonomias individuais privadas manifestadas nas relações que os cidadãos desenvolvem na esfera pública. O exercício de pressão sobre os sistemas funcionalmente diferenciados não se dá sem o exercício de um conjunto de lutas capazes de trazer ao centro do debate político questões e demandas existentes apenas em contextos periféricos. Nesse sentido, Habermas vale-se da metáfora do *sitiamento* para caracterizar os poderes e competências dos cidadãos de influenciar, sem intenções de conquista do poder político, os processos e instâncias decisórias (HABERMAS, 2000a, p. 124).

Na visão habermasiana, é necessária a existência de uma sociedade civil forte o suficiente para pressionar os sistemas administrados e exigir deles um constante exercício de justificação pública. Para Habermas, existem sistemas de

eclusas, pelos quais o debate político é compreendido a partir do binômio centro-periferia (HABERMAS, 2000a, p. 125). À periferia cabe pressionar constantemente as instituições políticas no sentido de trazer para o centro do debate as demandas e experiências que ainda não perfazem o núcleo das preocupações institucionais. Apenas com a observância desse sistema de pressão política os sistemas administrados são capazes de se tornar porosos à reivindicação por reconhecimento das diferentes identidades que compõem as sociedade pós-tradicionais.

Habermas funda um modelo democrático capaz de oferecer os pressupostos para a legitimação das decisões políticas e de pensar a existência de uma ordem condizente com as necessidades de integração social. Sua estratégia é a construção de um princípio que se diferencia do princípio universalizante da moral. Somente aquele é capaz de levar em conta a existência de pressões sociais periféricas e o reconhecimento intersubjetivo entre todos os possíveis afetados pelo processo discursivo. Trata-se do princípio democrático (D) que visa a estabelecer as condições para que o direito possa ser legitimamente instituído.

Enquanto as normas gerais de ação justificam-se em princípios morais que nascem de forma natural por interação simples, as normas jurídicas pautam-se pela garantia de iguais condições de participação, de sorte a fazer com que o princípio democrático evidencie as questões partilhadas acerca do bem comum, sem supressão de eventuais discordâncias (HABERMAS, 2000a, p. 175-176). O modelo habermasiano se baseia em pressupostos processuais, discursivamente estabelecidos, pelos quais as reivindicações por reconhecimento podem ser compreendidas em seus diferentes níveis de reivindicações, seja o de visibilidade em uma esfera pública informal, seja de transformação dos próprios códigos de regulação por mudanças nos sistemas políticos. Tais transformações somente são possíveis pela inserção de novos

conjuntos de direitos que devem passar a ser assegurados pelo poder político estatal.

O princípio da democracia (D) possibilita não uma regra de argumentação, como o princípio moral universal (U), mas refere-se às condições externas aos próprios conteúdos argumentativos, a partir dos quais a própria vontade política pode institucionalizar-se, se garantida pelo direito. Para tanto, é necessário que haja uma igual condição no processo de formação do conjunto de normas jurídicas: “o princípio da democracia explica [...] o sentido performativo da prática de autodeterminação de membros de direito que se reconhecem mutuamente como membros iguais e livres de uma associação estabelecida livremente” (HABERMAS, 2000a, p. 176).

Habermas pretende apresentar um modelo de deliberação política cujas legitimação e capacidade de validação de argumentos apresentados pelos cidadãos se diferenciem tanto do modelo liberal clássico – que tem em Kant seu principal representante – quanto do modelo republicano – cujos preceitos remetem a Jean-Jacques Rousseau ou a Hannah Arendt. Habermas busca fundar um princípio de legitimação pelo qual a consciência moral subjetiva expressa-se no âmbito de uma sociedade considerada como justa pela autolegitação democrática, alcançada pela obediência dos pressupostos contidos em sua ética do discurso (HABERMAS, 2000a, p. 162). Opera-se, nessa forma de pensar, tanto um distanciamento da compreensão do Estado como aparato da administração e da sociedade, restrito ao universo de relações estabelecidas entre sujeitos privados – concepção liberal –, quanto do Estado identificado aos processos de autocompreensão ética de uma determinada sociedade – concepção republicana (HABERMAS, 1996, p. 278).

No modelo liberal clássico, a cidadania somente pode ser compreendida como exercício de direitos subjetivos garantidores da autonomia individual. Esta é

compreendida como o exercício de liberdades negativas, como ação livre segundo a qual os indivíduos são capazes de se defender e de deliberar sobre seus próprios interesses particulares. Segundo essa visão, a vida em sociedade é possível a partir da capacidade individual de coordenação livre das ações individuais que, pela coordenação de suas liberdades privadas, podem vir a agregar-se formando um rol de preferências coincidentes. Uma ação legítima, conseqüentemente, não ultrapassaria o rol de direitos fundamentais, unidade analítica intransponível, prioritária sobre todo o conjunto de formas eticamente determinadas de organização da vida coletiva (HABERMAS, 2000a, p. 273)⁴.

Para Habermas, no modelo republicano a cidadania é melhor compreendida como exercício de liberdades positivas. Isto é, a igualdade entre os cidadãos no exercício de suas ações tem como referência não mais os direitos fundamentais, mas a soberania popular, fundada em referências coletivizadas de modos de vida eticamente estabelecidos. Diferentemente de Berten (2003), Habermas, ao compreender o republicanismo como defesa das liberdades positivas, identifica-o às pretensões comunitaristas segundo as quais é necessário que o indivíduo encontre-se situado dentro de um determinado *ethos*, pelo qual passa a ser capaz de pensar as condições de possibilidade de exercício comum e público dos princípios de sua própria cidadania (HABERMAS, 1996, p. 275). Ele não parece perceber a fundamentação republicana como reivindicação pelo exercício ativo da cidadania; ele compreende as virtudes e os vícios como substantivados, o que não corresponde à tradição republicana, segundo a qual tais conceitos que não podem pré-existir à noção de ação política. Ele percebe que, para os republicanos, a auto-organização dos cidadãos enquanto indivíduos no exercício de suas liberdades

⁴ A diferença entre as três tradições – republicanismo, liberalismo e comunitarismo – é objeto do capítulo que se segue a este.

somente pode ser compreendida no interior de uma comunidade política previamente estabelecida e, conseqüentemente, os direitos fundamentais somente podem ser compreendidos como vinculantes desde que eticamente correspondentes a uma tradição e modos de vida coletivamente partilhados. (HABERMAS, 2000a, p.164-165)

Para Habermas, direitos fundamentais e soberania popular são necessariamente complementares. Resgatando seu princípio da ética do discurso (U) e seu princípio democrático (D), o autor estabelece que tal complementaridade somente pode ser alcançada pelo exercício da autonomia política na esfera pública, cuja principal função é estabelecer os próprios conteúdos normativos manifestados pela opinião e vontades manifestadas de forma livre de constrangimentos.

O direito, compreendido como *medium* necessário à intermediação entre o mundo da vida e os mundos administrados do poder e do dinheiro somente pode ser compreendido com legítimo e, conseqüentemente, capaz de operacionalizar o ajustamento entre mundo da vida, Estado e mercado por acordos comunicativos pelos quais os possíveis afetados pelas normas passam a se ver como sujeitos capazes de manifestar seus assentimentos racionais sobre o estado de coisas no mundo. Não se trata, evidentemente, da pressuposição da existência necessária de consensos, mas de uma situação ideal segundo a qual possíveis consensos precisam ser submetidos à aceitabilidade racional. Assim, o conteúdo dos direitos fundamentais passam a ser vistos como condições materiais para a institucionalização jurídica uma vez asseguradas as condições formais à participação. Estas condições formais garantem a igualdade nas liberdades individuais, e por seu processo discursivo a soberania popular passa a assumir sua própria figura jurídica (HABERMAS, 2000a, p. 170).

Habermas recusa a visão liberal tradicional segundo a qual a ordem

jurídica se vê moralmente fundamentada nos direitos subjetivos individuais e cuja moralidade se vê apartada do conjunto de valores eticamente estabelecidos pela comunidade política. Ele também se distancia do modelo republicano *stricto sensu* ao recusar a dependência da vinculação a determinadas concepções substantivas de boa vida para assegurar a integridade da ordem jurídica e da integridade social do respeito recíproco.

Segundo Habermas, o conceito de forma jurídica, que estabiliza as expectativas sociais garantidoras dos comportamentos sociais e do princípio do discurso, precisa ser estabelecido por um conjunto derivado de direitos correlatos aos próprios direitos fundamentais. As categorias de direito que formam o código jurídico são: (1) direitos fundamentais resultantes do exercício autônomo do direito à maior medida possível de igualdades subjetivas de ação; (2) direitos fundamentais resultantes da condição de membros de membros de uma associação voluntária de indivíduos que compartilham os mesmos direitos; e (3) direitos fundamentais resultantes da capacidade de postulação judicial e da proteção jurídica individual.

Trata-se da transposição dos pressupostos do princípio do discurso ao *medium* direito. Para a efetivação dos três direitos derivados, que formam o código jurídico, os indivíduos necessitam se reconhecer mutuamente como destinatários do ordenamento jurídico. Por isso, a esses três direitos Habermas acrescenta um quarto e, apenas a partir deste, os indivíduos podem ser considerados como sujeitos de criação do próprio direito: (4) direitos fundamentais à igual participação nos processos de formação, em igualdade de condições, da opinião e da vontade.

Trata-se, portanto, do pressuposto necessário e fundamental para que os indivíduos possam exercer suas autonomias políticas de sorte a criarem um direito verdadeiramente legítimo. A esse rol de direitos enumerados de 1 a 4 Habermas

acresce mais um. O quinto conjunto de direitos fundamentais é necessário ao exercício, em iguais chances e condições, dos direitos elencados de 1 a 4: (5) direitos fundamentais a condições de vida garantida social, técnica e ecologicamente (HABERMAS, 2000a, p. 188-189).

Habermas sustenta que sua compreensão de direito é capaz de garantir um equilíbrio entre os direitos fundamentais e a soberania popular. Pelo exercício da autonomia política por uma complementação entre as esferas pública e privada, sem predominância de qualquer uma delas. Os direitos fundamentais, pelo princípio da universalização, asseguram os pressupostos para que todos possam participar em discursos racionais dos processos de formação da opinião e da vontade nas ações práticas. O direito se mostra como o mediador privilegiado entre os repertórios pré-reflexivos do mundo da vida e os sistemas funcionalmente administrados do Estado e do mercado.

Habermas não exclui na formação da opinião e da vontade uma rede complexa de interesses e barganhas políticas para além dos próprios discursos morais. O conceito habermasiano de política deliberativa pressupõe a capacidade de a sociedade encontrar, por procedimentos racionais, as condições necessárias à tomada de decisões de forma justa. Em outras palavras, não é condição suficiente para a igual complementaridade entre autônias pública e privada a garantia à liberdade de ação subjetiva e a liberdade comunicativa. É igualmente condição necessária a regulação do processo de ação política e exercício do poder político pelo direito.

Para ele, a maior ou menor influência do Estado depende de como a sociedade resolve intervir, valendo-se do *medium* do direito, no processo de reprodução social. Assim, Habermas, mesmo retomando o tema weberiano do exercício burocrático da dominação legal, pode sustentar que a política deliberativa

não prescinde das condições de publicização e justificação racional das decisões coletivamente tomadas. Nesse sentido, sua aposta remete para as formas institucionalizadas da prática argumentativa pelas quais à própria neutralidade e universalidade do direito soma-se o repertório cultural e ético de uma determinada sociedade concreta (HABERMAS, 2000a, p. 200).

O direito é resultado da co-originalidade de cidadãos não identificados. Pelo recurso à forma anônima, à compreensão dos cidadãos como membros de uma comunidade que se compreende como sujeitos de direitos, o poder comunicativo faz a ligação entre o poder administrativo e a própria soberania popular. Habermas pretende evitar a reificação do direito, que ele seja compreendido como independente do repertório cultural específico de uma sociedade.

Sob pena de retorno ao argumento republicano, é necessário perceber que a saída de Habermas é apresentar o direito como incapaz de legitimar todo o exercício do poder. Este também precisa manter seus vínculos com os princípios de justiça caso queira se ver como legítimo. Em outras palavras, ao direito cabe o intermédio entre o código sistêmico do poder e a racionalidade comunicativa, fundada na solidariedade social.

Por esse mecanismo de percepção da igual necessidade em fundamentação moral do poder, Habermas é capaz de assegurar ao próprio direito a imparcialidade necessária para que ele não se converta em meras razões garantidoras de interesses privados (HABERMAS, 2000a, p. 218). O direito logra evitar que as questões políticas convertam-se em questões meramente morais. As normas jurídicas não se encontram no mesmo nível de abstração das norma morais uma vez que nem sempre exprimem o que é bom a todos os homens, já que apenas destinam-se ao que é bom para uma comunidade jurídica concreta. Os postulados morais, por sua vez,

pretendem-se válidos para todos e para cada um, individualmente. (HABERMAS, 2000a, p. 221-222).

A relação entre faticidade e a validade das instituições sociais pressiona o direito no sentido da necessidade de integração social pela constante transformação do direito pelas pressões advindas da esfera pública. Nesse sentido, as decisões sobre política e direito envolvem constante tomadas de posição entre os possíveis afetados. Em sociedades pós-tradicionais, nas quais as interações face a face não são mais possíveis, a todo momento o sistema político partidário desempenha o papel de facilitador de interações.

O Parlamento e os partidos políticos complementam o espaço público. Assim, ao direito cabe o papel de evitar tanto o exercício monopolizado da força quanto a compreensão da ação política como agremiação de maiorias numéricas. As decisões majoritárias tanto no Parlamento quanto nos tribunais e nos órgãos da administração têm a capacidade de fixar, tão-somente, decisões transitórias, passíveis de revisão e questionamentos futuros. É na certeza de que no futuro minorias podem converter-se em maiorias políticas que a expectativa de reconhecimento se assenta. Essa possibilidade de mudança é sustentada pela constante reapreciação pública de velhos temas, bem como pelos processos contínuos de formação de opinião e vontade por argumentos racionalmente apresentados (HABERMAS, 2000a, p. 248).

Jessé Souza, em *De Goethe a Habermas* (1997), enumera algumas pontos problemáticos na obra de Habermas. O mais importante deles é a posição secundária que a dimensão subjetiva assume na teoria habermasiana. As ressalvas de Habermas aos pressupostos freudianos da primeira geração da Escola de Frankfurt, principalmente as de Adorno e Marcuse, visam a opor-se ao diagnóstico que eles faziam da relação entre indivíduo e sociedade por, segundo Habermas, resultarem na

impossibilidade de se alcançar uma sociedade livre, emancipada. Habermas, diferentemente dos primeiros frankfurtianos, compreende que o processo de socialização linguisticamente mediado desvencilha o indivíduo dos determinismos biológicos dos impulsos freudianos (SOUZA, 1997b, p. 44-45). Ele parte do pressuposto de que todo processo analítico é auto-reflexivo: “Habermas insiste que o acesso ao inconsciente é menos o efeito de um esforço cognitivo (eu diria de ‘reflexão’) do que da dissolução das resistências ao nível ‘afetivo’ diz ele (pulsional, diria eu)” (PRADO JUNIOR, 1983, p. 56). Assim, ao reduzir a psicanálise a uma forma de “auto-reflexão”, o filósofo alemão procede à redução da psicanálise a uma psicologia do *eu*. O problema central está na tentativa habermasiana de estabelecer uma relação harmoniosa entre o indivíduo e seu ambiente sem, contudo, “levar em conta a ambivalência da natureza humana entre os seus aspectos instintivo e reflexivo (WHITEBOOK *apud* SOUZA, 1997b, p. 45-47).

Outro ponto problemático na obra de Habermas é a forma simplista como ele compreende a oposição entre Estado e sociedade civil. Souza, recorrendo a Honneth, afirma que Habermas, ao admitir a existência de ações livres do contexto normativo dentro das organizações e de esferas comunicativas não subordinadas à dominação, incorre em obscurantismo e em grave equívoco. Isto, porque “as referidas ficções resultam da reificação não mais de dois tipos de ação, mas de dois tipos de coordenação de ações que se expandem para esferas internas da reprodução social” (SOUZA, 1997b, p. 52).

O esforço habermasiano em desconstruir a filosofia da consciência a partir da destranscendentalização da razão na relação entre racionalidade comunicativa e o agir comunicativo na esfera pública não sustenta a legitimidade normativa reivindicada por ele. Em outras palavras, ao recorrer aos pressupostos dos princípios

da universalização (U) e da democracia (D) Habermas acaba por tentar conciliar duas tradições difíceis de serem sustentadas conjuntamente: a universalidade kantiana de fundamentação moral e a soberania popular republicana nos moldes de Rousseau. Ainda que com explícita prevalência dos traços kantianos: Habermas busca resgatar de Kant a fundamentação moral das normas pretendendo pensar uma política capaz de diferenciar as linhas que separam direito e ética. Ao mesmo tempo, funda um conceito de racionalidade que, regulada pelo discurso, precisa ser compartilhada por todos os indivíduos envolvidos no processo comunicativo. Somente assim é capaz de afirmar a força normativa necessária à coordenação da ação. Ao não levar em consideração o sujeito concreto, o *ser-no-mundo* heideggeriano, Habermas acaba por desconsiderar a existência de lutas reais por reconhecimento de identidades. Essas lutas são preteridas por seu conceito de patriotismo constitucional. Este, por se tratar de um princípio centrado em políticas nos moldes do Estado-Nação, que pretendem satisfazer reivindicações éticas através do recurso ao nacionalismo, é demasiadamente artificial. O patriotismo constitucional habermasiano pressupõe que a unidade de uma comunidade política é possível apenas pelo recurso destranscendentalizado a um padrão coordenado de ação linguisticamente coordenado e sustentado pelo *medium* direito.

Politicamente, sua teoria apresenta outro ponto problemático, ligado a direitos fundamentais. Ao passo que o pensamento liberal reivindica posição privilegiada aos direitos humanos como forma de proteção de grupos minoritários, o republicanismo centra-se na soberania popular como condição necessária à existência de uma comunidade política. O paradoxo está no fato de esta somente admitir o recurso aos direitos fundamentais desde que estes estejam atrelados ao conjunto de valores éticos concretos daquela comunidade. Habermas recusa-se a se valer de tal

fundamentação. Em outras palavras, para evitar o solipsismo do sujeito kantiano Habermas estrutura sua teoria a partir de um hibridismo conceitual difícil de se sustentar.

Capítulo 2 – Liberalismo, comunitarismo e republicanismo: reivindicações interpretativas de três visões concorrentes sobre um mesmo mundo

A Individuação, a vida viva não é possível sem a singularização. Cada princípio e cada potência deve pura e simplesmente ascender ao seu conceito, pois a potência é real e deve tender para a sua autofruição e ser para si. No conceito ou na sua indiferença própria, assumiu em si perfeitamente a identidade relativa com as outras e também se configurou, e para semelhante configuração deve impelir tudo o que é potência; com efeito, a intimidade é pura e simplesmente uma só coisa com a realidade, mas na infinitude está a diferença das potências.

G.W.F. Hegel,
O sistema da vida ética

A tarefa deste capítulo consiste em pensar *com* e *contra* Habermas, ao mesmo tempo que *com* e *contra* Charles Taylor. No que concerne ao pensamento de Habermas, parte-se das críticas apresentadas no capítulo anterior e assinala-se para os rumos pelos quais sua ética discursiva é posta em questão. Tal ética é considerada demasiadamente liberal e kantiana, especialmente em sua forma de lidar com as demandas por reconhecimento em sociedades pós-tradicionais. Para isso, faz-se necessário resgatar as críticas de duas correntes – o comunitarismo e o republicanismo – ao liberalismo e, mais especificamente, ao pensamento habermasiano. No entanto, as premissas sustentadas por este capítulo não abandonam a compreensão da modernidade como um processo de desenvolvimento de um tipo específico de racionalidade, que pode ser observada em qualquer configuração de sociedade. Quanto a Taylor, este ensaio resgata a crítica ao liberalismo e a retomada da noção de eticidade e de boa vida, além de recuperar em sua compreensão do

processo de naturalização e interiorização dos valores humanos um conceito necessário à compreensão da ação política: o *self*.

Mas do autor distancia-se em dois pontos principais. Primeiro, problematiza-se sua compreensão dos bens irredutivelmente sociais como sendo aqueles que hierarquizam os modos de vida segundo valores partilhados pelos indivíduos (TAYLOR, 2000, p. 155). Segundo, o capítulo distancia-se da interpretação tayloriana sobre as perspectivas políticas que possibilitam as lutas por reconhecimento, por julgá-las excessivamente culturalistas. Se, para ele, o reconhecimento não pode prescindir de sentimentos que valorem um conjunto de bens como fundamentais à existência, nascidos na vivência de uma cultura lingüística (*langue*) – o que parece ser correto em sua crítica ao liberalismo – falta-lhe demonstrar como a superação dessas estruturas culturais são possíveis pelos atos da fala individuais (*parole*).

Para Taylor, o reconhecimento das diferenças deve estruturar-se a partir do recurso a bens superiores compartilhados na experiência lingüística e vivenciados através de sentimentos, evitando-se assim, qualquer categorização normativa. Isso é problemático na medida em que, ao recusar qualquer forma de procedimentalismo, Taylor só é capaz de explicar como se opera a mudança no universo de valores culturalmente partilhados através do recurso à política nos moldes do republicanismo cívico, ou seja, pela compreensão de que as idiossincrasias constitutivas do *self* somente podem existir quando externalizadas através do ativismo cívico.

Em suma, o objetivo deste capítulo é levar em conta as críticas às concepções liberais de política, liberdade e ação humana sem que isso implique em assumir as saídas dos comunitaristas *de defesa*, que, mesmo compreendendo a formação do ator político de forma bastante diferente do humanismo cívico, somente

conseguem apreendê-lo como sujeito de sua história valendo-se da noção republicana de política: a imprescindibilidade de um ativismo cívico constantemente reafirmado na arena pública, sem o qual nenhuma transformação é possível.

Hans-Georg Flickinger (2003) expõe sete teses que, genericamente, apresentam as principais reivindicações da tradição comunitarista. Trata-se de um esquema analítico que não pondera sobre as especificidades de cada autor, mas, apesar dessa generalização, sintetiza adequadamente as principais questões levantadas contra a primazia dos modelos liberais na estruturação da política:

Tese 1 – Democracia como processo voluntário de agregação política: ao fazer do procedimento o elemento legitimador das democracias representativas, os modelos liberais, em verdade, tomam o próprio procedimento como um fim em si mesmo. Ou seja, ao privilegiar a obtenção de consensos políticos frente à idéia de bem comum, a tradição liberal acaba por estabelecer um critério de valor uniformizador para legitimação da ação política: o próprio consenso. Sob o pretexto de se evitar substantivar o debate político, o liberalismo acaba por fazê-lo, sem perceber que a necessidade do consenso é em si mesmo um critério substantivo de fundamentação da decisão política. Além de presumir haver uma homogeneização entre os indivíduos, o paradigma liberal, ao pressupor a igual liberdade deles nos processos de deliberação política, estrutura-se desconsiderando as desigualdades concretas nas condições de vida particulares. Tal universalização somente é possível por uma construção abstrata e artificial de igualdade jurídica, o que traz implicações à própria estruturação da vida política: “com isso, a sociedade civil e a esfera pública perderam seus laços diretos, dando, pelo contrário, lugar a uma distinção bem-definida entre ambas” (Flickinger, 2003, p. 161),

Tese 2 – Democracia vinculada à idéia de igual reconhecimento do indivíduo

como “pessoa de direito”: os mecanismos liberais de integração entre os indivíduos desprendem-se das características culturais de uma comunidade concreta. O exercício de uma cidadania constituída por uma figura jurídica abstrata, a pessoa de direito, desconsidera as demandas específicas dos diferentes grupos sociais. A própria idéia de democracia parlamentar exemplifica bem a homogeneidade da população pelo sistema jurídico-legal.

Tese 3 – Conciliação da idéia de democracia com a racionalidade econômica: há uma nítida contradição entre o exercício das liberdades individuais pressuposta pelo direito e a racionalidade instrumental do mercado. Neste último, o *médium* dinheiro sobrepõe-se à necessidade concreta de reconhecimento das formas de vida particulares, uma vez que as pessoas não são capazes de se verem reconhecidas – inclusive materialmente – em suas escolhas de vida. O direito liberal “*não ultrapassa o campo comunicativo das relações*” (Flickinger, 2003, p. 164). Trata-se de um conflito entre legalidade e legitimidade, com a primazia da primeira, pois o princípio de liberdade somente pode sustentar-se pela negligência das condições concretas de desigualdade material.

Tese 4 – Abismo entre a sociedade civil legalmente constituída e a idéia de uma comunidade moral e materialmente justa: trata-se do limite acerca do próprio papel do Estado liberal frente às distorções do processo capitalista de produção. A estruturação da vida social e política segundo o princípio de legalidade leva à abstração das condições materialmente injustas que caracterizam as sociedades capitalistas pós-tradicionais: “as normas enraizadas na idéia de justiça social não encontram apoio nas regras legais do jogo” (Flickinger, 2003, p. 167).

Tese 5 – Pertença de cada indivíduo a uma comunidade de convicções normativo-substanciais: a legitimidade dos valores precisa remontar ao conjunto

concreto de indivíduos. Os princípios normativos da sociedade não podem, *a priori*, ser tomados como secundários frente aos princípios de direitos fundamentais de matriz liberal (Flickinger, 2003, p. 168).

Tese 6 – Critérios valorativos do agir: Necessidade de afirmação dos conflitos explícitos entre noções éticas de boa vida e as regras do jogo liberal. O modelo liberal sustenta-se em uma artificialidade que pressupõe a inexistência de conflitos éticos, preconizando a capacidade de validação dos argumentos segundo critério de razoabilidade no interior dos canais democráticos de livre negociação.

Tese 7 – Necessidade de normas valorativas para o preenchimento do vazio deixado pelas democracias liberais: o critério de legitimação no modelo liberal precisa ser contraposto à idéia segundo a qual o Estado não possa se legitimar pela homogeneização dos valores através de procedimentos. O comunitarismo afirma a impossibilidade dos mecanismos legais-formais em favorecer a formação de um espírito político através de mecanismos que desconsiderem um conjunto de valores muitas vezes antagônicos entre si (Flickinger, 2003, p. 171).

Esses pontos, por demasiadamente sintéticos e uniformizadores, desconsideram a ampla variação teórica apresentada pelas leituras comunitaristas, mas servem como ponto de partida para o enfrentamento das questões centrais apontadas contra as matrizes liberais.

Os comunitaristas se dividem, basicamente, em dois grupos: de um lado, autores que negam a existência de direitos universalizáveis, rejeitando, no todo, a matriz liberal, e, de outro, autores que criticam os pressupostos interpretativos liberais, mas buscam apresentar uma interpretação saneadora. Para estes últimos, o equívoco liberal está em pensar as questões de justiça independentemente das noções de bem; sustentam ser imprescindível existir, além de salvaguardas jurídicas que

asseguem a autonomia individual e o respeito mútuo, um modelo interpretativo fundamentado na capacidade do indivíduo em pensar a si mesmo como merecedor de estima social. Para a segunda corrente de comunitaristas é necessário que a teoria consiga resignificar o conceito de pessoa tal qual sustentada pelo liberalismo de forma a não mais compreendê-la como sujeito de direitos, mas como pessoa que se autocompreende lingüisticamente e que se estrutura segundo seus projetos de vida particulares. Tanto Taylor quanto Honneth fazem parte pelos dessa segunda corrente de autores comunitaristas.

Como o objetivo deste capítulo é o desenvolvimento da teoria de Taylor, apontando para as suas interpretações sobre a formação do homem como animal capaz de se autocompreender lingüisticamente, uma vez que esta é uma premissa importante para o projeto honnethiano (HONNETH, 2007a, p. 42), a abordagem às leituras comunitaristas se restringem à corrente que busca reposicionar as questões trazidas pelo liberalismo.

Para tanto, toma-se como corretos os esforços comunitaristas de reposicionamento da compreensão do indivíduo, da sociedade e da política por novas interpretações no que se refere à ontogênese das estruturas sociais. Enfrentar o que Taylor chama de as três causas do mal estar na modernidade: o fim da liberdade, a perda dos horizontes morais e a primazia da razão instrumental (TAYLOR, 1994, p. 37-47) oferece condições analíticas satisfatórias para questões as desenvolvidas no capítulo final desta tese. O exercício interpretativo que apresenta o reconhecimento de Axel Honneth como saída intermediária entre as tradições liberais e comunitaristas não pode prescindir das contribuições taylorianas quanto ao reposicionamento conceitual do sentido de pessoa.

Tanto o republicanismo quanto o comunitarismo rejeitam o atomismo

liberal segundo o qual as utilidades das coisas são determinadas conforme os projetos de vida individualmente estabelecidos. Esse “individualismo metodológico” consiste na recusa a qualquer compreensão coletivista de bem e mesmo de política. Apenas os indivíduos agem; as coletividades resumem-se à externalizações de desejos e valores dos indivíduos que as compõem. Ao liberalismo, qualquer recurso a outras formas de explicação cai no equívoco de buscar compreender as ações humanas através de categorias que remetem ao transcendente.

Taylor sustenta que esse tipo de visão leva a um subjetivismo artificial, a um retorno do conceito utilitarista de felicidade e de busca pela satisfação subjetiva derivada unicamente das preferências individuais. A tradição liberal desconsidera que o pensamento não pode preceder à dimensão do significado, à existência de um pano de fundo, pelo qual a capacidade humana de pensar forma seu próprio conteúdo articuláveis mentalmente.

Taylor recorre ao Wittgenstein das *Investigações filosóficas* que, valendo-se da imagem do jogo, estabelece as relações entre linguagem e pensamento. Em Wittgenstein, Taylor percebe que “um item lingüístico só tem significado que tem contra o pano de fundo de uma linguagem inteira” (TAYLOR, 2000, p. 148). O recurso ao pensamento wittgensteiniano permite que Taylor desenvolva uma visão *holista* de sociedade, segundo a qual é impossível a existência de uma linguagem privada, surgida no interior da mente de um indivíduo. Essa impossibilidade faz com que seja defeso ao indivíduo estabelecer *per se* o rol de preferências que constituem o motor propulsor de suas escolhas no sentido da maximização dos projetos de vida.

Os equívocos do “individualismo metodológico” pode ser apreendido através do conceito de *evento* que, ao longo da tradição do pensamento, foi interpretado ou como *eventos puros e simples* ou como *eventos de significado*. As

teorias que sustentam a existência de *eventos puros e simples* afirmam que o vínculo entre idéia e palavra se dá na mente de um indivíduo singular, sem recurso a qualquer repertório cultural previamente interiorizado. Isso explica a existência de diferentes léxicos que fazem com que uma determinada palavra seja empregada em sentido muito diferente daquele encontrado na língua comumente falada.

Taylor contrapõe a essa idéia a noção de *eventos de significado*. O léxico não é capaz de se formar no interior do indivíduos frente a inexistência de uma linguagem que previamente ofereça ao indivíduo um repertório de possíveis significados. A linguagem, por si só, já pressupõe a existência de um espaço bidimensional. Mesmo os eventos lingüísticos que ocorrem na mente do indivíduo somente são compreensíveis a ele próprio a partir do acesso a determinados códigos culturalmente internalizados (*langue*), aos quais ele precisa recorrer para se fazer compreensível a si mesmo em cada ato de fala particular (*parole*).

O “individualismo metodológico”, ao pressupor que os atos de fala (*parole*) são eventos puros e simples, desconsideram existir essa dependência com a dimensão da *langue*: “cada indivíduo que cumpre um papel é um ato de *parole* que pressupõe uma *langue* de base; e esta é mantida, por sua vez, pelos atos constantemente renovados” (TAYLOR, 2000, p. 151). Reconhecer a independência da dimensão da *langue* implica em assumir a existência de uma ontologia social que não pode ser escusada quando se pensa na capacidade dos indivíduos em estabelecer suas preferências e manifestar-se politicamente de determinado modo.

Para Taylor, as explicações que reconhecem na *parole* a origem do universo semântico de todo o pensamento levam a posturas atomísticas na política. Típicas do “individualismo metodológico”, essas interpretações mostram-se cegas ao fato de as preferências individuais, no momento mesmo da reflexão mental, já serem

marcadas pela hierarquização internalizada dos valores, conferida pela *langue*, e que levam o indivíduo a perceber certos bens como importantes ou não. O atomismo sustenta uma perspectiva na qual há unicamente indivíduos “com inclinações, metas e planos de vida” (TAYLOR, 2000, p. 204-205). As estruturas institucionais comuns são percebidas como inclinações individuais partilhadas.

A posição *holística*, em contrapartida, pressupõe a precedência da sociedade aos indivíduos. É na sociedade que estes formam seus juízos de pertencimento, e, também, a própria compreensão de si mesmos como dotados de projetos de vida particulares. Trata-se de afirmar a impossibilidade da existência de competências e características individuais para além das relações sociais.

As tradições republicanas e comunitaristas, mantidas suas respectivas correntes interpretativas, aproximam-se uma da outra quanto à essa ontologia na formação do conceito de pessoa. Há um ponto em comum que lhes é bastante característico: a força de certas regularidades sociais na formatação dos padrões de conduta individuais. Isso, porque é a partir dessas regularidades que as intencionalidades de cada indivíduo se sustentam (BERTEN, 2007, p. 15). Nesse movimento de percepção do *eu* e do *outro* há todo um vasto repertório cultural, acessado constantemente pelos indivíduos, que é responsável tanto pelo escalonamento de preferências individuais quanto pela posição hierárquica que os indivíduos ocupam na estrutura social na qual estão inseridos.

Pelas concepções liberais, o fundamento válido para a compreensão da dinâmica social é aquele que considera apenas a avaliação que o indivíduo faz por sua própria racionalidade. Há uma nítida primazia da percepção individual sobre os juízos socialmente partilhados. Privilegia-se o consciente, sem reconhecer a real importância de estruturas sociais condicionantes ou, mesmo, do inconsciente. Trata-se da adoção

de um antioletivismo, ou seja, da recusa por explicar a ação humana por quaisquer determinantes externos.

Mas há uma diferença estruturante entre comunitaristas e republicanos. Estes, citados por ultimo, recusam-se a compreender a intervenção política, o uso do poder, como necessariamente negativa. O que é afirmado na tradição republicana é a noção de liberdade como não interferência arbitrária, como não dominação (BERTEN, 2003, p. 23). Nisso, está pressuposto a rejeição do republicanismo por fundamentos éticos, por recursos a noções de boa vida, como matriz analítica capaz de determinar as condições ideais de participação e satisfação das potencialidades humanas. O que o republicanismo apregoa é que a liberdade precisa se estabelecer pela autolegislação, o que não se confunde com o pertencimento a determinado conjunto de valores partilhados pela comunidade.

Para o republicanismo o homem é formado não por recurso a uma esfera valorativa que o precede. A constituição de sua personalidade e sua formação como sujeito social e político somente podem dar-se pela participação ativa que implicam na necessidade do autogoverno. Ao se recusar a compreender a política como discursos morais ou éticos, o republicanismo distancia-se tanto do liberalismo, fundado em princípios deontológicos, quanto do comunitarismo, que persegue a noção de bem.

No republicanismo as virtudes precisam ser compreendidas unicamente como “aquilo que se pode exigir do cidadão em decorrência do bom funcionamento das instituições públicas” (BERTEN, 2003, p. 21). A liberdade na participação política se torna condição necessária à existência, não podendo ser percebida, nem como obediência a um dever-ser normativo procedimental, como nos liberais, nem pelo recurso a uma noção de boa vida partilhada intersubjetivamente pelos membros

de uma comunidade política, como no comunitarismo.

A diferenciação entre, de um lado, autores os liberais e, de outro, os autores republicanos e comunitaristas soma-se uma segunda distinção, igualmente necessária para se compreender as especificidades de cada tradição. Trata-se da perspectiva de *defesa*.

Esta perspectiva, independentemente da tradição teórica informada pelas teorias quanto à formação do sentido de “pessoa”, se *atomistas* ou *holistas*, implica em uma nova divisão entre os autores. De um lado, os que privilegiam os direitos individuais e a liberdade e, de outro, aqueles que priorizam a vida comunitária e o bem da coletividade.

A percepção da existência dessas duas taxonomias permite a compreensão sobre os possíveis arranjos teóricos observados entre os diferentes autores das tradições liberal, comunitarista e republicana. Assim, é possível observar tanto a existência de individualistas atomistas (Robert Nozick e Friedrich Hayek) quanto de individualistas holistas (Alexander von Humboldt), assim como autores coletivistas holistas (Karl Marx) e outros coletivistas atomistas (Burrhus. F. Skinner). (TAYLOR, 2000, p. 197-201)

No que concerne à distinção entre comunitarismo e republicanismo quanto a *perspectiva de defesa* o ponto central remonta à idéia sustentada pelos primeiros sobre a existência de bens irredutivelmente sociais. Estes bens importam de forma bastante significativa aos rumos assumidos pela política na contemporaneidade.

Taylor apresenta dois tipos de bens irredutivelmente sociais: “1) os bens da cultura que torna concebíveis ações, sentimentos, modos de vida valorizados, e 2) bens que incorporam essencialmente compreensões comuns de seu valor” (TAYLOR, 2000, p. 155).

O republicanismo, por reivindicar o autogoverno participativo como um bem em si mesmo – como algo que não pode ser compreendido de forma instrumental, como condição para a satisfação de outros bens, i.e., a obtenção da paz ou a realização de condições de felicidade – toma a vida do cidadão como componente estruturante do conceito de dignidade (TAYLOR, 2000, p. 157).

A idéia de política no republicanismo sustenta uma idéia de liberdade que se distancia tanto do conceitos dos modernos quanto da liberdade dos antigos (BERLIN, 2002, p. 229-240). A liberdade republicana ao reivindicar a idéia de não-dominação, distancia-se da liberdade negativa moderna, que se baseia na idéia de não-interferência. Tal reivindicação teórica recusa a posição liberal e fundamenta-se em um retorno à tradição romana resgatada por Nicolau Maquiavel, ao passo que a posição liberal se vincula à tradição de participação política aos moldes da *polis* grega (POCOCK, 1975; SKINNER, 1999; PETTIT, 1997). Segundo o conceito liberal de liberdade negativa, as leis e as instituições políticas operam como meios de exercício da liberdade. No modelo republicano, a liberdade negativa somente pode existir como resultado de um princípio de cidadania ativa, surgido do exercício concreto em uma práxis política vivenciada na coletividade.

Taylor critica o republicanismo por afirmar que ele defende uma compreensão de bens irredutivelmente sociais de acordo com a segunda perspectiva acima apresentada, ou seja, como bens que incorporam uma visão compartilhada pelos indivíduos acerca de seus valores. Para Taylor, trata-se de uma distorção no sentido bens irredutivelmente sociais. Estes não podem ser compreendidos segundo o gosto da maioria e, sustentar essa premissa, é cair no mesmo equívoco subjetivista que caracteriza o próprio liberalismo, pois, igualmente ao modelo liberal, os republicanos acabam por reduzir a política a uma associação de indivíduos singulares

movidos por interesses e percebidos tão somente como portadores de direitos.

Taylor rejeita a visão segundo a qual todos os bens podem ser decompostos. A cultura é talvez o principal exemplo desse tipo de bens irredutivelmente sociais. A defesa desses bens, por parte de um indivíduo, não pode prescindir da compreensão de que a cultura é um tipo de *hiperbem*, o que por si só já independe da necessidade de concordância por parte dos demais membros da sociedade acerca dos valores que cada indivíduo mostra-se disposto a atribuir a esses bens.

Mas, apesar de Taylor reconstruir o pensamento hegeliano acerca do papel central do reconhecimento na constituição da vida humana, diferentemente do autor alemão, e distanciando-se também do conceito de reconhecimento em Honneth, Taylor recusa-se a enumerar pressupostos normativos fundamentais capazes de determinar quais os bens são irredutivelmente sociais, e quais estão disponíveis aos arbítrios dos indivíduos. Isso acaba por repercutir em sua própria análise das condições necessárias à existência de reivindicações sociais pelo reconhecimento.

A saída analítica, apresentada por Taylor, é a estruturação de um modelo híbrido de reconhecimento: de um lado, mantém do republicanismo a noção de comprometimento cívico, de outro, mantém da tradição grega a idéia de existência de uma natureza intrinsecamente humana. Ambas as tradições – republicanismo e substantivismo – levam Taylor a sustentar que a observância de lutas por reconhecimento deve-se à existência de *avaliações fortes*, de tal modo que elas possam conciliar *identificação individual* e *participação social* como unidades formadoras das lutas por reconhecimento.

Taylor recorre à teoria de Harry Frankfurt para apontar uma capacidade exclusivamente humana: a capacidade do homem em escalonar suas preferências e

seus desejos. Taylor desenvolve a idéia de Frankfurt introduzindo uma forma dicotômica de lidar com a competência avaliativa do ser humano, ou seja, das questões motivacionais que informam suas ações: *avaliações fracas* e *avaliações fortes*. Assim, tem-se que avaliações fracas determinam que algo, para ser considerado como bom, basta ser desejável. As avaliações fortes, ao contrário, transpassam a contingência implicada no desejo. Trata-se de uma avaliação na qual o ser humano é capaz de, qualitativamente, asseverar sobre questões que são constitutivas e necessárias para suas formas de vida.

Taylor pretende recusar a posição utilitarista que compreende as ações humanas como resultados de um cálculo individual, no qual não está presente diferenciações qualitativas sobre os desejos. Em outras palavras, ao passo que as avaliações fracas restringem-se ao universo das satisfações de gosto, as fortes dizem respeito a concepções sobre o bem viver.

A competência em diferenciar esses dois tipos de avaliações pressupõe a existência de um repertório lingüístico capaz de dar sentido à ordenação dos valor das coisas. (TAYLOR, 1999a, p. 17-21) A essa capacidade eminentemente humana de dar sentido lingüístico a sua existência, Taylor acrescenta outras duas: *a capacidade moral do ser humano assumir responsabilidades* e *a formação da noção de identidade*. Na medida que o humano percebe as conseqüências de suas escolhas ele se torna capaz de assumir, responsabilmente, suas opções por certas avaliações fortes. Quanto à identidade, a relação que esta estabelece com as avaliações fortes remete à competência humana de, criticamente, posicionar-se frente a si mesmo e aos demais (TAYLOR, 1999a, p. 35).

Para Taylor, as escolhas só podem ser compreendidas como externalizações desse conjunto de articulações fortes pelas quais o ser humano é

formado, não se podendo afirmar pela existência de escolhas exclusivamente individuais. As mudanças nos padrões de escolhas humanos devem-se à interferência das articulações fracas. Estas, por pressuporem a manifestação dos desejos, e não de juízos sobre a boa vida, interferem no repertório de escolhas possíveis internalizadas no processo de socialização lingüística.

Taylor sustenta pela impossibilidade da neutralidade deontológica pressuposta no liberalismo. Trata-se de pensar o ser humano como um animal auto-interpretativo pelo qual toda forma de interação se dá segundo repertórios de valores formados pelas experiências individuais concretas, internalizadas na forma de sentimentos morais, e acessíveis um desses indivíduos (TAYLOR,1999a, p. 47). A capacidade de auto-interpretação e o acesso a um conjunto de sentimentos surgidos na experiência cotidiana permitem ao indivíduo compreender algo como melhor ou pior, desejável ou evitável, imperioso ou não.

Para Taylor, o importante é perceber como é possível haver uma identidade forte capaz possibilitar a existência de um princípio de solidariedade social que associe autonomia individual e igualdade em sociedades marcadas por uma pluralidade de valores e de noções de boa vida (FORST, 2002, p. 100-103). Com isso, Taylor pretende desconstruir tanto as premissas atomistas do liberalismo tradicional de Nozick quanto as das vertentes procedimentais mais contemporâneas, como Habermas e Rawls.

Apenas a recuperação da noção da noção de identidade do homem moderno, associada à contextualização do repertório comunitário, que garante a objetivação dos valores individuais, podem, na perspectiva tayloriana, levar à compreensão das questões motivacionais do reconhecimento. Taylor pretende afirmar a precedência de um repertório de valores éticos substantivos que informam os

próprios princípios de justiça. Em outras palavras, ainda que a dimensão do justo seja assegurada pelos modelos liberais de direito individual, nela está implicada um conjunto de *avaliações fortes* que geram uma força normativa objetiva, nascida no interior da sociedade. É nesse sentido que as fontes de formação de uma identidade social precisam ser levadas em consideração. Afinal, são elas que são articuladas por meio das ações individuais, uma vez que as identidades, em sociedades pós-tradicionais, precisam ser interpretadas partindo-se das fontes que garantem uma dimensão *expressivista* das identidades, somente alcançada pela conteúdo lingüístico partilhado entre os indivíduos.

Taylor acredita que esta linguagem, desde que não restrita a seu caráter instrumental, garante ao homem as condições necessárias à expressão de sua identidade. Para além da competência para designar coisas, a linguagem permite a busca pelos conteúdos valorativos centrais em torno dos quais orbitam as escolhas individuais, e os desafios impostos por essa busca levam o indivíduo a apreender o caráter de produção de significados de si mesmo e de seus pares de interação (TAYLOR, 1999a, p. 235-237). A busca por essas fontes de estruturação da subjetividade do homem ocidental moderno leva Taylor a perceber a importância de relacionar, concomitantemente, identidades individuais e coletivas. Em outras palavras, trata-se da questão da eficácia das idéias na formação do *self* individual e das *concepções de mundo* partilhadas.

O que Taylor chama de eficácia das idéias e das visões de mundo é um conjunto de crenças e valores determinantes que dão sentido e ordenam a vida social. Ao voltar-se para essa eficácia, e não apenas para sua validade argumentativa das idéias apresentadas, Taylor chama a atenção para a importância da impregnação na vida prática dos conteúdos tomados como eficazes (TAYLOR, 1997, p. 264-266). As

transformações nos valores trazidas pelo processo de formação do homem ocidental moderno leva a mudanças quanto à percepção do individual sobre suas próprias ações e, conseqüentemente, da sua noção de responsabilidade a partir do ponto de vista da *primeira pessoa*. O homem torna-se capaz de se auto-compreender como ator inserido em uma *topografia moral*, configuradora de sua própria *época e cultura*.

Seguindo essa análise de formação de uma topografia moral individual, Taylor percebe que tais considerações também se aplicam à análise da sociedade, uma vez que as tradições culturais podem ser interpretadas como cristalização dos esforços intersubjetivos de articulação de temas como sentimento, responsabilidade e experiência histórica reflexiva.

Pela proposta genealógica de Taylor tem-se que a topografia moral do ocidente é apreendida através de uma estrutura bidimensional: o *princípio da interioridade* e a *afirmação da vida cotidiana* (TAYLOR, 1997, p. 128). A existência destes dois pressupostos fazem com quem a percepção coletivista de formação das personalidades não excluía a importância do elemento *vontade*, introduzido pelo estoicismo cristão, como fundamental para que se compreenda o cerne da genealogia moral ocidental. Afinal é a vontade que confere ao homem a capacidade de fazer escolhas autônomas. Esse movimento moral permite que o homem inverta o controle racional apregoado pela corrente liberal.

A Taylor interessa perceber quais as características centrais dos indivíduos se repetem, em qualquer configuração social, por serem constitutivas de suas próprias humanidades. Segundo ele, há dois elementos que lhe permite sustentar sua antropologia filosófica: a noção de agência humana (*human agency*) e a idéia de homem como animal auto-interpretativo (*self-interpreting animal*).

Como é através da linguagem que o ser humano é capaz de articular seu

repertório de sentimentos morais, e como essa mesma linguagem que determina a gramática cultural que confere conteúdo às emoções humanas, Taylor recusa as visões etnocêntricas e universalistas acerca da formação dos juízos de valores éticos, capazes de motivar lutas por reconhecimento, impossibilitando qualquer determinação *a priori* das condições normativas que levem os indivíduos a perceberem a si mesmos como vítimas de vexação ou preconceito social. Ambas as idéias de agência humana e de ser humano como animal auto-interpretativo reforçam a importância de se pensar a situação de não-reconhecimento apenas a partir da experiência que a linguagem concreta confere aos indivíduos em cada configuração social.

Influenciado pelo romantismo alemão de Johann G. Herder, pela *teoria expressivista*, a linguagem, em Taylor, é compreendida como um universo que possibilita a capacidade de expressão do indivíduo no momento em que este mesmo sujeito consegue formar, valendo-se da própria linguagem, sua consciência reflexiva. A linguagem, portanto, expressa não apenas o que existe, mas o que o indivíduo espera vir a vivenciar no futuro. Isto é, lingüisticamente, o indivíduo é capaz de acessar um repertório de produção de sentimentos e valores que dão sentido a sua própria existência.

Essa particularidade da linguagem é central para a compreensão de Taylor sobre as reivindicações por reconhecimento, pois, se a língua somente se desenvolve em uma comunidade cultural concreta, esta circunscrição espacial e temporal determina quais as questões estão acessíveis à articulação pelos próprios membros da comunidade envolvidos no processo discursivo. Em outras palavras, se a linguagem opera como externalização da autenticidade, é necessário que exista uma esfera pública capaz de possibilitar o encontro de articulações fortes, de pressupostos indispensáveis à determinação do sentido ético de uma comunidade política.

(TAYLOR,1999b, p. 231-233)

As lutas por reconhecimento são, portanto, novas tentativas dos indivíduos articularem suas liberdades expressivistas e a estima social pautada por uma narrativa de valores partilhados historicamente. “A descoberta de minha identidade não implica uma produção minha de minha própria identidade no isolamento; significa que eu a nego por meio do diálogo, parte aberto, parte interno, com o outro” (TAYLOR,2000, p. 246). É pela linguagem articulada em uma comunidade política concreta, é pela capacidade de acessar o repertório lingüístico e se ver merecedor de prestígio quanto a sua autenticidade, que o indivíduo se torna capaz de perceber si mesmo como sujeito merecedor de respeito e reconhecimento.

Contudo, nas sociedades pós-tradicionais, a inexistência de um código de reconhecimento único, resultado do deslocamento da centralidade do código da honra para o princípio da dignidade, implica na existência de lutas constantes por reconhecimento. Isso, porque, as identidades individuais derivadas das estruturas culturais concretas, em muitos casos, chocam-se com a noção de reconhecimento universal derivado da igualdade em dignidade dos cidadãos (TAYLOR,2000, p. 248).

Isso implica em um conflito entre duas esferas de reconhecimento: o reconhecimento resultante do universalismo, trazido pelo sentido de igual dignidade entre os cidadãos, e o reconhecimento que surge na identidade moral, fruto da autenticidade. A primeira esfera privilegia a noção de igualdade jurídica pela qual a sociedade é defeso hierarquizar seus cidadãos, tratando-se de forma desigual. Já a segunda pressupõe que cada um é merecedor, em suas singularidades ou em suas inserções em grupos, de igual prestígio social.

Dessas noções de reconhecimento surgem duas noções antagônicas de política: *política da diferença* e *política da igualdade*. Ambas trazem princípios

universais por igual respeito. Porém, são difíceis de serem conciliadas. A política da igualdade, centrada na idéia kantiana de direitos iguais, é neutra em relação às concepções de boa vida. Trata-se do que Taylor chama *Liberalismo 1*. Por este, as lutas por reconhecimento precisam ser resolvidas a partir da afirmação de um rol de direitos fundamentais que se sobrepõem às particularidades culturais específicas.

A política da diferença, por sua vez, informa um segundo tipo de liberalismo, que Taylor denomina *Liberalismo 2*. Este é visto por ele como mais inclusivo por pressupor a variação da lei de acordo com os contextos culturais particulares. Trata-se, ainda, de uma forma de liberalismo pautado nas salvaguardas aos direitos fundamentais. Mas isso não pode determinar a primazia absoluta destes direitos sobre as avaliações fortes que reivindicam proteção a particularidades culturais (TAYLOR, 2000, p. 265-266). Ao passo que o Liberalismo 1 pressupõe que as culturas devam ser defendidas segundo princípios de razoabilidade, o Liberalismo 2 reivindica que há a necessidade de ambas as culturas se reconhecerem reciprocamente como importantes.

O pressuposto inclusivo somente pode ser operacionalizado politicamente através da existência de uma esfera pública com força normativa (TAYLOR, 1992). Contudo, é necessário um reposicionamento teórico do conceito de esfera pública tal qual sustentada pelos liberais procedimentalistas, a exemplo de Habermas. Em Taylor, as possíveis deliberações somente podem ocorrer em um espaço cujos conteúdos são informados por avaliações fortes. Isto é, as questões de justiça precisam ser vistas como externalizações de valores previamente modelados, suscetíveis à transformação pela capacidade reflexiva dos indivíduos e que levem em conta suas articulações fracas. Essa dialética evita que se tenha previamente determinado todos os valores éticos capazes de serem sustentados em um esfera

pública. Mas impõe a necessidade de se levar em conta a cultura específica de cada sociedade, pois é ela que irá informar o repertório prévio acessível ao debate público.

Entretanto, Taylor parece desconsiderar que os conflitos lingüísticos sejam resultado de conflitos jurídicos surgidos no passado. Ao recusar estabelecer os pressupostos normativos para as lutas por reconhecimento, a exemplo de Hegel, Taylor não percebe as potencialidades das disputas jurídicas que resultam em um alargamento no rol de direitos e garantias necessário à menor dependência do reconhecimento da esfera da cultura.

Taylor homogeneiza as reivindicações por reconhecimento ao sobrepor sua antropologia filosófica à existência de uma diversidade mais ampla de questões motivacionais que levam a lutas contra desrespeitos e vexações. Interpretar as lutas por reconhecimento em sociedades liberais como igual respeito das particularidades culturais é desconsiderar que nas trocas lingüísticas cotidianas, surgidas em encontros casuísticos na esfera pública, surgem potenciais igualmente fortes que motivam lutas por reconhecimento.

Este tema será retomado no último capítulo da tese, no qual sustenta-se o modelo honnethiano como uma alternativa interpretativa capaz de evitar os vínculos culturalistas de Taylor.

Capítulo 3 – Hierarquia social, desprestígio e integração social de grupos subalternizados: *um estudo de caso normativo*

Eu sei que o prazer deles era refrescar a gente com um chicote mas vi também que era prazer deles chicotear os deles. A loucura impera aqui. Quem vive quem morre? Quem podia dizer naqueles gemidos e choro no escuro, naquele horror? Uma coisa é viver nos restos seus mesmos; outra viver nos restos dos outros.

Toni Morrison,
Compaixão

O objetivo deste capítulo é apontar, por meio de um estudo de caso normativo, os ganhos epistemológicos obtidos pelas teorias que recuperam o sentido ético reivindicado pelas comunidades culturais de valores éticos. David Thatcher (2006), recuperando as metodologias empregadas por Iris Young, Jane Jacobs, Michael Walzer e Philip Selznick, demonstra como, somente pela reconstrução empírica dos fenômenos sociais ou pela releitura valorativa de acontecimentos históricos a partir da perspectiva das comunidades de valores nos quais esses fenômenos se desenvolveram, é possível oferecer à teoria normativa os elementos necessários à compreensão dos pressupostos valorativos que levam os indivíduos a assumirem compromissos com os cursos da ação. Mais especificamente, propõe-se a reconstruir o diálogo estabelecido entre alguns autores centrais do pensamento social brasileiro, como Gilberto Freyre (2000), Florestan Fernandes (1981; 1978) e Maria Sylvia de Carvalho Franco (1997), com o intuito de estabelecer um paralelo entre o pensamento sociológico e a teoria social acerca dos processos de formação das estruturas de desigualdade no Brasil. Isto é feito de forma a trazer às perspectivas teóricas os ganhos informacionais possibilitados pela percepção de uma imbricação

recíproca entre valores e ciências sociais que somente pode ser aferida pela reconstrução empírica ou historiográfica dos fenômenos sociais a serem estudados.

O fio condutor do capítulo é a análise sociológica, recentemente desenvolvida por Jessé Souza (2003a), que reivindica uma nova matriz interpretativa para a questão das desigualdades. A obra de Souza e a reconstrução de parte da tradição do pensamento social brasileiro oferecem condições para se pensar como faticamente forma-se um padrão de legitimação de disposições que levam à hierarquização social dos indivíduos.

Para entender o pensamento de Souza, o capítulo resgata o sentido de *imaginário social* proposto por ele a partir da influência de Taylor (2004). Tal imaginário evita pensar as ações sociais e políticas segundo pressupostos atomísticos. No pensamento de Souza, problematiza seu recurso a Bourdieu, apontando contradições entre a teoria do *habitus* e a reivindicação *holística* preconizada por Taylor. Para tanto, recupera as críticas apresentadas por Jeffrey Alexander (1995; 2003), Hans Joas (2000) e Honneth (1995b) quanto aos limites da teoria do *habitus* de Bourdieu. Esta é vista como limitada em sua capacidade de interpretar as condições da ação, por tomá-la como consequência de motivações egoísticas ou instrumentais. Além disso, a noção de *habitus* desconsidera a capacidade criativa dos indivíduos e a importância do contingente na formação dos valores e dos compromissos assumidos pelos indivíduos com relação a valores.

Os elementos interpretativos trazidos pelo pensamento social brasileiro são tomados no sentido tayloriano de imaginário social por retratarem as condições simbólicas sobre as quais desenvolvem-se o processo de formação dos valores e a teoria subjetiva da identidade (JOAS, 2000, p. 145). O trabalho hermenêutico de Taylor serve de fio condutor para pensar a formação de uma gramática moral

subjacente à ação individual, mas este capítulo rejeita a possibilidade de hipostasiar a dependência da capacidade reflexiva inerentemente humana às estruturas culturais totais. Em outras palavras, se Taylor acerta ao pressupor que a formação dos juízos morais se dá em uma esfera de formação das estruturas egóicas da personalidade, o *self*, falta a ele compreender os mecanismos pelos quais os indivíduos rompem com o padrão interpretativo previamente delineado pela cultura (*langue*), tornando-se capazes de ressignificar de forma relativamente autônoma os conteúdos internalizados.

O intuito é alargar o campo de reflexão valorativa, possibilitando a ascensionalidade da teoria do reconhecimento de Honneth como referencial teórico privilegiado na interpretação das reivindicações políticas contemporâneas por reconhecimento moral aberto ao contingente e ao contrafactual. A gramática moral segundo a qual os valores são objetivados e pelos quais os indivíduos são formados e formam a si mesmos precisa estar aberta à possibilidade de ressignificação reflexiva, sob pena das análises incorrerem em determinismos interpretativos radicalizados.

Apesar de seguir o *insight* tayloriano sobre os tipos ideais weberianos e apontar os padrões de hierarquização dos valores na formação das sociedades modernas ocidentais, Souza recorre a Bourdieu para explicar a apropriação dos esquemas avaliativos, incorporados pré-reflexivamente, que modulam os padrões de simpatia e de discriminação (SOUZA, 2003a, p. 36). Ele indica que o padrão de preconceito no Brasil se deve à depreciação sofrida por certos tipos de personalidades frente a exigências do sistema capitalista de produção, mas seu conceito de dominação parece excluir as vozes dos sujeitos passivos da relação de subalternidade.

Ambos, Taylor e Bourdieu, levam Souza a desconsiderar os ganhos analíticos trazidos por George H. Mead e John Dewey sobre a fundamentação da ética

pragmática em uma teoria antropológica da ação e da comunicação humana. Essa ética pragmática consiste, sobretudo, em perceber que “a ação requer, ela mesma, um escopo criativo” (JOAS, 2000, p. 170). Isso pressupõe a competência lingüística do ser humano que é capaz de remetê-lo a um mundo ideal de significados, situado para além da comunidade imediata.

A crítica a Souza se dá também no campo metodológico. O capítulo sugere limitações à teoria dos tipos-ideais de Weber com base em apontamentos metodológicos de David Thatcher (2006) e Craig Calhoun (1998). Sugere ainda que a metodologia do estudo de caso normativo torna possível a integração dos pressupostos metodológicos das ciências sociais às análises dos valores ético-pragmáticos, tomados na perspectiva do ator. O estudo de caso normativo pode ser compreendido como uma terceira via metodológica, uma alternativa aos esforços interpretativos e causais de entendimento dos fenômenos sociais (TAYLOR, 1999b, p. 58-90; CALHOUN, 1998; THATCHER, 2006). Tomar em conjunto elementos avaliativos e descritivos, como fazem as tradições das ciências sociais que buscam separar fatos e valores, obnubila a dimensão avaliativa nos moldes do imperativo categórico kantiano, pois torna impossível acessar todo o conteúdo explicativo de um fenômeno apenas pelo raciocínio abstrato formado por princípios determinados aprioristicamente. A tal completude é imprescindível uma pesquisa que, ao mesmo tempo, seja descritiva e avaliativa.

3.1 – Max Weber e o politeísmo dos valores

Este pequeno excerto traz uma abordagem sintética das escolhas metodológicas de Max Weber com o intuito de preparar o campo de discussão para a

metodologia do estudo de caso normativo. Analisado, sobretudo, *Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções (Zwischenbetrachtung)* (Weber, 1985), recorrendo, quando necessário, a dois outros escritos do autor: *A Psicologia Social das Religiões Mundiais (Einleitung)* (1971b) e a *Ética Protestante e o “Espírito do Capitalismo”* (2004).

Com o estudo do surgimento espontâneo do capitalismo, Weber reforça a necessidade de se pensar uma metodologia capaz de compreender os fenômenos sociais de forma bastante diferente dos métodos seguidos pelas ciências exatas ou empíricas. Nas ciências sociais, a mensuração dependerá de parâmetros arbitrariamente escolhidos pelo pesquisador (COHN, 2003, p. 9). O esforço weberiano em delimitar o campo e o método de atuação das ciências sociais é exemplar na medida em que assume os conceitos que servem para estabelecer uma comparação no campo das ciências sociais como termos repletos de valores contingentes (WEBER, 1979). Os valores são fornecidos a partir do contexto social, político e cultural de cada época histórica, que determina o que e como o trabalho científico deve proceder com suas análises comparativas. Nesse sentido, as ciências sociais, compreendidas como ciências morais voltadas para o estudo dos valores e sentidos experimentados pelos seres humanos, estão inelutavelmente ligadas aos fenômenos advindos do fluxo histórico (COHN, 2003, p. 7).

Mesmo no processo de elaboração de seus tipos ideais — conceitos arquetípicos retirados a partir da observação de fenômenos históricos construídos como parâmetros para a comparação — Weber apresenta um esquema de orientação voltado para a realidade. Em outras palavras, os tipos teoricamente construídos servem para mostrar que conflitos internos são possíveis e adequados, e que isso não

exclui a possibilidade de existirem pontos de vista segundo os quais os conflitos não podem ser resolvidos (WEBER, 1985, p. 238-239).

Invertendo os conceitos inicialmente apresentados pelo jurista Georg Jellineck, mas mantendo sua terminologia, Weber compreende o tipo ideal não como uma unidade analítica que se destina a apresentar uma realidade objetiva mas como uma configuração de características dos fenômenos que depende da posição assumida pelo observador. “O qualificativo ‘ideal’ tem significado estritamente metodológico e se refere ao caráter construtivo e não objetivo (portanto, não empírico) do tipo”, afirma Cohn (2003, p. 110).

Os conflitos internos sobre os quais o autor se debruça são aqueles considerados por ele como internos à próprias esferas de valor. Ele se vale da religião como objeto de estudo por entendê-la como parte constitutiva da idéia de personalidade, ou seja, por perceber que a distinção entre *religiões de afirmação do mundo* e *religiões de rejeição do mundo* configura formas bastante diferenciadas de sociedade. Centrando-se sobretudo nas sociedades de rejeição do mundo, Weber percebe um ponto arquimediano pelo qual é possível olhar para a construção do real e pensar não somente como a vida pode ser, mas como ela deve ser. Para tanto, é necessário que as ciências sociais trabalhem com a noção de causalidade. Para ele, é cabível estabelecer “atribuições causais a nexos particulares entre os *fenômenos*” (COHN, 2003, p. 135), desde que os nexos sejam compreendidos a partir do universo do possível.

A idéia de probabilidade de ocorrência de um fenômeno depende das condições de persistência das relações sociais. A capacidade de probabilisticamente compreender a ocorrência das ações depende do grau de racionalidade que tais ações assumem. A racionalização “é uma ‘direcionalidade’ inerente ao processo de ação,

como uma entropia na mecânica clássica” (PARSONS *apud* COHN, 2003, p. 138). Assim, quanto mais racional for a ação, maior será sua previsibilidade. O importante nesse conceito de ação é que ele prescindir do conhecimento da personalidade singular do agente. Ainda que o sujeito não seja o único portador efetivo de sentidos, ele é a única instância na qual esses sentidos podem estabelecer suas relações: “*sujeito/agente é a única entidade na qual se podem efetivar relações entre sentidos diferentes de ações, nas múltiplas esferas de existência*” (COHN, 2003, p. 142).

Em *Rejeições*, Weber analisa o processo de modernização cultural, ou seja, a automatização das esferas culturais de valor que leva a um processo de radicalização de suas lógicas internas próprias. Para ele, toda modernidade resulta de lutas entre esferas culturais. Desde o primeiro parágrafo de *Rejeições*, Weber demonstra sua herança neokantiana ao afirmar a existência de um pensamento que racionaliza a vida, possibilitando que a ação possa tomar determinadas direções. O autor estabelece os vínculos entre o direcionamento das práticas religiosas e a existência de *portadores*, “*intelectuais*” responsáveis por trazer os imperativos de coerência, seja nas chamadas “*religiões mundiais*”, seja nas sociedades mais simples. Na medida em que esses “*intelectuais*” se distanciam das questões tipicamente mundanas, e delas se diferenciam, opera-se uma transformação no sentido do aparecimento de algo puramente religioso.

Para Weber, somente no ocidente moderno houve uma vitória de um tipo de racionalismo específico, voltado à dominação do mundo. Nessa avaliação, ele evita o evolucionismo do século XIX, ao não compreender esse movimento como resultado de necessidades, mas de chances ou probabilidades. É nesse sentido que ele emprega o termo *afinidades eletivas*, rejeitando a existência de qualquer *a priori* entre o mundo material e simbólico.

Os laços criados pela religião profética levam ao desenvolvimento de uma ética religiosa própria, marcada pelo “amor ao sofredor, *per se*, pelo próximo, pelo homem”, que, por sua vez, levam a um *dualismo moral* do “nosso grupo e do grupo exterior”, sendo que, para os membros do grupo, impera o fundamento da reciprocidade (WEBER, 1985, p. 242). Weber está falando de como as religiões entram em tensão com as demais esferas da vida social, o que tem menos a ver com o fato de serem mágicas, mas sim com o seu processo de *eticização*, uma vez que nesse estado a tensão se torna duradoura, colocando o fiel em um estado religioso permanente fortemente capaz de criar *habitus* enraizados. Nesse sentido, Weber apresenta a tese central desse texto:

A religião da fraternidade sempre se chocou com as ordens de valores deste mundo, e quando mais coerente suas exigências foram levadas à prática, tanto mais agudo foi o choque. A divisão tornou-se habitualmente mais ampla na medida em que os valores do mundo foram racionalizados e sublimados em termos de suas próprias leis. (WEBER, 1985, p. 243)

Weber apresenta os choques entre essa ética religiosa e a lógica interna das demais esferas de valor. Isto se deve ao fato de a ética religiosa tornar-se cada vez mais autocentrada. É central nesse processo o papel atribuído por ele às *esferas de valor*, a saber, econômica, política, estética, erótica e intelectual. Como ressaltou Schluchter (2000), Weber não apresenta um conceito definido acerca do que deveria ser entendido por *valor*. Ainda assim, a amplitude e a importância que Weber dá ao tema podem ser percebidas quando o autor afirma se tratar de fenômenos culturais, cuja existência e forma se determinam historicamente na medida em que se ligam, direta ou indiretamente, aos interesses culturais dos indivíduos, bem como expressam fragmentos da realidade (WEBER, 1979, p. 97). Novamente aqui se percebe o neokantismo weberiano quando se afirma que toda posição de valor é fundada em valores últimos, em axiomas, ou seja, em categorias que reivindicam para si uma

validade incondicional dos imperativos categóricos. Nesse sentido, as diferentes esferas de valor são determinadas a partir de seus valores últimos, de seus valores finais (WEBER, 1985, p. 243-265).

A esfera econômica, por exemplo, se refere ao *locus* onde os indivíduos procuram maximizar seus ganhos, ou seja, o espaço no qual impera o valor *utilidade*. Já na esfera da política, o valor final é a dominação conseguida pela coerção conseguida pela força. A esfera intelectual por sua vez visa alcançar o fundamento da verdade, seja pela inferência lógica, seja por evidências empíricas. Diferente já é o fim da esfera estética. Nesta, apesar da profunda dificuldade de simplificação, sua finalidade encontra-se na “salvação neste mundo, não importa como isso possa ser interpretado” (WEBER, 1985, p. 252). A esfera erótica, por sua vez, tem como fim último o *prazer sexual recíproco* — novamente há uma ligação com a filosofia moral kantiana que tinha como um de seus imperativos a proibição de um indivíduo se valer de um outro como instrumento de seu prazer exclusivo: “a relação erótica parece oferecer o auge insuperável da realização do desejo de amor na fusão direta das almas entre si. Nessa entrega sem limites é tão radical quanto possível em sua oposição a toda funcionalidade, racionalidade e generosidade” (WEBER, 1985, p. 256).

Para Weber, as esferas estéticas e eróticas representam os pontos máximos de irracionalidade, de contato com um universo do extracotidiano, em oposição à cotidianidade das esferas econômica e política. Tanto na esfera estética quanto na erótica, o elemento característico é a *forma* e não a racionalidade, uma vez que ambas são esferas que traduzem potências vitais ao indivíduo, como *beleza* e amor *sexual*. O que as diferencia é a exterioridade ou interioridade da forma, na esfera estética e na erótica, respectivamente. É importante salientar que o politeísmo de valores, em Weber, diverge completamente de um possível relativismo, uma vez que se trata de

uma situação de luta, de competição, na qual nos indivíduos são tidos como adversários, não havendo relativização de opiniões sobre certas questões. Essa posição teórico-metodológica é por ele assumida graças à utilização dos já mencionados tipos-ideais; o cientista trabalha o fato social enquanto algo real, existente na concretude da experiência, de modo a buscar os preceitos de *verdade e correção*.

Weber salienta que os valores dizem menos do objeto e mais dos sujeitos responsáveis pela própria atribuição valorativa. Não se trata aqui de pensarmos em verdades religiosas, lógicas ou normativas, mas em empiria, sem que se caia nas artimanhas de um pensamento positivista — que busca um retrato do real, dos fatos. Para tanto, ele percebe a necessidade de demonstrar as múltiplas causalidades dos fenômenos, que lhe é possibilitada ao perceber a *historicidade do objeto* (isto lhe permite pensar as causalidades por anterioridade).

3.2 – Estudo de caso normativo: os imbricamentos recíprocos entre ética e ciências sociais

Thatcher (2006, p. 1631-1632), recuperando as teorias de Hilary Putnam e John McDowell, empreende uma releitura da metodologia weberiana com o intuito de apresentar uma análise alternativa tanto aos estudos de casos causais – destinados a identificar as motivações que informam a ação social – quanto aos estudos de caso interpretativos – destinados à compreensão das cosmovisões dos indivíduos estudados e, normalmente, associados às vertentes hermenêuticas das ciências sociais.

Como exemplo de estudos de casos normativos, Thatcher aponta o conceito de boa-vizinhança, em Jane Jacobs, a responsabilidade organizacional a qual

os líderes precisam ater-se, em Philip Selznick, o sentido de vida urbana como estar-junto-a-estranhos, em Iris Young, e o sentido de guerra justa de Michael Walzer (THATCHER, 2006, p. 1640-1642). Todas essas conceituações somente são possíveis quando o intérprete consegue oferecer a sua teoria normativa elementos que são acessíveis pela reconstrução empírica dos fenômenos sociais ou pela releitura valorativamente informada da linha da história buscando compreender os valores éticos que marcaram o desenvolvimento daqueles processos de formação. Esses elementos fáticos, eticamente informados, tornam possíveis compreender os pressupostos com os quais os indivíduos se encontram comprometidos no momento da ação.

A legitimidade dessa metodologia remonta aos estudos recentes sobre os raciocínios lógicos que têm discutido como as ciências sociais podem elucidar questões acerca dos valores. Thatcher ressalta que esse tipo de estudo tem assumido relevância crescente a partir dos estudos acerca da “dimensão dos valores”, de Michael Burawoy, e na “virada no raciocínio moral”, de Jeffrey Alexander e Steven Seidman (THATCHER, 2006, p. 1633). Trata-se, portanto, de superar a visão unidirecional das ciências sociais segundo a qual os princípios éticos estabelecem o universo temático das ciências sociais sem que se perceba o caminho inverso. Essa posição não apenas é sustentada por Thatcher (2006), como também, por Taylor (1999b, p. 58-90) e Craig Calhoun (1998). A construção dessa metodologia é tributária dos avanços na área da filosofia da mente que possibilita sustentar que o conhecimento é tanto um produto da reflexão quanto da observação (THATCHER, 2006, p. 1634).

O estudo de caso normativo permite estabelecer referenciais interpretativos capazes de compreender quais coisas são *intrinsecamente* valiosas, ou

seja, desejadas por si mesmas, e não como instrumento para se alcançar determinados fins. Quanto a isso, essa metodologia rejeita a postura weberiana acerca da impossibilidade dos conhecimentos empíricos informarem o que é intrinsecamente bom ou ruim.

Mesmo que Weber compreenda essa impossibilidade tanto para estudos de casos causais quanto interpretativos, Thatcher sustenta que os valores podem ser analisados de duas maneiras: ou de uma forma independente, no sentido da terceira pessoa, modo como a antropologia analisa os valores, ou de forma compromissada, na perspectiva da primeira pessoa, como apregoa os autores que sustentam a importância da eticidade na interpretação realizada pelas ciências sociais. É no sentido desses últimos que o estudo de caso normativo destina sua análise: a “reivindicação de que as ciências sociais não podem contribuir para essas análises ‘dogmáticas’ sobre o significado ‘correto’ é precisamente o que o estudo de caso normativo nega” (THATCHER, 2006, p. 1637).

Evidentemente, surgem dúvidas quanto à possibilidade de se determinar quais conjuntos de valores podem ser sustentados como desejados em sociedades plurais. Mas a difícil tarefa de pensar quais os valores que perfazem o conjunto de crenças capazes de informar o estudo de caso normativo é enfrentado tomando-se como ponto inicial da investigação científica a compreensão daquilo que Taylor chama de *eficácia das idéias* e das *visões de mundo*. Ou seja, as ciências sociais precisam buscar compreender como esse dois elementos se tornaram centrais em uma sociedade concreta; como um conjunto de crenças e valores determinantes ordenam e atribuem sentido à vida social. Ao voltar-se para a eficácia das idéias, e não apenas para sua validade argumentativa, Taylor chama a atenção para a importância da impregnação prática dos conteúdos tomados como eficazes.

A legitimidade dessas práticas somente é possível pela força vinculante que elas assumem a partir de seus significados implícitos. Isso faz com que as regras não sejam seguidas de forma irrefletida, tornando-se necessário compreendê-las ou seguindo os valores éticos que elas imprimem à sociedade, ou quando é possível a compreensão das atividades cotidianas autonomamente empreendidas segundo seus sentidos inarticulados.

As transformações sociais somente são possíveis quando novas idéias morais e compreensões do *self* articulam as práticas previamente existentes em uma nova configuração. Isso é determinante para que se possa compreender que mudanças sociais somente são possíveis quando passam a integrar o rol de princípios morais que atribuem sentido à identidade humana (TAYLOR, 1997, p. 17).

O propósito de Taylor é sustentar que a força do imaginário social – compreendido como o conjunto de fábulas, mitos e histórias coletivamente partilhados e pelos quais se opera a reprodução cultural necessária ao reconhecimento não idealizado – é determinante para o padrão de integração dos indivíduos na sociedade. Isso porque esse imaginário pressupõe um conjunto de idéias que fornecem o sentido e a possibilidade de coordenação das práticas em um certa sociedade. Dessa gramática compreensiva nasce a prática social concreta da qual o próprio imaginário retira sua legitimidade normativa. O imaginário social é a instância na qual os indivíduos retiram o repertório inarticulado de valores morais indispensáveis para que o sujeito perceba a si mesmo como um ser que se auto-interpreta e que é dotado de linguagem. No momento em que os indivíduos se deparam com casos paradigmáticos, surge uma tensão entre o repertório de valores previamente disponível e as tentativas individuais de formação de juízos morais. Essa tensão gera um processo criativo que resulta em uma nova compreensão moral. Não é

o caso que oferece o repertório moral novo. É a tensão estabelecida frente ao não familiar que leva o indivíduo à reflexão (THATCHER, 2006, p. 1657).

A partir desses pressupostos, uma análise que opte por um estudo de caso normativo precisa iniciar-se pelas abordagens das teorias normativas existente e, à medida que a análise do caso é aprofundada, os próprios pressupostos normativos passam a ser analisados a partir das transformações valorativas trazidas pela empiria (THATCHER, 2006, p. 1660). As ciências sociais, uma vez que se mostram sensíveis à necessidade de fuga do monismo axiológico, determinado pelas correntes científicas tradicionais, que se recusa a perceber, no repertório ético concreto, os elementos capazes de informar os rumos a serem tomados pela teoria, precisam ser capazes de refletir normativamente sobre esses elementos concretos buscando nos elementos valorativos os elementos motivacionais necessários à transformações que se operam na condução da vida prática.

3.3 – Reflexões sobre um estudo de caso normativo brasileiro, ou sobre como compreender as transformações de uma sociedade que se faz a si mesma

A partir dos anos 1980 e 1990, com a consolidação da democracia no Brasil após o fim do golpe militar instaurado em 1964 e com o estabelecimento de um novo pacto político, a Constituição Federal de 1988, às questões concernentes à fruição dos direitos políticos soma-se um novo desafio: compreender as condições de exercício pleno dos direitos e das garantias civis e sociais. Uma vez minorado o *déficit democrático* no exercício das competências políticas a materialização dos direitos civis e sociais, na condução de projetos de vida concretos, torna-se condição igualmente fundamental à dimensão democrática no Brasil.

Diferentemente de Lúcio Kowarick, que assume que as décadas de 1980 e 1990 trouxeram a satisfação no exercício dos direitos políticos através da competição partidária e alternância de grupos políticos no poder, do voto secreto universal, e à independência funcional do Judiciário, o que lhe permite afirmar “não [haver] *déficit de democracia política* no Brasil” (KOWARICK, 2009, p.67; 2000, p.108-110), sustenta-se com Avritzer que percebe inexistir, no processo de redemocratização, dispositivos institucionais capazes de lidar de forma satisfatória com uma gama de novos valores e crenças surgidos na relação entre os atores nas práticas nos níveis políticos e públicos (AVRITZER, 2002, p. 129). Assume-se aqui que esse descompasso entre novas instâncias de percepção da política para além daquelas visualizadas por Kowarick ainda significa um *déficit* no exercício dos direitos políticos que não poder ser desconsiderado.

Compreender os padrões morais de discriminação é condição necessária para a análise da posição de vulnerabilidade social de grupos oprimidos ou em situações de vexação⁵. É nesse sentido que, tendo como referência o aporte metodológico do estudo de caso normativo e recorrendo à literatura histórica e sociológica sobre a formação do imaginário social e das condições de desprestígios morais nas quais brasileiros – negros, pobres, negros e pobres – encontram-se inseridos, esta parte do capítulo enfrenta as questões pertinentes à formação das *estruturas de moralidade* nas quais e pelas quais os brasileiros formam a si mesmos como indivíduos capazes de dar significado a suas posições sociais e políticas, colocando-se frente às diferentes estratificações sociais às quais pertencem.

Essas estruturas são compreendidas como aquelas capazes de configurar e

⁵ O debate reconhecimento *versus* redistribuição será objeto da análise do capítulo seguinte, no qual será retomada a discussão entre Honneth e Fraser sobre a legitimidade das reivindicações por reconhecimento frente as por redistribuição. Afirma-se, desde já, a primazia da posição honnethiana nesta análise.

reproduzir as práticas sociais e a percepção do homem acerca da realidade e de si mesmo. A saber, dois são os eixos apreendidos como centrais para a configuração dessas estruturas: a *moralidade religiosa* e o *tratamento jurídico dado aos indivíduos em posição de desprestígio social* (TAYLOR, 1997). Perceber a força de valores morais culturalmente estabelecidos é determinante para que se possa compreender os tipos de dominação sob os quais está submetida uma vasta parcela da população brasileira de indivíduos subalternizados.

Por subalternos, entende-se os indivíduos que se vêem desprovidos da noção tayloriana de dignidade, do princípio da vida cotidiana que tem a ver com o potencial democrático das revolução burguesas ocidentais que implicam nos ideais de igualdade e de benevolência com relação aos outros homens. Dignidade designa, portanto, a igualdade tornada eficaz. Ao invés da honra pré-moderna, que pressupõe distinção e privilégio, a dignidade pressupõe um reconhecimento universal entre indivíduos iguais em direito.

O potencial patológico implicado nesse processo é que, paradoxalmente, a universalização do princípio da igualdade e que resultou na percepção dos indivíduos como sujeitos de direito resultou em um “esquecimento” das fontes morais que deram origem a todo esse processo, o que resultou na “naturalização” das práticas cotidianas e institucionais. Com isso, o princípio atomístico do autocontrole passou a definir a forma especificamente moderna como a autonomia e a liberdade são percebidas: as práticas cotidianas, nesse contexto, são definidas como controle racional e eficiente de si mesmo, dos outros e da natureza.

Aqui recuperam-se as reflexões desenvolvidas por Souza (2003a) que, partindo das obras de Freyre (2000), Fernandes (1981; 1978) e Carvalho Franco (1997), compreende a formação de uma estrutura de dominação opaca e não

tematizada que modula os padrões de interação entre diferentes grupos que perfazem a sociedade brasileira. O ponto nodal da explicação é: em países de modernização periférica como o Brasil uma terceira forma de se pensar um *pathos* político, para além dos limites tanto do liberalismo estrito quanto do humanismo cívico, se faz necessário.

Trata-se de pensar, com e contra Souza. De Souza, segue-se a originalidade de sua tese que se recusa a interpretar as desigualdades no Brasil segundo explicações atomísticas, i.e., como as de Wanderley Guilherme dos Santos (1994, p. 100 ss.), que, por seu conceito de *hobbesianismo social*, afirma existir indivíduos egoisticamente motivados que, por um processo intencional de isolamento crescente, passam a evitar o convívio social, levando a uma cultura cívica da dissimulação, através da qual evitam o conflito.

Partindo das interpretações souzianas (SOUZA, 2003a, p.153 ss.), recusa-se assumir os modelos interpretativos que vinculam a existência das desigualdades no Brasil a elementos pré-modernos e personalistas, como se as questões de hierarquização no Brasil decorressem da existência de um país moderno e outro tradicional. Souza percebe, no processo de modernização brasileiro que se intensifica na segunda metade do século XIX, a presença de elementos impessoais típicos dos valores e das instituições da modernidade capitalista.

A reconstrução do modelo holístico tayloriano, no capítulo 2 deste trabalho, opera como instrumental hermenêutico capaz de elucidar como um conjunto de disposições naturalizadas conformam a vida cotidiana, determinando as eficácia dos valores e das instituições sob as quais os indivíduos formam suas próprias identidades.

Mas, diferentemente de Souza, como se verá no último subitem deste

capítulo, apresenta-se uma interpretação não bourdieusiana das dinâmicas sociais por entendê-la pouco aberta às contingências e a capacidade criativa dos indivíduos em se posicionarem reflexivamente frente às suas próprias trajetórias de vida e às estruturas de dominação às quais estão submetidos.

3.3.1 - Do negro ao subcidadão: a genealogia do modelo de discriminação no Brasil

Entre as diferentes correntes sociológicas sobre a escravidão, privilegia-se três. A justificativa para apenas focar-se nas três é que servem de pano de fundo para reconstruir os principais debates que na sociologia do século XX marcou o pensamento social brasileiro. Trata-se de apontamentos críticos pontuados às obras de Freyre (1973; 2000), de Fernandes (1981; 1978) e de Carvalho Franco (1997).

Em Freyre, tem-se a primeira grande projeção da perspectiva de um “escravismo amoroso”. Trata-se de uma resposta provocativa às obras de Oliveira Viana e Nina Rodrigues, pensadores que, por valorarem negativamente a figura do negro, trazem consigo a convicção dos prejuízos da miscigenação com a raça negra para a formação do povo brasileiro. Em seus ensaios, Freyre procura na existência de uma sociedade do tipo paternalista, nas quais as relações de caráter pessoal assumem posição privilegiada, as razões que justificam a existência de uma simpatia entre as raças, o que, a seu ver, explica-se no modelo mouro de escravidão no Brasil. Como salienta José Honório Rodrigues (1962, p. 19), Freyre, ao identificar a índole bondosa, a serenidade e a moderação do brasileiro às características inerentes ao negro, acaba por repetir velhos discursos conservadores como, por exemplo, os do parlamentar e literato José de Alencar. Freyre parte do conceito de “plasticidade” do homem português, caracterizando-o como um resultado –, bastante positivo, a seu ver – de

encontros culturais e de sínteses de diferentes tradições. Mas isso não determina que a sociedade cultural e racialmente híbrida freyreana seja pautada pela igualdade entre brancos e negros, entre o senhor de engenho e sua mulher (FREYRE, 2000, p. 60, p. 326, p. 332), ou do senhor e seus filhos (FREYRE, 2000, p. 68, 71). O que interessa a Freyre é apontar que as transformações das relações entre brancos e negros, ocorridas quando da mudança da díade Casa Grande e Senzala para os Sobrados e Mocambos, servem para reforçar as impossibilidades de acomodação das camadas sociais alijadas dos processos de socialização, marcadas por um patriarcalismo e um familismo sadomasoquistas.

Essas transformações sociais trazem consigo uma significativa mudança simbólica na percepção do negro como parte da estrutura social brasileira. Em *Sobrados e Mocambos* (FREYRE, 2000), há um *insight* bastante profícuo a ser salientado: Freyre percebe, com bastante clareza, que todo o processo de incorporação dos valores liberais e, em certa medida, democráticos do período de formação tanto do universo da cidade quanto das primeiras camadas médias que surgem na estrutura social brasileira é acompanhado de um fenômeno paralelo de proletarização e demonização do negro (SOUZA, 2003b, p 72).

Esse processo de proletarização e demonização é, em grande medida, fruto da competição do homem branco, antes seguro de sua posição e *status* social, com o processo de ascensão social sobretudo dos mestiços. Em outras palavras, quando o autor trata do tema da distinção social no trajar casaca e luvas, e das violentas humilhações públicas contra os mestiços que se vestiam como homens brancos, ele pretende demonstrar, além da possibilidade real de ascensão de classe existente na época, as contradições entre elementos constitutivos do sistema social altamente hierarquizado e as estruturas capitalistas que possibilitavam uma relativa

mobilidade social. Freyre exemplifica essa contradição na apresentação do negro como o diferente e o marginalizado frente ao branco e ao mestiço, que, mesmo em vias de melhoria em seu *status* social, encontrava-se ainda desencaixado das estruturas simbólicas de reconhecimento (FREYRE, 2000, p. 399).

Desenvolvendo os argumentos de Freyre, Souza percebe que, ao longo de seus quase 400 anos, o que caracteriza a instituição da escravidão é a inexistência de restrições ao patriarcalismo, ou seja, a inobservância de limites ao poder paterno, seja pela ausência do Estado seja pela falta de entraves morais alheios à Casa Grande. Ao estudar a formação da estrutura de dominação no Brasil, Souza esclarece como a escravidão brasileira representou um traço fundamental para que se possa compreender a existência de uma estrutura psíquica opaca, na qual o componente sadomasoquista assume posição privilegiada na formação de um padrão de dominação que recaía inicialmente sobre o negro e, com o tempo, passou a debruçar-se também sobre os pobres. Esse elemento sadomasoquista se constitui no primeiro pilar da teoria souzina.

O segundo pilar estabelecido por Souza (2003a) em sua análise do Brasil é encontrado em Fernandes (1981; 1978) As críticas à perspectiva culturalista freyreana tomam corpo a partir da década de 1970, sobretudo, pelos estudos de Fernandes (1981; 1978) e Carvalho Franco (1997). Ao resgatar a idéia de Fernandes sobre o processo de modernização do Brasil como consequência dos padrões civilizacionais dominantes – “embora a expansão interna do capitalismo não fosse uma *escolha*, no sentido literal, já que ela decorria de uma posição prévia do Brasil na economia internacional, ela trazia consigo um presente e, com ele, um futuro” (FERNANDES, 1981, p.49) –, Souza é capaz de estabelecer um paralelo entre sua compreensão da anterioridade das práticas frente às idéias e a formação de uma classe burguesa no

Brasil. Ao perceber na independência política o principal elemento da implantação do capitalismo no Brasil, Fernandes aponta para a multiplicação interna das estruturas surgidas com a formação de um Estado Nacional não mais submetido ao pacto colonial. Isso, porque, para Fernandes:

o primeiro grande salto que se deu na evolução do capitalismo no Brasil é antes de natureza sociocultural que econômica. A autonomização política pressupunha alterações concomitantes na organização da personalidade, da cultura e da sociedade, que envolviam um novo tipo de internalização e de vigência histórica da civilização ocidental moderna no Brasil (FERNANDER, 1981, p.77).

O que interessa a Souza é perceber como esse processo de formação de um capitalismo eminentemente burguês já indicava a existência de um conjunto de valores que foram naturalizados à medida que as instituições capitalistas se interiorizavam no país. Em outras palavras, uma vez que as práticas que envolvem esse processo não são neutras por já pressuporem um tipo de personalidade necessária à plena realização do empreendimento capitalista, as noções de Estado e de mercado que forma se formando acabaram por gerar práticas hierarquizantes à medida em que tais processos tornavam-se hegemônicos (SOUZA, 2003a, p.132).

Com a publicação de a *Integração do negro na sociedade de classe* (1978), Fernandes concentra-se no estudo do negro e do mulato entre os anos de 1880 e 1960 por identificá-los como os grupos mais desfavorecidos na passagem da sociedade tradicional paulistana para a capitalista (FERNANDES, 1978, p. 9). A integração social do negro liberto às estruturas de classe capitalistas é interpretada por Fernandes como dependente apenas da sorte e das competências individuais, uma vez que o processo de transição da vida escrava para a vida livre fez-se pelo desamparo das instituições até então dominantes – Igreja e Estado (FERNANDES, 1978, p. 19-20). Souza percebe, nessa passagem desamparada para a vida livre, a tese central de

Fernandes quanto ao processo de desencaixe do negro forro frente às estruturas psicossociais específicas do capitalismo, o que resulta na incapacidade do negro distinguir a “venda da força de trabalho da venda dos direitos substantivos à noção de pessoa jurídica livre” (SOUZA, 2003c, p. 55).

A isso soma-se a percepção dos limites da família negra, entendida como instituição, em fazer-se instância de socialização moral fundamental, o que resultava das proibições senhoriais que impediam o negro de constituir estruturas familiares ou comunais. O resultado das estruturas de miserabilidade e do desencaixe moral foi o surgimento de uma vasta camada de indivíduos interpretados por Fernandes como “resíduos”, indivíduos incapacitados de serem absorvidos pelas estruturas capitalistas por lhes faltarem um tipo bastante específico de personalidade necessária ao sucesso da empresa capitalista: o domínio das pulsões e a disciplina para o trabalho.

O terceiro eixo interpretativo reconstruído por Souza (2003) é estudo exemplar sobre o aspecto da marginalização de parte da população brasileira pós-escravidão, apresentados na obra *Homens livres na ordem escravocrata* (CARVALHO FRANCO, 1997). No capítulo intitulado “A dominação pessoal”, a autora sustenta que a expansão da escravidão ocupou lugar estrutural na sociedade brasileira, e a lógica de dominação se estendeu a um número expressivo de libertos e, mesmo, de homens livres pauperizados.

Segundo Carvalho Franco, mesmo que os homens livres totalizassem cerca de dois terços da população do Brasil em meados do século XIX, e os escravos apenas um terço, era o lugar destes últimos na estrutura social e econômica que condicionava e pré-configurava toda a situação material e simbólica dos homens formalmente livres (CARVALHO FRANCO, 1997, p. 65-114). Essa configuração simbólica da disponibilidade estrutural do homem livre, que acarretava em sua

dependência material em relação aos senhores, e a constituição simbólica de suas próprias identidades, auto-estimas e autopercepções que o levava a reproduzir os laços de dependência pessoal e política de modo muito semelhante àqueles dos escravos, ainda que sob a forma social de uma “servidão voluntária” que dispensava os maus tratos físicos e a privação no cativeiro, seria compreensível tendo-se como pano de fundo os efeitos estruturais da escravidão como instituição central daquele tipo de sociedade.

Para Carvalho Franco, todo o período colonial e toda a fase de modernização do país no século XIX são marcados por um tipo de sociabilidade caracterizada por traços surgidos na escravidão. Dessa formação social primitivamente anti-igualitária em todas as suas dimensões, consolida-se um tipo de identidade social e estrutura de personalidade que se generaliza para todas as classes desfavorecidas, independentemente de cor e origem étnica. Trata-se do que Carvalho Franco chama de *presença ausente* da escravidão. A forma de desprestígio e submissão configura todo um padrão de não reconhecimento social que se estende aos indivíduos livres negros e não-negros. A marginalização se dá através do julgamento moral quanto à inadequação dessas pessoas às instituições sociais e políticas existentes no século XIX. Analisando processos judiciais nos quais as classes subalternizadas eram réus, Carvalho Franco consegue demonstrar o desencalxe existente entre as estruturas sociais brasileiras e as estruturas simbólicas que compunham as personalidades de homens brancos e negros pobres: “não apenas o réu apresenta argumentos estranhos às esferas do Direito para a legitimação da conduta, como os membros de seus grupos sociais não reconhecem como crime” (CARVALHO FRANCO, 1997, p. 133). Parte desse anacronismo é o resultado da inexistência de uma separação minimamente clara entre vida pública e vida privada.

Isso faz com que as instituições do Estado assumissem um papel instrumental no sentido de garantir aos grupos privilegiados a afirmação de seu poder social (CARVALHO FRANCO, 1997, p. 143).

A migração do modelo de discriminação do negro para uma vasta parcela da sociedade brasileira de despossuídos pode ser compreendida a partir da mudança que se operou no processo de modernização capitalista do Brasil: não apenas novas formas de discriminação vieram a se somar às previamente existentes, mas constituíram-se novos padrões de discriminação pela “assimilação” da desigualdade previamente instituída. Nesse contexto, é possível pensar no alargamento do estrato social vitimizado pelo preconceito e desprestígio sociais, uma vez que, para Carvalho Franco, a dominação era possível pela existência de pobreza extremada e escassez, somadas à ausência de fortes códigos morais que determinam padrões de conduta institucionalizados (CARVALHO FRANCO, 1997, p.28).

O ponto que mais interessa a Souza, e que lhe servirá de base para pensar os elementos de naturalização das estruturas de dominação no Brasil, é a estrutura verticalizada que Carvalho Franco descreve existir entre o senhor de terras e aqueles que dele dependiam:

Como vimos, era o escravo que ocupava o lugar produtivo fundamental no sistema escravocrata. Vimos também que o dependente livre era, por conta disso, obrigado a ocupar as franjas e os interstícios da atividade econômica principal. Isso o obrigava a uma dependência objetiva em relação ao senhor de terras, apesar da ilusão subjetiva de liberdade ser um componente constitutivo dessa forma peculiar de dominação pessoal (SOUZA, 2003a, p.124-125).

Souza aponta existir nessa relação de subalternização a gênese da forma característica da desigualdade no Brasil: a ausência de um código moral universal, compartilhado por todos, que, somado a uma institucionalidade mínima, pudesse transcender o código favor/proteção existente entre os senhores de terra e seus

dominado: “por trás dessa igualdade formal, no entanto, se esconde o fato mais fundamental de que a subsistência material do dependente está condicionada à boa vontade do senhor” (SOUZA, 2003a, p126).

3.3.2 – *As especificidades da dominação em Pierre Bourdieu*

Souza (2003a, p. 43), buscando melhor compreender como a estrutura simbólica de subalternização reverte-se em estruturas de dominação naturalizadas, não percebidas reflexivamente, e como ela se reproduz na sociedade brasileira, recorre à teoria do *habitus* de Pierre Bourdieu. Segundo Souza, o encontro desse tipo de personalidade desenraizada e não integrada às expectativas capitalistas gera um novo padrão de discriminação que não mais tem na cor da pele seu elemento distintivo, ainda que seja, simbolicamente, informado por ele.

Souza percebe na empreitada bourdieusiana os elementos de dominação de classe que faltam à teoria tayloriana sobre a interiorização dos valores simbólicos. Ele busca em Bourdieu uma teoria geral do modelo de dominação de classe da sociedade capitalista. O que interessa a Souza é perceber como a dominação capitalista mascara as condições econômicas e leva à destruição do princípio de igualdade da qual a própria dominação retira sua legitimidade.

Dentre as principais leituras que trabalham com o conceito de classe social – marxista, weberiana e bourdieusiana –, e a compreendem como as conexões que as pessoas estabelecem diferentes tipos de recursos que acabam por configurar as diferentes oportunidades e estratégias que as pessoas terão na vida, o conceito de Bourdieu é o mais amplo e o que compreende um número maior de recursos. O conceito bourdieusiano de classe envolve “bens financeiros (capital, no sentido

comum), competência e conhecimento (ou o que é geralmente chamado capital humano) e, de forma mais distintiva, o que ele chama de capital cultural” (WRIGHT, 2005, p. 185-186). Nesse sentido, seu conceito de classe abarca um conjunto mais amplo de elementos como, i.e., recompensas simbólicas, indispensáveis desigualdades no status social.

Contudo, para aprofundar seu entendimento e a possibilidade de utilização do conceito de *estilos de vida*, Bourdieu precisa afastar a cultura do seu sentido normativo para apreendê-la a partir de um juízo estético, o qual ele associa à moral. Base para uma teoria do poder simbólico, o sistema de classificações bourdieusiano reproduz as classes objetivas e as relações correspondentes do poder, fixando o padrão de reconhecimento em que são baseados.

Através do conceito de *habitus*, o qual consiste em modelações de disposições corporais e cognitivas capazes de reconciliar a subjetividade aos movimentos do corpo, Bourdieu percebe a força social objetiva que faz com que o mais aparente dos atos individuais assumam um significado social mais amplo. Isso, porque, apesar das legitimações que os indivíduos reivindicam para atribuir sentido a suas ações, para Bourdieu, há uma série acordos sub-liminares que se manifestam de forma irreflexiva nos comportamentos individuais, e que manifestam por disposições corporais. O *habitus* é um conjunto de disposições e inclinações para a ação que operam quase como um auto-reflexo, pelo qual a ação se dá pelo corpo e não pelo “eu” consciente: “[...] dado que o *habitus* corporal consiste naquilo que se vive como mais natural, aquilo sobre o que a ação consciente não tem controle” (BOURDIEU, 2006, p. 86).

Por outro lado, por causa da existência do *habitus*, os atores não são apreendidos como dotados de livre-arbítrio: as diferenças nas preferências vêm dos

sistemas de disposições e das condições sociais, como, também, da própria reprodução simbólica que cria canais de relacionamentos entre os diversos sistemas das disposições.

O conceito de *habitus*, integrando a noção de *histerese* (i.e., o intervalo temporal entre a incidência de uma força social e o desenvolvimento dos seus efeitos através da mediação retardadora da incorporação) e a de sedimentação seqüencial de capacidades e de disposições temporais, também permitiu a Bourdieu realçar como o sistema colonial vive nas e pelas disposições discordantes e expectativas confusas que introduz nos sujeitos (WACQUANT, 2006, p. 17).

Assim, o *habitus* produz as práticas que, por sua vez, tendem a reproduzir regularidades iminentes às condições objetivas da produção de seu princípio gerador. Como uma estrutura cognitiva e motivacional, o *habitus* representa a internalização da estrutura objetiva na qual se funda o relacionamento causal. O *habitus* é, assim entendido, um produto do processo histórico pelo qual se produzem as práticas individuais e coletivas, e a partir destas práticas, a própria história se refaz si mesma. *Habitus* e estrutura produzem-se reciprocamente.

Como um sistema adquirido dos esquemas generativos, ajustados objetivamente às circunstâncias particulares em que são constituídos, o *habitus* estrutura todos os pensamentos, todas as percepções e todas as ações, e são consistentes tão somente no que se refere às circunstâncias particulares nas quais surgem, mas a nenhuma outra. O *habitus* é, portanto, um meio termo entre *estrutura* e *ação*.

Bourdieu salienta, no nível do *habitus*, um elemento capaz de representar as relações de dominação estabelecidas entre as classes sociais: os juízos de gosto. Uma vez que pelo gosto se estruturam os diferentes estilos de vida, por ele se operacionalizam o principal elemento caracterizador da distinção de classe. Trata-se do elemento que tanto distingue as pessoas em “melhores” e “piores” quanto o que

possibilita a luta de classe. O gosto é a manifestação de condicionamentos de classe, ou de frações de classe, de cujo estudo é possível aferir as condições objetivas pelas quais se distinguem todos os dessemelhantes; pelo gosto manifesta-se a recusa pelo outro.

Estudar a distinção envolve renunciar ao igualitarismo presente em grande parte da tradição do pensamento ocidental: o *gosto "puro"* e a estética, em teoria, são fundados em uma recusa do *gosto "impuro"*, ou seja, na fórmula simples de prazer primitivo reduzido a um prazer dos sentidos, no qual há uma rendição à sensação imediata (BOURDIEU, 1999, p. 289).

Ao apresentar a estratificação social, Bourdieu é capaz de estabelecer que a distinção entre as classes se dá a partir do reconhecimento valorativo da supremacia da classe dominante. Pela distinção, os juízos de gosto operacionalizam a lógica interna às relações simbólicas. A classe dominante passa a ser vista como autônoma, e suas estruturas com definidas pela distribuição do capital econômico e cultural entre seu dos membros. A distinção entre a cultura e o prazer corporal é baseada realmente na oposição entre o burguês e o povo, na qual o povo representa a natureza ainda não moldada ou transformada.

A classe dominante pode somente assegurar sua permanência se puder superar as crises que se levantam de suas próprias frações que competem para impor seus princípios de gosto dominantes. Cada fração tem interesses, carreiras, e mesmo *habitus* diferentes. As diferentes formas do capital cultural, as posses que definem a sociedade e o poder da classe determinam, também, as estratégias disponíveis para o uso em lutas inter e intra-classes – intra-classe, uma vez que, o *nascimento* e o *talento*, que eram os pilares do poder na sociedade estamental foram substituídos pelo capital econômico, educacional, e cultural.

Estabelece-se, assim, a trajetória social das classes e a essa trajetória cabe indicar o modo como os capitais são adquiridos, definindo o próprio modo de relação de cada fração com a composição dos capitais. Seus conflitos representam tentativas de impor tanto o princípio da dominação quanto assegurar a conversão simbólica do prestígio social para o tipo de capital com o qual cada grupo está mais bem provido. É através do peso atribuído ao capital educacional – relativo e bens materiais – e ao capital social – o qual diz respeito às relações estabelecidas pelo indivíduo – que Bourdieu define o senso de distinção, e também é através deles que as frações de classe se mostram.

3.3.3 Bourdieu e as formas simbólicas fragmentadas

Souza procura associar a teoria do *habitus* de Bourdieu à teoria de Taylor com o intuito de desconstruir os pressupostos conceituais das teorias racionalistas. Por estas, a obediência a uma regra social consiste em um processo de cognição, não de uma prática a ser aprendida. Mas, se falta a Taylor uma análise contemporânea das lutas de classe, a Bourdieu falta a compreensão de que, uma vez que essa luta de classe se dá em um contexto intersubjetivo, não apenas o aspecto instrumental da disputa prevalece. Mas ambas as teorias juntas permitem Souza empreender uma desconstrução das formas ideológicas igualitárias da modernidade:

a ideologia da “hierarquia legítima”, ou seja, aquela marcada pelo desempenho diferencial e meritocracia e, portanto, se reportando a “qualidades inatas dos indivíduos”, se revela como pré-construída e pré-traçada por origem e herança familiar como em qualquer sociedade pré-moderna (SOUZA, 2003a, p. 87)

O retorno a Bourdieu permite que Souza compreenda como o padrão de dominação que caracterizava as relações sociais entre brancos e negros passe a ser

compreendida como características corporificadas e reproduzidas na luta de classe capitalista. Com isso, Souza ressalta que o ponto central a ser relevado na investigação sociológica é a redefinição moderna do papel do negro e, posteriormente, do pobre, como portadores de uma personalidade que os tornaram incapacitados para o exercício de atividades necessárias à empresa capitalista. Diferentemente da noção de “resíduo” operada por Fernandes (1978, p. 180-183), Souza é taxativo ao afirmar que o desprestígio do negro e do mulato deve-se aos valores inerentes à nova ordem competitiva que, ao proceder a hierarquização a partir de valores existentes no sistema capitalista, separa vencedores e perdedores não mais simplesmente por um padrão de hierarquização anteriormente existente, mas de um modelo novo, tipicamente moderno. Tão moderno que se descola da cor da pele, permitindo que brancos igualmente desclassificados à luz da hierarquização capitalista possam unir-se aos negro, originando descendentes miscigenados, igualmente taxados de subgente.

No contexto estamental e adscrito da sociedade escravocrata, a cor funciona como índice tendencialmente absoluto da situação servil, ainda que esta também assumisse formas mitigadas [...] Na sociedade competitiva, a cor funciona como índice “relativo” de primitividade – sempre em relação ao padrão contingente do tipo humano definido como útil e produtivo no racionalismo ocidental e implementado por suas instituições fundamentais – que pode ou não ser confirmado pelo indivíduo ou grupo em questão” (SOUZA, 2003c, p. 57).

Ainda que Souza, de modo bastante original, compreenda estar na “ideologia espontânea do capitalismo” – nas práticas institucionais descontextualizadas de um conteúdo moral ideacional – a origem para as desigualdades brasileiras (SOUZA, 2003a, p.182-184), e mesmo ele buscando reconhecer os limites da teoria de Bourdieu através da dinâmica tayloriana entre “práticas” e “idéias”, seu conceito de dinâmica social ainda se mostra demasiadamente preso aos limites bourdieusiano, o que reduz sua percepção das lutas

de classe à dimensão dos raciocínios da lógica instrumental.

Faltam a Taylor e a Bourdieu os pressupostos necessários à compreensão das reivindicações de grupos marcados por experiências de vexação e desprestígio social a partir de uma *teoria da significação*.

A despeito do ambicioso projeto bourdieusiano que visa negar as dicotomizações imperantes nas metodologias das ciências sociais entre ação e estrutura, material e simbólico, estratégico e interpretativo, recorrendo à pesquisas teóricas de médio alcance, sua teoria mostra-se falha em um ponto bastante significativo: sua excessiva ênfase na existência de “categorias impensadas”, sempre inacessíveis à mente consciente do indivíduo.

Alexander afirma que Bourdieu não consegue cumprir seu propósito de se aproximar da teoria da gramática gerativa de Chomsky, uma vez que a teoria do *habitus*, por “habitualizar a ação, [...] na verdade prefigura estruturas” (ALEXANDER, 1995, p. 136). Bourdieu compreende o conceito de *disposições* como resultado de processos econômicos e sociais que são condensados nessas formas restritivas. Nesse sentido, o *habitus* torna-se uma estrutura motivacional inconsciente que se origina na vida familiar. Mas Alexander sustenta que ele não se forma ao redor de idéias e valores relativamente autônomos, o que denota o ponto central da fraqueza teórica de Bourdieu. Ele critica a tese de Bourdieu segundo a qual a “socialização não transmite valores que estejam em tensão com a vida-tal-qual-existe-para-ser-vivida; pelo contrario, ela produz valores que são reflexos imediatos de uma estrutura hierarquizada da vida material” (ALEXANDER, 1995, p. 137).

O conceito bourdieusiano de análise da ação dos indivíduos estrutura-se a partir da seguinte premissa: as escolhas feitas pelos agentes são explicadas em função da variabilidade dos constrangimentos materiais por eles enfrentados. Como

conseqüência, a cultura somente pode ser compreendida como variável dependente, e não independente, o que faz com que a semântica dos conteúdos culturais em disputa no processo de distinção das classes pouco tenha a ver com o modo como a sociedade é organizada, importando apenas como o sistema de estratificação, definidos pelas classes sociais, tem seus códigos culturais legitimados.

A redução das lutas de classe aos interesses instrumentais implica em uma percepção excessivamente coletivista dos constrangimentos econômicos, o que resulta em uma aposta excessivamente funcionalista nos modelos de adaptação de grupos específicos a padrões de comportamento socialmente determinados. Isso impede Bourdieu de considerar a dimensão contingencial das vivências diárias.

Ao identificar as atividades coletivas dos indivíduos àqueles comportamentos que são por eles assumidos em suas atividades de mercado, Bourdieu acaba por recorrer a uma noção de comportamento humano centrado no cálculo individual sobre os custos e os benefícios da ação. Os indivíduos, no esforço coletivo de se distinguir uns dos outros segundo *status* informados por juízos de gosto, valem-se das regras de mercado ou do Estado para conseguirem maximizar seus interesses, segundo cálculos instrumentais da ação. A identificação estrita da racionalidade do *homo economicus* com a do *homo politicus* denota um problema relevante que deve ser sopesado pela via institucional: a racionalidade do mercado, ao desvincular a ação de qualquer consideração pessoal, desconsidera as particularidades de cada ator, o que pode significar, em última instância, um entrave para o próprio processo de sociabilidade.

Ao sustentar que os diferentes grupos sociais se diferenciam a partir de um conceito de gosto que lhes serve como indicativo de quais frações de classe podem se ver independentes das constrições que recaem sobre as classes mais baixas,

Bourdieu desconsidera as reivindicações expressivistas individuais, o que leva sua teoria a subsumir todas as formas de conflitos sociais àquelas existentes nas lutas por redistribuição.

Isso, por não perceber como a compreensão dos padrões de socialização cultural precisa levar em consideração o processo de formação da auto-referência de um sujeito que, cognoscente e falante, tal qual apresentada por Mead (s.d.), significa a si mesmo a partir da perspectiva assumida por seus parceiros de interação. Frente a isso, torna-se impossível desconsiderar a inexistência na teoria bourdieusiana de pressupostos normativos que motivem as lutas por reconhecimento a partir da capacidade dos indivíduos, conscientemente, esforçarem-se para se porem em um movimento que lhes possibilitem ressignificar suas próprias experiências de vida. Trata-se de uma teoria que, utilizando-se de uma abordagem excessivamente centrada na idéia de classe social economicamente interessada se propõe a explicar o comportamento social e político a partir de uma racionalidade instrumental, compreendida como aquela cujo norte está na análise da eficácia do planejamento e do emprego adequado de certos meios para dados fins, no caso, o esforço incessante de distinção entre classes superiores e classes inferiores.

Bourdieu, ao tentar conciliar ação e estrutura, ao desenvolver um conceito de *habitus* como um sistema estruturado de disposições estruturantes, não concilia os universos micro e macrosociológicos, o que o leva a um determinismo artificial da ação humana (ALEXANDER, 1995, p.136). Isso, por desconsiderar o potencial criativo e contingencial da ação individualmente motivada, resumindo-se a interpretá-la como reflexo e repetição das estruturas externas ao sujeito.

Ao se mostrar indiferente às possibilidades do indivíduo em se reposicionar eticamente a partir do curso das experiências vividas, e que estão para

além da dominação por disposições corporificadas, Bourdieu se torna cego às obrigações abstratas que, igualmente, conferem sentido à ação, e que se estruturam pelas universalizações de pretensões de validade.

É esse processo de auto-referência dos sujeitos, ausente em Bourdieu, que será retomado no capítulo seguinte, no qual a compreensão normativa das condições de reconhecimento é imprescindível a significação individual da dimensão meta-teórica das condições de preconceito ou vexação.

Capítulo 4 – Reconhecimento como superação do projeto inacabado da *Aufklärung*

O olho é o corpo organizado para ver e, da mesma forma, o governo é o Estado organizado para declarar e executar seus julgamentos. O governo é para o Estado o que a língua é para o pensamento; não apenas comunica os propósitos do Estado, mas em o fazendo lhes dá forma, articulação e generalidade.

John Dewey,
Ethics of Democracy

A teoria social de Axel Honneth ainda que marcada por uma forte influência do pensamento habermasiano, distancia-se dele em alguns pontos centrais. Como Habermas, Honneth desenvolve uma teoria capaz de pensar as condições de emancipação em sociedades pós-tradicionais; contra Habermas, ele se preocupa pelas possibilidades de interação e emancipação social a partir de relações de reconhecimento recíproco estruturadas sobre uma ética formal, e não pela participação em processos discursivos livres de constrangimentos. Para Honneth, princípios morais que norteiam ações sociais, como conflitos, perpassam as condições de formação intersubjetiva do *self*.

Em *Luta por reconhecimento*, Honneth compreende a evolução moral da sociedade pelas gramáticas dos conflitos pela lógica implícita nas mudanças sociais (2003, p. 125). Ele afirma que, nas mudanças sociais, estão inscritas as pretensões normativas por reconhecimento recíproco. Ele se dispõe a compreender o conjunto de motivações morais capaz de configurar a construção da interação social como uma empreitada moral, ao mesmo tempo em que a moral sustenta as aberturas normativas a transformações.

Honneth reconstrói tradições da filosofia e da psicologia para demonstrar como as reivindicações morais por reconhecimento recíproco encontram eco na empiria social. Ele evita posturas normativas idealizadas, ao conceituar as lutas sociais a partir do modelo do jovem Hegel⁶ de lutas por reconhecimento – o que o leva a idéia de lutas por interesses ou por autoconservação, como em Maquiavel e Hobbes – e retomar a tradição empírica da psicologia social de George Herbert Mead para, associando-a ao pensamento hegeliano de formação do eu prático por processos interativos, entender a formação empírica do *self*. Para Honneth, as bases das lutas por reconhecimentos estão em uma ética formal, que se pauta pela formação intersubjetiva dos valores éticos no processo comunicativo.

Este capítulo descreve e desenvolve o debate honnethiano acerca das motivações morais capazes de levar a lutas por reconhecimento. Para isso, revisa a noção de eticidade de Hegel, fundamental para Honneth ao apresentar uma alternativa viável tanto ao republicanismo quanto ao kantismo dos modelos procedimental liberal de Habermas e redistributivo de Nancy Fraser. O capítulo afirma a necessidade de uma compreensão pós-tradicional da noção de ética, que represente um pressuposto normativo válido e que informe as condições necessárias para as lutas por reconhecimento. Oferece um modelo de reconhecimento diferente do sustentado por Charles Taylor, tanto no que tange às interpretações das condições sociais que levam às reivindicações contra experiências de vexação e desprestígio quanto às alternativas políticas possíveis.

Honneth recupera a compreensão hegeliana de moral para revelar o fundamento das lutas por reconhecimento. Para Hegel, as lutas dos sujeitos por

⁶ Trata-se de obras publicadas anteriormente à *Fenomenologia do Espírito*, no período no qual Hegel encontrava-se em Jena, a saber: *O sistema da vida ética (System der Sittlichkeit)*, *Primeira filosofia do Espírito (System der spekulativen Philosophie)* e a *Realphilosophie I*.

reconhecimento recíproco implicam em pressão “intra-social para o estabelecimento prático e político de instituições garantidoras da liberdade” (HONNETH, 2003a, p. 29). Hegel estabelece as três esferas da ética – família, sociedade civil e Estado – como condições de desenvolvimento de uma moral social se tornam compreensíveis a partir de pressupostos de coesão ética. A relação entre ética e moral assegura as liberdades individuais dos sujeitos.

A análise de Honneth se emancipa das estruturas atomizadoras das teorias centradas no indivíduo. Hegel, que influencia Honneth, não assume o indivíduo como categoria necessária e suficiente para compreensão da liberdade e sustenta que há um vínculo social que precede o indivíduo. Ele retoma a idéia aristotélica de sociedade como decorrência de vínculos éticos comuns que precedem o próprio movimento de individuação de ações (HONNETH, 2003a , p. 38-42). De forma idealizada, Hegel reconhece na *polis* grega cidadãos livres, percebidos reciprocamente pelos costumes praticados em público. Tais práticas se manifestam como expressões intersubjetivas de particularidades, para Hegel, de acordo com quem, na natureza ontológica dos homens, já se encontravam inscritas as relações comunitárias necessárias à vida pública (HONNETH, 1997, p. 21).

A ontologia hegeliana se fundamenta na precedência da *polis* como condição necessária à formação do senso de pertencimento, o que impede o desenvolvimento de formas comunicativas de vida. A crítica é de Honneth, para quem a visão aristotélica restringe as possibilidades de reconhecimento às formas de eticidade ontologizadas na figura do humano e não estabelecidas nas relações intersubjetivas (HONNETH, 2003a, p. 40-47). Nos gregos, como o conceito de liberdade não se fundamenta a partir de discussões sobre a *graça* e o *livre arbítrio*, como nos teóricos modernos, mas como liberdade de expressão e participação em

assembléias, não há espaço para o exercício das liberdades para além do agir político. Para Hegel, os indivíduos sempre são capazes de saber mais de si próprios, de suas identidades particulares, nos processos de reconhecimento recíproco, pois constantemente ressignificam suas próprias compreensões de si mesmo, o que os leva a buscar formas cada vez mais complexas de construção de suas individualidades. Mas Hegel não renega no todo o pensamento aristotélico. Ele mantém de Aristóteles a identificação entre forma de vida ética e potencial moral – vínculo que o próprio Honneth sustenta em sua compreensão das lutas por reconhecimento –, abandonando a ontologia aristotélica em nome de um conceito de interação social pelo qual admite-se uma tensão interna à consciência dos indivíduos.

É nesse esforço que Hegel aproxima-se dos estudos de Thomas Hobbes. Esse recurso ao pensamento hobbesiano se justifica pelo potencial teórico aberto pelo conceito hobbesiano de estado de natureza. Este é visto por Hegel como análogo às situações sociais que possibilitam a existência fenomênica de outros campos de afirmação das inúmeras vontades individuais que constituem as relações sociais e as ações políticas (HONNETH, 2003a, p. 82).

O que interessa a Hegel é o resgate que Hobbes faz das teorias de Nicolau Maquiavel e Jean Bodin, onde busca bases necessárias para a formação de um conceito moderno de Estado. É a partir de uma noção de ética circunscrita a esse Estado moderno que Hegel percebe um alargamento da noção de lutas e reivindicações como apresentadas pelos filósofos gregos. De Bodin, Hobbes retoma o conceito de soberania, segundo o qual o Estado é constituído a partir de uma noção de poder acima do qual nenhum outro se sobrepõe. Por Maquiavel, Hobbes é capaz de compreender o Estado como regulador da vida econômica. A partir da articulação entre esses autores Hegel vislumbra a formação do Estado moderno.

Hobbes contrapõe-se à metafísica cartesiana da liberdade para afirmar a capacidade do homem em conhecer e transformar a realidade não através de uma ética fundada na primazia da razão, mas em uma ética baseada no empirismo, na igualdade do físico ao espírito:

A natureza fez os homens tão iguais quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isso em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. (HOBBS, 1979, p.78)

É por uma antropologia materialista que se estrutura o conceito hobbesiano de *lei natural*. E sobre esta edifica-se todo o sistema hobbesiano. Trata-se de uma filosofia *realista* que busca na natureza humana a justificação para a necessidade de um poder coercitivo capaz de forçar os homens a conviverem pacificamente. Como o homem é mau por natureza e naturalmente inimigo dos outros, somente a intervenção de um poder absoluto e coercitivo é capaz de manter qualquer forma de associação entre eles.

O conceito de *estado de natureza* é indispensável para a demonstração da origem da sociedade. Hobbes recusa a tradição grega, ao negar a visão do homem como um ser dotado de uma sociabilidade natural. Segundo ele, há uma natureza do indivíduo sobre a sociedade (HOBBS, 1979, p. 80):

A primeira atitude dos indivíduos, segundo Hobbes, para o qual concorrem as quatro faculdades fundamentais da natureza humana (força corporal, experiência, razão, afetividade), é a de colocar-se uns em oposição aos outros (*alteri, adversos, alteros*); e é justamente para preservar-se contra a violência mútua, condição natural do 'estado de natureza', que se torna necessária a invenção do 'estado de sociedade'. (LIMA VAZ, 1999, p. 302)

Este é o ponto que interessa a Hegel e que lhe permite avançar em suas

fundamentação do juízo ético através das relações intersubjetivas. O anti-aristotelismo de Hobbes interessa sobretudo a Hegel. Segundo o estagirita, a natureza humana encontra sua razão de ser na vida política. A sociabilidade, assim, implica na pressuposição de que somente alguns homens, aqueles livres das necessidades materiais, dispõem das virtudes necessárias para a participação na vida política. Para Hobbes, se os homens conseguem chegar a um consenso sobre quem são os virtuosos é porque eles são capazes de reconhecer as diferentes virtudes que cada um traz consigo. E como os diferentes valores atribuídos aos homens não são ontologicamente determinados, isso faz com que os homens necessitem entrar em disputa pelo reconhecimento da comunidade política.

Hegel aponta para os limites da teoria hobbesiana em assegurar plenamente o reconhecimento. Por se tratar de uma teoria contratualista o pressuposto normativo encontra-se demasiadamente atrelado à noção de “eu individual”, uma vez que, como o próprio Hegel explicita, trata-se de “movimento de meu pensamento” (HEGEL *apud* HONNETH, 2003a, p. 84). Na visão hegeliana, ainda falta à teoria de Hobbes o pressuposto imprescindível ao reconhecimento: levar em conta o processo intersubjetivo resultante de um conjunto de necessidades empíricas.

4.1 – Hegel e o reconhecimento como etapismo ético

Hegel recorrer à teoria do reconhecimento de Johann Fichte com o objetivo de desenvolver a idéia fichteana pela qual a existência social dos seres humanos no âmbito do reconhecimento recíproco é condição necessária para a formação das autoconsciências individuais. Hegel percebe que os sujeitos adquirem consciência de sua liberdade quando: 1) encontram incentivos para fazer uso de suas

autonomias e 2) aceitam-se reciprocamente como indivíduos livres. Isso implica na dependência necessária da autoconsciência dos indivíduos em relação a experiências sociais de reconhecimento (HONNETH, 1997, p. 20).

Na visão hegeliana, falta a Fichte um instrumental capaz de explicar as etapas que levam ao reconhecimento vivenciado na esfera da ética. Hegel intui que a formação da esfera ética depende de uma série de etapas, crescentes em graus de exigência, satisfeitas somente por lutas inter-subjetivas. Por tais lutas, os indivíduos objetivam garantir a aceitação e o respeito a suas identidades particulares. Assim, Hegel visa a superar a teoria de Fichte, pois, diz, em seu fundamento da lei natural ele apenas consegue explicar o processo de formação da consciência do sujeito na ordem legal. Hegel não busca compreender o processo de formação de comunidades sociopolíticas, mas compreender o processo de formação de relações éticas mais abrangentes. A noção de conflito inerente à vida social serve para Hegel explicar como a experiência do reconhecimento levou ao progresso nas relações da eticidade.

Hegel retoma a noção de respeito moral em Kant e lhe soma dois novos pressupostos: amor e reconhecimento no Estado. De Kant, Hegel retoma a idéia segundo a qual a obediência ao imperativo categórico, por se tratar de norma moral cuja máxima subjetiva se torna lei objetiva, universal, precisa se dar para todos indistintamente como condição de racionalidade. Nesse sentido, a fórmula do imperativo categórico somente pode ser senão esta: “age de modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre, ao mesmo tempo, como princípio de legitimação universal” (KANT *apud* REALE; ANTISERI, 1990, p. 912-913). Da noção de amor, Hegel fundamenta as bases da satisfação em sua segurança emocional:

“[...] cada um intui-se no outro, como simultaneamente algo de estranho, e isto é *amor*. A incompreensibilidade deste ser-si-mesmo num estranho pertence, por conseguinte, à natureza, não à vida ética; com efeito, esta, em relação aos termos diferentes, é a absoluta igualdade de ambos” (HEGEL, 1991, p. 22).

Em relação a reconhecimento, ele enfatiza a valoração positiva das características individuais que contribuem para a reprodução da ordem social: “cada singular, em virtude de pertencer a um Estado, é um universal e, deste modo, um indivíduo verdadeiro e uma pessoa” (HEGEL, 1991, p. 63). O conflito inter-subjetivo nasce da reivindicação crescente pelo reconhecimento das dimensões da personalidade que, por sua vez, exige um maior etapismo na satisfação das condições de reconhecimento.

Hegel não explica empiricamente processos de desenvolvimento da eticidade. Ele justifica o agir em comum acordo como a soma total das realizações mentais, característica do “espírito objetivo” (HONNETH, 1997, p. 22). Com o intuito de espaçar do idealismo hegeliano, Honneth busca na psicologia social do início do século XX comprovações empíricas quanto à formação da personalidade para que possa compreender como o conjunto de esferas de reconhecimento social formam os pressupostos normativos capazes de sustentar a integração social nas sociedades pós-tradicionais.

4.2 – Lutas por reconhecimento em sociedades pós-tradicionais: a ética procedimental de Honneth

Honneth parte da análise fenomenológica dos tipos de injúrias morais (HONNETH, 1997, p. 22), o que funda um conceito de reconhecimento que represente uma concepção moral da sociedade e se distancia o idealismo hegeliano. Não são todos os tipos de experiências de desprestígio que motivam lutas por reconhecimento; para tal, é preciso que o desprestígio seja compreendido como

ofensa moral partilhada e não simples arbítrio de forças. Nem todas as injustiças podem ser compreendidas como potencialmente favoráveis a lutas por reconhecimento. Estas somente são possíveis quando os indivíduos percebem que a situação de vexação ou violência traz consigo uma privação ou prejuízo de um aspecto central a sua personalidade. Para haver luta por reconhecimento na visão honnethiana, os indivíduos devem perceber a existência de um elemento de reconhecimento negado.

O elemento motivacional capaz de levar os indivíduos a lutas moralmente motivadas depende da pré-existência de condições de desenvolvimento moral inseridas em seu conceito de ética procedimental. Para Honneth, a formação de um juízo ético não substantivado não pode prescindir a assimilação valorativa, mesmo que negativa, das experiências concretas por parte dos próprios agente. Honneth é capaz de desenvolver melhor esse ponto valendo-se do exemplo hegeliano das humilhações físicas – a exemplo da tortura. Por se tratar de um tipo elementar de humilhação, a privação da autonomia individual ao próprio corpo, a tortura, representa a perda da autoconfiança corporal. Essa experiência negativa retira a possibilidade de formação do princípio fundamental que Hegel identificava nas relações envolvendo o amor de uma autoconfiança emocional e corporal que formam a base psicológica para o desenvolvimento de todos os outros aspectos do reconhecimento (HONNETH, 2003a, p. 215).

Honneth supera a teoria hegeliana na medida em que funda sua teoria social na pré-existência de um sistema coordenado de valores morais. A teoria hegeliana, que estabelece a passagem da consciência teórica para a consciência prática, não permite explicar como na vivência cotidiana se opera essa noção de complexificação da consciência, a partir da qual o indivíduo percebe-se como parte de

um sistema coordenado de valores morais. A psicologia social de George H. Mead possibilita Honneth estabelecer os vínculos entre o sistema hegeliano de eticidade e a formação empírica dos processos de reconhecimento intersubjetivo. A teoria de Mead se funda na compreensão sobre como o indivíduo é capaz de reinterpretar-se a cada momento em que se depara com as pressões da vida prática, o que esboça a construção honnethiana do sistema coordenado de valores morais.

Pela introdução da díade *Eu* e *Me*, Honneth compreende como Mead explica o surgimento das ações sociais. Enquanto o *Me* traz consigo as imagens que os outros fazem do sujeito, o *Eu* representa a capacidade de auto-afirmação individual frente às imagens configuradas pelo *Me*. Essa relação reflexiva permite ao indivíduo se colocar em uma relação prática consigo mesmo, na qual está presente tanto a figura do outro como referência axiológica quanto a capacidade de construção e afirmação da identidade de si mesmo a partir da perspectiva do outro (HONNETH, 2003a, p.128).

Honneth procura na psicologia social de Mead, fundada no *processo de aprendizado* e de *adoção de papéis*, uma alternativa aos limites das teorias que pretendem lidar com a questão do reconhecimento. É com o aprendizado de como generalizar em si mesmo as expectativas normativas dos demais envolvidos na relação intersubjetiva que o sujeito adquire a capacidade abstrata de poder participar nas interações reguladas de seu meio (HONNETH, 2003, p. 135).

O trabalho de Mead consiste em um movimento de retomada não-metafísica das intuições teóricas acerca da intersubjetividade. Ainda que limitada pelos riscos de formação de um falso *self* – uma vez que os indivíduos podem assumir, na busca por se verem reconhecidos, posturas de vida conflitantes com suas reais expectativas internas –, sua teoria permite esboçar os elementos centrais para a

tessitura de uma gramática social capaz de compreender os mecanismos pelos quais os indivíduos assumem seus respectivos papéis na vida social. O trabalho de Mead tratou de edificar um modelo relacional entre as configurações de *self* e *mind*, a partir das relações intersubjetivas, produzidas socialmente, bem como dos papéis assumidos pelos indivíduos em seus meios sociais.

O conceito de *self* em Mead apresenta-se bifurcado em duas “estruturas”: o *Eu*, consciente, e o *Me*, social. O primeiro é ativo e objeto de si mesmo por ser anterior à própria reflexividade que informa a ação. O segundo é condicionado socialmente, moldado pela visão dos quais os outros formam o próprio sujeito e pelos padrões de resposta a suas ações. O *Eu* é capaz de relacionar as pessoas graças à adoção das atitudes de um “outro”. O *Me*, termo que Mead utiliza para caracterizar o resultado da auto-regulação originária, pretende clarificar a idéia de que o indivíduo só pode se conscientizar de si mesmo na posição de *objeto*: “O ‘Eu’ é a reação do organismo às atitudes dos outros; o ‘Me’ é a série de atitudes organizadas dos outros que adotam um mesmo. As atitudes dos outros constituem o ‘Me’ organizado, e logo uma reação feita para eles como ‘Eu’” (MEAD, s.d., p. 202). Mead esboça seu conceito de *mind* pela caracterização da *mente* humana como uma “estrutura” capaz de, basicamente, valer-se de símbolos para designar objetos existentes em seu meio circundante. Assim, a mente torna-se capaz tanto de esboçar, de ensaiar, as linhas alternativas de ação necessárias à compreensão dos objetos quanto de inibir linhas de ação inapropriadas (TURNER, 1978, p. 316-317).

Mead diferencia-se da tradição do idealismo alemão, especificamente os de Fichte e de Hegel, pela qual o “sujeito que conhece” refere-se a si próprio como objeto, para, ao apoderar-se de si mesmo, tornar-se consciente de si mesmo. Em Mead, ao contrário, a consciência é construída socialmente e não na consciência do

indivíduo em relações intersubjetivas: a consciência hegeliana se vê duplicada no confronto com outra consciência que, em verdade, nada mais é que seu idêntico. Em Hegel, a consciência-de-si é levada para fora de si mesma. Todo o esforço do negativo em dissolver a alteridade apresenta-se duplicada, pois a outra consciência, sendo idêntica à primeira, volta-se contra essa e faz na nela o que esta nela o faz.

Mead se baseia em uma pesquisa psicológica para clarificar os problemas filosóficos colocados pelo idealismo alemão. Ele retrabalha a idéia fundamentalmente pragmática de John Dewey, herança de Charles Pierce, e considera a habitualidade de *situações de problematização da ação* como o que leva o ser humano a estabelecer relações de aprendizado moral : “o ‘psíquico’ é de certo modo a experiência que um sujeito faz consigo próprio quando um problema que se apresenta praticamente o impede de um cumprimento habitual de sua atividade” (HONNETH, 2003, p. 126).

A partir de Dewey, Mead trabalha a necessidade de readaptação constante do sujeito a seu meio. A *mente* humana é vista, acima de tudo, como um processo. Mead impõe a passagem para um novo paradigma, o da *interação mediada simbolicamente*: “quando um sujeito surge não mais como *observador*, mas como *falante*, e aprende a se ver e a se compreender na *perspectiva social* de um ouvinte, o ‘Me’ se solta da contemplação reificadora” (HABERMAS, 1990, p. 206).

Para o êxito do processo de introspecção, a interdependência entre a exigência do agente se defrontar consigo mesmo na “terceira pessoa” e a diferença do outro com o qual procura o entendimento daquilo sobre o qual pretende-se entender, se faz indispensável.

Mead, contudo, percebe a necessidade de superar o modelo filosófico de Dewey. Demasiadamente atrelado à concepção instrumental do ator social, Dewey não oferece um instrumental analítico capaz de esclarecer o fenômeno da vida

consciente, tomado isoladamente das coisas e acontecimentos que o cerca (HONNETH, 2003, p. 127; HABERMAS, 1990, p. 208). Dewey não revela como o sujeito descobre a si mesmo no decorrer de suas atividades cotidianas de solução de problemas, possibilitando, tão-somente, que o agente seja capaz de trazer a sua consciência a desvalorização das *premissas de ação* no momento em que a ação fracassa na realidade.

A alternativa encontrada por Mead é ampliar o princípio que distingue o organismo singular de seu meio específico, acrescentando-lhe uma dimensão social: “[...] o comportamento social bem-sucedido nos conduz a um terreno, onde a consciência das próprias atitudes auxilia no controle do comportamento dos outros” (MEAD *apud* HABERMAS, 1990, p. 209). Trata-se de um argumento funcionalista que ressalta a importância da interação, apresentando-a como o *locus* privilegiado para a adaptação e, conseqüentemente, emergência da autoconsciência.

A descoberta apresentada por Mead capaz de equacionar os limites trazidos pela concepção instrumental do ator social encontra-se na relação estabelecida por ele entre *mímese* e *linguagem*. Para ele, a imitação tem sido amplamente empregada no campo do gesto vocal pela repetição de sons antes escutados. Esta característica também está presente em animais. O gesto vocal “é um estímulo para certa classe de reação; não é simplesmente um sentido para a emissão do som que o animal escuta” (MEAD, s.d., p. 102). Segundo ele, não há nenhuma faculdade especial nesse processo de imitação, seja quanto ao som escutado seja quanto à visão da reação de outro organismo da mesma espécie. É precisamente sobre esse aspecto aparentemente ordinário que Mead assenta a base da imitação. Ao contrário dos animais os homens processam tal estímulo de maneira diversa. Ainda que o homem ao ser atacado não imprima uma ação contrária, esta foi, ao menos,

processada em seu sistema nervoso central. Abstraindo-se esse exemplo, chega-se ao que Mead quis, verdadeiramente, salientar: a existência, entre os homens, de um o processo, amplamente difundido, de mimese dos padrões de comportamento, vestimentas e atitudes (MEAD, s.d., p. 107-109): “A competência de falar consigo mesmo pressupõe, de sua parte, uma forma elementar de auto-referência. Essa é a razão porque a análise de Mead refere-se ao nível pré-lingüístico da comunicação através de gestos” (HABERMAS, 1990, p. 209).

A idéia de reconhecer-se no outro é o fio condutor da explicação de Mead para a constituição da forma elementar da auto-referência, tornada possível pela interpretação de um outro participante da interação: “Nos vemos, mais ou menos conscientemente, como nos vêm os outros. Nos dirigimos inconscientemente a nós mesmos como os outros se dirigem a nós; assim como o curió, quando recorre à nota do canário, assim adotamos os dialetos que temos por perto” (MEAD, s.d., p. 108). O processo objetivo de interpretação do próprio comportamento pelo comportamento do outro pode ser apreendido pelo ator quando o gesto interpretado é um *gesto sonoro*. Mead assinalar o mecanismo geral desse processo uma vez que:

Especialmente graças ao emprego dos gestos vocais, estamos constantemente provocando em nós as reações que despertamos nas outras pessoas, de tal modo que incorporamos à nossa conduta as atitudes e gestos delas. (MEAD, s.d., p. 108)

É importante salientar que o processo de constituição da *mente* refere-se a um processo e não a algo reificado. Esse processo faz com que os organismos, a partir da captação simultânea do *gesto sonoro*, passem a influir sobre si mesmos da mesma maneira que os indivíduos influenciam-se mutuamente. O próprio organismo se apreenda de maneira tão precisa como é apreendido enquanto objeto social pelos outros. “Se o indivíduo pode atuar deste modo, e a atitude que provoca em si pode

converter-se em um estímulo para ele, então temos a conduta com significação” (MEAD, s.d., p. 112).

Ao tornar-se acessível ao próprio agente, o *gesto sonoro* transforma-se, deixando de ser um mero segmento do comportamento para transformar-se no *substrato de um sinal* (HABERMAS, 1990, p. 210-211). “A importância crítica da linguagem no desenvolvimento da experiência humana reside no fato de que o estímulo pode reagir sobre o indivíduo que fala do mesmo modo que reage sobre outro” (MEAD, s.d., p. 108). O estímulo se transforma, portanto, num portador de significado. Desse desenvolvimento da consciência dos significados, associado à constituição da consciência de si mesmo, deriva a própria possibilidade de experiência individual.

No momento em que o agente se apropria do significado intersubjetivo de seus *gestos sonoros* – o que é imprescindível para que ele possa se assumir a si mesmo, frente à perspectiva de um novo participante da interação, e torna-se consciente de si mesmo enquanto objeto social – o indivíduo adquire a auto-referência necessária para que possa reduplicar-se, passando para a instância do *Me*. Este “acompanha o ‘Eu’ performativo como se fosse uma sombra – como uma sombra, pois ‘Eu’, enquanto autor de um gesto realizado espontaneamente, somente sou dado ‘a mim’ na recordação” (HABERMAS, 1990, p. 211).

Apesar de o sistema nervoso central permitir ao indivíduo exercer o domínio consciente de sua conduta⁷, Mead ressalta a importância de não se identificar o sistema nervoso com a *mente*. A relação entre espírito e características das coisas

⁷ “Há uma estrutura ou *gestalt*, definida e necessária, da sensibilidade dentro do organismo, que determina, seletiva e relativamente, o caractere do objeto externo que percebe. O que denominamos consciência tem que ser incorporado a essa relação entre um organismo e seu meio. Nossa seleção construtiva de um meio [...] em termos de nossa sensibilidade fisiológica: isso é, essencialmente, o que queremos dizer quando falamos de consciência” (MEAD, s.d., p. 162).

não é um produto mental: “a mente é essa relação do organismo com a situação, que se realiza por meio de uma série de símbolos” (MEAD, s.d., p. 158). Compreendida como um processo, a *mente* caracteriza-se por três aspectos fundamentais: 1) pela utilização da linguagem simbólica (gestos e palavras); 2) por ser composta por “gestos convencionais” que surgem na criança durante seu desenvolvimento – os adequados à comunicação são por ele retidos; e 3) ter a capacidade de realizar “ensaios de imaginação” que permite ao indivíduo refletir e escolher os cursos de sua ação. A persistência da sociedade e da cooperação entre grupos coletivos depende da característica de exercitar de forma imaginária os cursos possíveis da ação para que, desse modo, os agentes sejam capazes de selecionar os comportamentos que possam facilitar o ajustamento aos diferentes comportamentos, assim como a cooperação mútua.

Mead vê três estágios principais na constituição do *self*. Denomina o primeiro de estágio de *brincadeira*. Neste, os organismos infantis são capazes apenas de assumir a perspectiva de um número bastante reduzido de atores. Nessa *brincadeira* a capacidade da criança em antecipar comportamentos é dada tão somente na própria prática interativa. Trata-se, em grande parte, da fase do desenvolvimento no qual a criança interage com um amigo imaginário, fazendo com que ela assuma, mimeticamente, os dois papéis na interação (JOAS, 1997, p. 119). No segundo estágio, o *jogo*, as crianças já se mostram capazes de assumir o papel desempenhado por um número relativamente maior de atores, o que serve de guia para elas determinarem sua ação. “Esses outros [atores] não estão em partes desconectadas, mas possuem funções com os grupos com os quais cujas atividades são direcionadas através de uma divisão do trabalho” (JOAS, 1997, p. 119). Esse avanço analítico deve-se em parte ao próprio desenvolvimento biológico da criança,

mas, também, à prática de se colocar no lugar do outro, assumindo-lhe o papel. No jogo,

a criança tem que ter a atitude de todos os demais que estão envolvidos na própria brincadeira. As atitudes das demais jogadas que cada participante deve assumir se organiza em uma espécie de unidade e é precisamente a organização o que controla a reação do indivíduo. [...] Cada um de seus próprios atos é determinado por sua expectativa da ação dos outros que estão jogando. (MEAD, s.d., p. 184-185)

Por fim, tem-se o terceiro estágio, denominado por Mead de o “*outro generalizado*”, segundo o qual os indivíduos já são capazes de assumir todas as várias perspectivas da comunidade de atores, das crenças compartilhadas e das normas das várias esferas individuais e interação (TURNER, 1978, p. 318). Mead afirma que é a própria comunidade ou grupo social organizado que proporciona ao indivíduo sua unidade de pessoa que é denominado de *outro generalizado*:

É possível que os objetivos inanimados, não menos que outros organismos humanos, formam parte do outro generalizado e organizado – completamente socializado –, em relação com algum indivíduo humano, dado, em sua medida em que este responda a tais objetos socialmente ou em uma forma social (por meio do mecanismo do pensamento, pela conversão de subjetivadas). (MEAD, s.d., p. 184, nota 8)

O “outro” é, portanto, a organização das atitudes de todos os envolvidos no mesmo processo. Todo esse processo acaba por formar um “pano de fundo”, um “senso comum”, capaz de ser percebido pela criança e por aqueles que a cercam. Mead chama tais gestos de *gestos convencionais*. As leituras e interpretações desses gestos advêm da capacidade dos indivíduos de simularem/ensaiarem, imaginariamente, as linhas alternativas de ação que possibilitarão a adequação dos indivíduos entre si:

Esses gestos convencionais aumentaram a eficiência nas interações entre os indivíduos porque eles permitem maior precisão na comunicação de desejos e vontades, assim como nos cursos pretendidos da ação – desse modo aumentam a capacidade do

organismo de ajustar-se um ao outro. (TURNER, 1978, p. 317)

O *Eu* coloca-se frente ao *Me* como a instância própria da espontaneidade e é “graças ao ‘Eu’ [que] dizemos que nunca teremos consciência plena dos que somos, que nos surpreendemos com nossa própria ação” (MEAD, s.d., p. 202). O *Me* é visto, portanto, como o detentor de uma consciência moral que se prende às convenções e práticas de grupos particulares, fazendo as vezes da vontade coletiva que recai sobre o elemento individual. Ele é, para Mead, o *outro generalizado*, ou seja, o modo pelo qual a expectativa de comportamento social migra para o interior da pessoa. Somente a partir da aprendizagem da existência de um *outro generalizado*, o sujeito é capaz de estruturar uma percepção normativa do mundo para além da percepção individual. Com isso, ele é capaz de reduzir seu amor próprio e conceder ao outro a autoridade moral necessária para que ambos possam interagir em posição de reconhecimento (HONNETH, 2001a, p.125).

Tanto o *Eu* quanto o *Me* são indispensáveis para a pessoa em sua plena expressão. É pelo desenvolvimento completo dessas duas estruturas do *self* que o indivíduo, no que tange ao *Me*, pode adotar a atitude dos demais sujeitos de um determinado grupo, possibilitando-lhe pertencer a uma dada comunidade, assim como o indivíduo pode, manter através do desenvolvimento do *Eu*, um processo constante de reação às atitudes sociais (MEAD, s.d., p. 224). O processo de individualização social exige que os indivíduos sejam capazes de agir com *autonomia*, mas, também, de imprimir uma *conduta consciente* ao longo de suas vidas.

Mead percebe que as reações dos sujeitos envolvidos na interação devem extrapolar as exigências cognitivas para satisfazer as exigências normativas propriamente ditas. As reações comportamentais com as quais o sujeito tenta impor a si mesmo são pautadas pelas exigências normativas do ambiente do qual faz parte.

Desta forma, o *Me* deixa de ser apenas uma auto-imagem cognitiva para assumir a posição de uma auto-imagem 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” (HONNETH, 2003, p. 133). A auto-realização prática torna-se possível graças à existência de um *Me* que opera na contramão da impulsividade de um *Eu* resistente. O *Me* se mostra, assim, como uma grande força conservadora: “o controle social é a expressão do ‘Me’ em comparação com a expressão do ‘Eu’. Estabelece os limites, proporciona a determinação que permite ao ‘Eu’, por assim dizer, empregar o ‘Me’ como o meio e chegar a cabo em que todos estão interessados” (MEAD, s.d., p. 224). As formas concretas, assim como as instituições, de uma certa coletividade se precipitam no *Me*, enquanto os elementos morais e éticos distanciam-se à medida que aumenta a pressão exercida pela diferenciação social e pela multiplicação das expectativas da existência de papéis conflitantes (HABERMAS, 1990, p. 217).

O depósito de criatividade se vê resguardado na descrição que Mead faz do próprio *Eu*. Este é sempre imprevisível e ambíguo uma vez que designa as experiências internas, instintivas e, por isso, pré-sociais da imaginação e da sensibilidade moral (MEAD, s.d., p. 240). Desse atrito entre o *Me* e o *Eu* dá-se o desenvolvimento moral dos indivíduos e das comunidades por eles formadas, uma vez que na auto-relação prática há uma tensão entre o senso geral internalizado (*Me*) e as pretensões típicas do próprio processo de individualização (*Eu*).

Mead vê na infância o momento no qual esse processo de desenvolvimento moral precisa desenvolver-se. Ao entrelaçar princípios do darwinismo, behaviorismo e pragmatismo, ele percebe que a *mente* se origina de um processo através do qual a criança mostra-se capaz de perceber, a partir do vasto

repertório inicial de gestos que ela própria emite, os gestos que trazem reações que lhe são favoráveis. Tais gestos são descobertos pelo método de tentativa e erro ou pela repetição consciente daqueles atos que a criança percebe como favoráveis à cooperação por parte dos demais indivíduos dos quais ela depende.

O sujeito, ao se mostrar capaz de assumir normas sociais da ação desse “*outro generalizado*”, mostra-se igualmente capaz de estabelecer relações de reconhecimento mútuo e de aprendizagem de seus papéis. A criança que passa por esses estágios de desenvolvimento torna-se um adulto capaz de reconhecer seus parceiros de interação através da internalização de suas próprias ações normativas. Ele se descobre como capaz de reconhecer-se como membro da comunidade.

Ao efetuar um gesto de cumprimento em um elevador para um desconhecido, por exemplo, o adulto procede a um mero ato de *conhecimento*, ou seja, de visibilidade física, de identificação elementar da presença do outro. O mesmo não acontece quando dois adultos agem como se um terceiro não estivesse presente; é o que Honneth chama de “olhar através” do outro. Nesse caso de desrespeito, há uma valoração moralmente negativa do indivíduo, pois o reconhecimento é, antes de tudo, a manifestação do valor atribuído a alguém na forma pública (HONNETH, 2001a, p. 123).

4.1.1 – Amor-próprio, auto-respeito e auto-estima: os caminhos emancipatórios do reconhecimento

Continua a haver um problema ainda não solucionado por Mead: a explicação de como surge a auto-referência, antes mesmo da formação da linguagem como *medium* privilegiado capaz de possibilitar que o *Ego* assuma perante si mesmo o papel

de *alter ego* (HABERMAS, 1990, p. 209). Em Mead, as interações comandadas por gestos ainda se vêm atreladas aos instintos que comandam os círculos funcionais do comportamento e expressam significados eminentemente *objetivos*, assim como é objetiva a interpretação que capta, desse contexto de reação dos organismos, o correspondente comportamento do ator. Honneth se propõe a resolver tal problema.

Para Honneth, o processo de formação da identidade depende do desenvolvimento da capacidade do indivíduo de colocar-se na perspectiva normativa de seu parceiro de interação. Os sujeitos envolvidos na interação tornam-se capazes de assumir suas referências axiológicas morais, aplicando-as na relação prática estabelecida entre si. Ao compreenderem uns aos outros como um *outro generalizado*, aos indivíduos é permitido a generalização de expectativas de comportamentos que lhes dão o sentimento de pertencimento a uma comunidade concreta (HONNETH, 2003a, p. 133).

A práxis social possibilita a evolução das relações de reconhecimento recíproco: no momento de interjeição desse processo, os indivíduos não conseguem satisfazer suas pretensões morais por reconhecimento recíproco, padecendo de situações de desprestígio socialmente partilhadas, o que pode levar a lutas por reconhecimento (HONNETH, 2003a, p. 157). Honneth sustenta que essa percepção de desrespeito social obedece de certo modo à mesma seqüência etapista de Hegel, com algumas atualizações necessárias.

Honneth revisa a estrutura etapista tripartite de Hegel. Ampliando o espectro conceitual hegeliano, ele sugere que o amor é, nas sociedades pós-tradicionais, pré-requisito para o respeito ao direito e realização da estima social. Ademais, diz, direito e estima social são a base para implementar lutas por reconhecimento social. Para compreender o amor, Honneth retoma a teoria de Donald

Winnicott. É a partir do estudo do processo de simbiose entre o corpo de mãe e filho e das conseqüentes transformações dessa relação durante o desenvolvimento da criança que Honneth percebe a capacidade humana de aprendizagem da noção do amor (HONNETH, 2003a, p.170).

Na medida em que a criança cresce e a mãe retoma seu ritmo cotidiano, sua vida profissional e social, deixando-a por vezes sozinha, ela percebe que seus atos agressivos contra a mãe são respondidos com reações de compreensão e não violência. Assim, a criança aprende sobre a existência amorosa a partir de uma pessoa que é diferente dela mesma. Essa percepção é fundamental para o aprendizado da confiança no amor, indispensável ao desenvolvimento da autoconfiança de ficar sozinho. Nesse processo, Honneth situa os pré-requisitos comunicativos que permeiam todas as demais esferas de reivindicação por reconhecimento intersubjetivo nas relações sociais. Esse binômio de ligação e independência nas relações de afeto permite ao indivíduo desenvolver a compreensão sobre sua própria autonomia, indispensável a sua participação na vida pública (HONNETH, 2003a, p. 178).

A esfera de reconhecimento vinculada ao amor não se torna uma experiência passível de ser compartilhada. Os limites dessa esfera de reconhecimento estão relacionados à incapacidade de atitudes de aceitação emocional se submeterem ao controle do indivíduo. A restrição resulta em um particularismo moral que impossibilita que esses tipos de relação sejam generalizados à ordem de motivações das lutas por reconhecimento.

Honneth busca nas reflexões de Barrington Moore e Edward P. Thompson, sobre os levantes ocorridos na Alemanha e na Inglaterra durante o século XIX, elementos que lhe permitam compreender o potencial moral das rebeliões sociais. A fim de identificar quais os elementos de desprestígio levam a um

sentimento negativo de reconhecimento capaz de ser generalizado na vida social, Honneth percebe que aquelas lutas sociais não podem ser compreendidas como reivindicações por melhores condições materiais de vida. Ao contrário, são resistências às violações normativas de consensos tacitamente assumidos entre classes dominantes e grupos subalternos. Trata-se da percepção da ausência de reconhecimento na nova configuração de vida burguesa que estava surgindo (MATTOS, 2006, p. 94).

As experiências negativas de negação de direitos e degradação tornam as esferas do direito e da estima social historicamente significativas nos processos de generalização do desrespeito para além dos horizontes meramente individuais. Nesse sentido, somente quando as noções de negação de reconhecimento podem ser generalizáveis através de uma semântica comum é possível a existência de movimentos coletivos. Somente na perspectiva do *outro generalizado*, alcançado pela forma de universalização dos direitos, os indivíduos conseguem compreender os demais indivíduos envolvidos no processo de interação como seres igualmente autônomos (HONNETH, 2003a, p. 256-258).

Ao retomar o imperativo kantiano segundo o qual o ser humano é merecedor de respeito, Honneth percebe que somente com as sociedades burguesas, com a supressão dos códigos de honra, surge como novo fundamento motivador das reivindicações morais a afirmação da idéia de *dignidade*: “seres racionais estão pois todos submetidos a esta lei que manda que cada um deles *jamais* se trate a si mesmo ou aos outros *simplesmente como meios*, mas sempre *simultaneamente como fins em si*” (KANT, 2007, p. 76). Conseqüentemente, os indivíduos ao reconhecerem a si mesmos, reciprocamente, como iguais em direitos passam a ser capazes de estabelecer uma relação positiva elementar uns com os outros: o *auto-respeito* (HONNETH,

1997, p. 29).

Ao recorrer à teoria de Thomas H. Marshall, Honneth pretende reforçar a idéia de que a ampliação no rol dos direitos nas sociedades burguesas somente é possível com um processo de inclusão de novas classes sociais. Isso implica na substituição da idéia de direitos como resultado de pretensões jurídicas individuais para uma noção mais ampliada do direito. Este passa a ser visto como garantidor de novos *status* social por se ver inserido em um processo de lutas por reconhecimento do princípio da igualdade (HONNETH, 2003a, p.190).

Pelo direito, as relações de reconhecimento presenciam um alargamento significativo frente àquelas restritas ao universo do amor. A dimensão individual do direito, resultante da própria ordem legal, garante aos indivíduos acesso às suas liberdades intersubjetivas. Em sua dimensão social, as relações jurídicas se tornam universalizáveis ao ponto de incluir um grupo cada vez maior de pessoas destituídas do direito a ter direitos, pertencentes a uma mesma comunidade política. Essas duas dimensões asseguram à esfera do reconhecimento no direito o potencial universalizador capaz de ser realizado por lutas históricas.

Se a dimensão primária do amor é pressuposto para a dimensão do direito, a força do direito reside em sua capacidade de voltar-se à própria esfera do amor influenciando-a de modo direto. Tal força normativa projeta-se com igual intensidade sobre a dimensão da solidariedade. Pelo direito as sociedades pós-tradicionais conseguem atribuir o mesmo respeito a todos sem desconsiderar seus respectivos interesses particulares, suas necessidades de auto-afirmação. (HONNETH, 2003a, p. 278).

Há um distanciamento entre a noção de direito em Honneth e a noção habermasiana em *Faticidade e Validade* (2000a). A crítica de Honneth à teoria do

direito do Habermas refere-se à restrição que este último apresenta ao *agir prático*. Quando Habermas reflete sobre a faticidade da validade da instituição do direito, ele acaba por restringir o papel do direito à instauração de um padrão de conduta direcionado à ação *co-responsável, justa e solidária*. Habermas desconsidera que um dos principais entraves à solidariedade social é a inaptidão das pessoas em se reconhecerem enquanto iguais em direitos e capacidades. A co-originalidade entre o direito e a moral impede Habermas de perceber as motivações morais que precedem a institucionalização das normas.

Uma alternativa ao procedimentalismo habermasiano é o retorno que Honneth faz ao pensamento de Sartre, sobretudo a seu conceito de *negatividade inevitável das relações subjetivas*. Nessa perspectiva analítica, o processo de comunicação intersubjetivo é visto como uma realidade pseudocomunicativa, ou seja, formado por configurações fáticas de interação entre sujeitos narcisistas e egoisticamente auto-interessados (HONNETH, 1995a, p. 159). Honneth vê na performance negativa – característica de um sujeito fortemente marcado pela manifestação de suas próprias vontades e pela qual os indivíduos excedem suas possibilidades de escolha – a possível identificação de uma ontologia do mundo social a partir da perspectiva interna da consciência. Ele afirma que a falha de Habermas está em não diferenciar as práticas dos conflitos sociais com suas origens e motivações, ou seja, em não perceber os reais motivos que levam os indivíduos a se engajarem em um movimento de transformação social.

Se redistribuição e novos discursos são importantes para moverem os indivíduos no sentido da ação social, eles não são suficientemente fortes para despertar nos indivíduos o sentimento de unidade e compartilhamento de tal experiência, indispensáveis para gênese da ação coletiva. Isso se choca com o cerne

da teoria do reconhecimento de Honneth. Afinal, o compartilhamento de experiências somente é possível a partir de percepções quanto à existência de uma gramática moral de desrespeito.

A terceira esfera de eticização apresentada por Honneth é a estima social, e fundamenta a gramática moral de desrespeito. A satisfação dessa esfera do reconhecimento é capaz de dotar os indivíduos do senso de *auto-estima* por se verem assegurados as habilidades e os estilos de vida que eles adquirem ao longo de suas vidas (HONNETH, 1997, p. 30). A partir do momento no qual os indivíduos passam a adotar a perspectiva do *outro generalizado*, pela qual suas reivindicações sobre suas singularidades são intersubjetivamente respeitadas, abre-se a possibilidade para a estruturação da dimensão afetiva da solidariedade. Esta depende da capacidade dos indivíduos de assumirem relações simétricas entre si. Trata-se, portanto, do processo pelo qual os indivíduos assinalam a importância que as diferentes habilidades individuais representam para o todo social. Ao perceber-se estimado por suas idiossincrasias, o sujeito é capaz de perceber as potencialidades de seus modos de vida particulares.

Para Honneth, a gênese da formação da estima social remonta às rupturas sofridas pelas sociedades estamentais. A pressão exercida por sujeitos individualizados traz consigo o princípio da diferença igualitária pelo qual os demais parceiros de interação percebem a importância das diferentes características de cada indivíduo para a promoção de valores coletivamente significativos.

O indivíduo em situação de desrespeito é capaz de perceber que as próprias expressões dos atores na relação intersubjetiva carregam nuances indicativas da forma de reconhecimento com a qual é tratado. Forma-se daí uma *semântica coletiva* que traz consigo um conjunto de doutrinas e idéias morais que impedem a

opacidade das estruturas de dominação e desrespeito que se sobrepõem aos indivíduos. Isso faz com que tanto o indivíduo desrespeitado quanto aquele que faltou com o respeito sejam capazes de comungar da mesma percepção acerca do ato praticado. Em outras palavras, as posições assimétricas dos sujeitos se fazem notar. Dessa visibilidade das situações de desrespeito, até então naturalizadas, advém todo um potencial de conscientização do valor moral ou social e de si próprio enquanto sujeito engajado em um movimento de resistência comum.

A *ética formal* de Honneth conforma esse conjunto de três condições *abstratas e categoriais* (amor, direito e estima social) indispensáveis para um indivíduo constituir-se como pessoa reflexiva. Ao ser capaz de analisar, por si mesmo, as perspectivas morais segundo as quais o agente é visto pelos demais que com ele interagem, Honneth é capaz de perceber o agente como *ser* dotado de *propriedades e capacidades* positivamente valoradas. Tais valorações desse ser-no-mundo são, precisamente, as condições mínimas para que um indivíduo possa assumir um processo interativo simétrico, ou seja, um processo no qual os sujeitos da ação gozam de um nível igual de respeito, indispensável ao reconhecimento.

Ao retomar a tríade da eticidade hegeliana, Honneth vê as múltiplas esferas da vida como indispensáveis para que os indivíduos, por si mesmos, construam atitudes positivas em relação a si próprios (HONNETH, 2003a, p. 268). Sua tentativa de fundar a ética sobre novas bases exige a compreensão das situações de conflito como uma luta por condições intersubjetivas assecuratórias da integridade pessoal.

4.3 – O reconhecimento como dimensão limitada da justiça social: Nancy Fraser e a crítica ao reconhecimento em Honneth

Nancy Fraser apresenta uma crítica categórica às teorias que privilegiam reivindicações por reconhecimentos como condição necessária às transformações sociais. Segundo ela, trata-se de um debate recente, inaugurado após o declínio dos modelos socialistas europeus, e que deslocou as reivindicações políticas por redistribuição para questões concernentes à afirmação positiva das características de grupos excluídos ou marginalizados.

Para ela, as questões trazidas pelas teorias do reconhecimento resultam em uma dicotomização equivocada das perspectivas analíticas contemporâneas. De um lado, surgem correntes que compreendem que as demandas sociais precisam ser satisfeitas a partir de regras de redistribuição de bens escassos e, de outro, emergem correntes que reivindicam a proteção das formas de vida, eticamente estabelecidas, de uma comunidade concreta. Fraser sustenta que essa dicotomia é artificial pois ambas as questões estão intrinsecamente interligadas e que pensá-las de forma dissociada pode resultar em novos padrões de discriminação e vexação.

A autora retoma os debates das feministas norte-americanas para exemplificar a polarização da qual é crítica. Nos debates, o gênero é visto como uma relação social ou interpretado como um código cultural identitário. Para Fraser, isso traz em si um risco que precisa ser considerado: “o desacoplamento bem difundido entre a política cultural e a política social, e entre a política da diferença e a da igualdade” (FRASER, 2001, p. 22). Trata-se de uma separação entre questões que, segundo Fraser, não podem ser compreendidas de maneira dissociada. A redistribuição precisa ser compreendida através de suas relações com o reconhecimento, assim como a igualdade social não pode ser apartada de questionamentos sobre sociedades multiculturais: “A Teoria Crítica precisa situar o

reconhecimento como uma dos eixos categoriais que também engloba a distribuição” (FRASER, 2003b, p. 199-200).

Para dar conta dos desafios implicados na tarefa de reconciliar reconhecimento e redistribuição, Fraser parte da análise de dois eixos de manifestações de injustiça que, segundo ela, são paradigmáticos por trazerem, ao mesmo tempo, privações econômicas e desprestígios culturais: as questões de gênero e de raça. Avritzer também chama a atenção para o fato de Honneth não ter percebido que as formas de reconhecimento mais significativas nas sociedades pós-tradicionais estão ligadas às condições de existência das ações coletivas. Segundo ele, ao situar as demandas por reconhecimento na dimensão do *self*, Honneth já predetermina a dimensão na qual os conflitos sociais devem se dar, desconsiderando os processos e locais de deliberação política nos quais ocorrem as disputas contra situações de desrespeito. Resgatar a tríade hegeliana do amor, do direito e da solidariedade é, para ele, valer-se de um erro metodológico grave: enquanto o amor é uma categoria do *self*, direito e solidariedade são categorias intersubjetivamente determinadas, somente passíveis de significação pela ação através da qual os movimentos sociais apresentam suas questões em público (AVRITZER, 2007, p. 8).

As correntes interpretativas que privilegiam lutas por redistribuição assumem que as injustiças possuem sua centralidade nas estruturas políticas e econômicas, ao passo que as que partem do reconhecimento afirmam que o foco da injustiça encontra-se no preconceito. À primeira corrente, Fraser associa Karl Marx, John Rawls, Amartya Sen e Ronald Dworkin. À segunda, Charles Taylor, Axel Honneth e Iris Young. A autora não desconsidera que tanto reconhecimento quanto redistribuição são categorias analíticas. Ou seja, que nenhuma dessas teorias pressupõe existirem unicamente lutas sociais por reconhecimento e redistribuição.

Mas ressalta que é possível perceber em cada uma delas a clara primazia ou do reconhecimento ou da redistribuição como legitimadoras das ações sociais (FRASER, 1997, p. 13-14).

Fraser analisa as respostas apresentadas pelas correntes que põem em foco privações econômicas e desprestígios culturais no enfrentamento de situações de injustiça. A resposta para as injustiças econômicas implicam em mudanças nas estruturas políticas e econômicas. Redistribuição de renda e reorganização das relações de trabalho são medidas sustentadas pela corrente filiada à redistribuição de recursos. Por outro lado, as injustiças culturais somente podem ser remediadas por mudanças culturais: reavaliação do status estereotipado, discriminado de algumas identidades, valorização da diversidade cultural etc. (FRASER, 1997, p. 13-15) As questões de gênero e de raça servem para Fraser questionar o unilateralismo dessas visões interpretativas. Para ela, não há como dissociar as injustiças. Tanto as socioeconômicas quanto as culturais estão presentes nas relações sociais envolvendo conflitos sociais.

Tentar conciliar reivindicações que partem de pressupostos teóricos divergentes exige de Fraser a criação de novos conceitos para a interpretação das situações de injustiça. Ela apresenta um arcabouço teórico-prático através do qual a superação dos dilemas sociais é possível pela adoção de medidas *afirmativas* ou *transformadoras*. As primeiras não visam a interferir nas estruturas dominantes, ao passo que as segundas não podem prescindir da desestabilização das estruturas existentes. Toda a estratégia desenvolvida por ela implica na combinação dos dois tipos de mecanismos de intervenção social.

Os remédios a injustiças culturais, os que envolvem lutas por reconhecimento, são afirmativos quando se atêm a reparar o desrespeito pela

reavaliação positiva das identidades dos grupos oprimidos. Por sua vez, são transformativos quando não podem prescindir da desconstrução das estruturas dos referenciais culturais pelos quais os indivíduos são identificados. As injustiças sociais que exigem remédios redistributivos também podem ser do tipo afirmativo ou transformativo. Estes, historicamente, são identificados aos regimes de inclinação socialistas, ou seja, objetivam minar as diferenças de classe pela reestruturação das relações de produção. Aqueles implicam em propostas de transferências de renda ao modo dos Estados de Bem-Estar Social (Fraser, 1997, p. 24-25).

Fraser aponta para os riscos dessa visão dicotômica entre remédios redistributivos e de reconhecimento para o desenvolvimento das sociedades. A questão central não está em identificar as injustiças que são redistributivas separando-as das culturais, nem mesmo em apenas proceder as derivações internas a cada um desses tipos-ideais de injustiças. A questão fulcral para ela é que essa separação faz com que os remédios impeçam a configuração de sociedades mais justas. Ambos os remédios apresentam riscos à persecução de sociedades mais justas. As medidas redistributivas podem levar a violações das reivindicações por reconhecimento, reforçando as próprias injustiças culturais. Desenvolvendo sua idéia a partir dos desrespeito a homossexuais, na esfera das injustiças de reconhecimento, Fraser sustenta que o risco dos remédios afirmativos, que visam a valorizar as identidades gays, é levar a diferenciações radicalizadas entre os grupos existentes. As medidas de reconhecimento transformativas – a exemplo das *queer politics*, que percebem a homossexualidade nos mesmos moldes pelos quais diferenças étnicas são compreendidas – por sua vez, objetivam desconstruir a dicotomia homossexualidade-heterossexualidade. Fraser, para reforçar sua idéia de que a análise dicotômica das injustiças apresenta-se bastante problemática, usa como exemplo os remédios

afirmativos a injustiças redistributivas. Estes, que incluem mecanismos de transferência de renda, trazem o risco de reificação do própria situação de desprestígio. Há o risco de os grupos oprimidos terem sua situação de dependência naturalizada, podendo haver o perigo de serem vistos pelos demais grupos sociais como privilegiados ou insaciáveis em suas demandas. Trata-se de um significativo risco de estigmatização de suas situações de dependência e de limitação econômica (FRASER, 1997, p. 25-26). A autora sustenta que os remédios redistributivos transformativos reduzem as desigualdades sem trazer consigo estigmatização, como ocorre no caso de políticas de promoção de pleno emprego ou de impostos progressivos.

Fraser parece simplificar excessivamente o conceito de demandas de reconhecimento. Ela parece desconsiderar as reivindicações por reconhecimento a partir da percepção positiva dos indivíduos. Desfazer-se de situações de injustiças culturais não implica apenas em não ser estigmatizado, mas em poder afirmar-se como sujeito dotado de idiossincrasias e poder ver-se como positivamente valorado não apenas pela não-vexação. Ela parece desconsiderar a capacidade moral originada no processo de auto-afirmação.

Diferentemente de Honneth, Fraser propõe um conceito de reconhecimento que não possui na ética seu pressuposto fundamental. Ela sustenta sua visão de reconhecimento nas questões de justiça e se recusa a pensar o reconhecimento a partir das questões referentes à afirmação do *self*. Para ela, o cerne da questão é compreender como a alguns sujeitos não é garantida igual posição na interação. Em outras palavras, Fraser se preocupa com as formas institucionalizadas de subordinação entre os indivíduos. Essa restrição, para ela, implica em violação aos princípios de justiça. Fraser mantém-se vinculada à tradição kantiana, isto é, à

preocupação quanto à primazia da noção de *corretude* sobre a de *bem* (FRASER, 2001, p. 26). Para tanto a autora enfrenta a principal reivindicação da Honneth: a recuperação da eticidade como fundamento das lutas por reconhecimento.

O debate com Honneth remonta à identificação dos princípios morais como precedentes das questões éticas. Tal postura é assumida nos modelos distributivos de justiça. Os teóricos liberais deontológicos, a exemplo de Habermas e Fraser, contrapõem-se à concepção dos comunitaristas e dos autores do reconhecimento pela qual a noção de moralidade universalmente válida depende de conceituações acerca do sentido de *boa vida*. A questão da integridade para aqueles é um assunto que remonta ao estudo das oportunidades que a vida apresenta aos indivíduos e às chances que estes têm de aproveitá-las. Para os autores que procuram na eticidade as condições para a formação das personalidade individuais, e dos valores a elas correlatos, as premissas deontológicas soam como formalismo vazio, desenraizado dos elementos que precedem a formação dos juízos morais e que, por sua vez, configuram as relações de interação que os sujeitos estabelecem entre si. Para evitar essa dicotomização entre reconhecimento e redistribuição, de forma a poder pensá-los através de um modelo analítico que não exclua nem um nem outro, Fraser amplia a compreensão acerca dos princípios de justiça.

Fraser rejeita a centralidade do conceito de violação de identidades culturais como fundamental para a compreensão das situações de desrespeito. Para ela, trata-se de uma reificação do conceito de identidade, ou seja, de uma psicologização desse conceito, já que as estruturas psíquicas, e não as condições institucionais, são as formadoras da identidade de grupo. O risco é esse modelo implicar na imposição de uma identidade única ao grupo, além de não compreender o fluxo constante existente entre as culturas de grupos diferentes. Isso traz,

externamente, o risco de promover a segregação dos grupos diferentes e, internamente, a dominação de alguns membros do grupo por seus iguais (FRASER, 2000, p. 112).

Reconhecimento para ela precisa, portanto, ser dissociado das buscas por identidade. Trata-se do esforço de reposicionar a discussão a partir da noção de *status social*. Com isso, questões de privação de reconhecimento social não são mais interpretadas como violações à noção de identidade, mas de subalternidade. Esse *status* é compreendido como a falta de igual condições de participação no processo interativo. Trata-se da busca pelos padrões institucionalizados de valor cultural que determinam a posição dos indivíduos na sociedade.

Não ater-se à ética e às noções de identidade liberta as lutas por reconhecimento do horizonte real específico de valor de uma comunidade concreta. Identificá-las à paridade na participação, ao *status* de igual no processo de interação social, é, segundo Fraser, efetuar a passagem das questões do reconhecimento da ética para a moral. É ao recorrer a esse modelo, às questões institucionais garantidoras do *status* social, que ela consegue sustentar que reconhecimento e redistribuição não são categorias antagônicas (FRASER, 2001, p. 23-25). Ao recorrer à idéia de moral como base da noção de reconhecimento, Fraser pretende resgatar a importância de se pensar as interações sociais a partir das condições de pluralidade de valores. Por estas entende a não-existência de uma noção única de boa vida passível de ser universalmente compartilhada e, portanto, passíveis de serem normativamente vinculantes (FRASER, 2001, p. 27).

Fraser se vincula à tradição kantiana segundo a qual o conjunto de liberdades subjetivas passa a legitimar os padrões de interações nas sociedades pós-tradicionais. Por essas liberdades, a responsabilidade dos indivíduos e dos grupos são

determinantes no processo de escolha das condições de boa vida. O que torna o não-reconhecimento moralmente condenável é a violação do *status* de igualdade no que se refere ao uso das liberdades subjetivas individuais. É a noção de paridade no processo participativo que justifica moralmente as pretensões por reconhecimento recíproco e, por isso, tal paridade se torna normativamente necessária.

Fraser ao evitar interpretar o reconhecimento como distorções internas da estrutura da autoconsciência desvincula a violação aos princípios morais de justiça dos danos causados à estrutura psíquica do ofendido. A visão deontológica da obrigação de perceber-se igual nas capacidades participativas possibilita não se levar em conta as conseqüências internas da injustiça cultural e permite, ao mesmo tempo, associar na mesma chave teórica defesas por reconhecimento e por redistribuição. Ambas passam a ser percebidas em suas externalidades, nas inobservâncias de preceitos normativos que independem das conseqüências da estrutura da personalidade dos ofendidos. Assim, diferentemente do modelo hegeliano de Honneth, há uma independência radical entre reconhecimento e direito à estima social. A igualdade nas liberdades subjetivas assegura que nenhum indivíduo possa sofrer privações à participação às condições de ser estimado pelo grupo, o que não significa que seja necessário estimar-se moralmente alguém para que ele seja visto como parceiro de interação.

O vínculo de Fraser com a ética discursiva de Habermas é nítido. Seu modelo de *status* entendido como paridade participativa remete à necessidade de existência prévia de uma esfera pública que, nos moldes da habermasiana, não pode prescindir da liberdade frente aos constrangimentos sistêmicos. O conceito de *status* permite que Fraser estabeleça um elo de ligação entre reconhecimento e redistribuição a partir de uma categoria normativa que responda aos questionamentos das teorias do

reconhecimento. Mas, para realizar o mesmo exercício teórico a partir da perspectiva redistributiva, Fraser precisa empreender o mesmo movimento não mais partindo da noção de injustiça cultural, mas da injustiça social. Para isso ela emprega um outro conceito que, somado a *status*, permite que ela concilie as duas tradições: o conceito de *classe social* (FRASER, 2001, p. 28).

Fraser não recorre ao conceito marxista de classes sociais. Não se trata de analisar os mecanismos de exploração implicados nas relações de trabalho. Para Marx, a relação de dominação somente é alcançada pela abolição do sistema de classes. Fraser recorre ao conceito weberiano de classes sociais, compreendendo-as como agremiações de indivíduos interessados na posse de bens e nas condições de auferir renda em condições de mercado, para poder pensar nos componentes causais que levam os agente a compartilharem interesses, mediante suas respectivas oportunidades de vida:

Esses pontos referem-se à “situação de classe”, que podemos expressar mais sucintamente como a oportunidade típica de uma oferta de bens, de condições de vida exteriores e experiências pessoais de vida, e na medida em que essa oportunidade é determinada pelo volume e tipo de poder, ou falta deles, de dispor de bens ou habilidades em benefício de renda de uma determinada ordem econômica. A palavra “classe” refere-se a qualquer grupo de pessoas que se encontrem na mesma situação de classe”. (WEBER, 1971a, p. 212)

Influenciada pelo conceito weberiano, Fraser afirma que sua concepção de classe envolve o ordenamento de subordinações objetivas que negam a alguns indivíduos os recursos necessários para exercício de uma participação paritária (FRASER, 2003a, p. 48). As classes sociais e a posição de *status* interferem nas condições procedimentais de exercício da participação em igual condições. Para ela, o ordenamento econômico institucionalizado pelo mercado e o ordenamento cultural

formatado por instituições diversas – religião, gênero, lei etc. – estão mutuamente imbricados em todas as sociedades (FRASER, 2003a, p. 50).

Recorrendo à noção de classe, Fraser reforça sua crítica à posição ética de Honneth. A teoria deste é vista por ela como reducionista por supor que todas as desigualdades econômicas têm seus fundamentos na ordem cultural que privilegia alguns tipos de trabalho em detrimentos de outros. Fraser recusa-se a aceitar que as mudanças na esfera da cultura resultariam em transformações nas relações redistributivas (FRASER, 2001, p. 32). Ela afirma que ambas as lógicas, do mercado e da cultura, coexistem. Para ela, um dos pressupostos necessários à reversão das posições de injustiça é o desenvolvimento da sociedade civil pluralista. Para Fraser, a sociedade civil, historicamente, tem se mostrado capaz de alargar os padrões culturais e, conseqüentemente, transformar as perspectivas de grupos e indivíduos acerca da capacidade dos próprios mercados de responder, unilateralmente, às demandas da própria economia.

Fraser afirma que apenas uma perspectiva dualista é capaz de analisar as potencialidades que levam a mudanças sociais, capaz de unir análises redistributivas e de reconhecimento. O multiculturalismo, segundo ela, desconsidera a importância das análises de classe. Mas “apenas quando o status e a classe são considerados em seqüência ou como o resultado de um somatório, é que nossas dissociações políticas poderão ser superadas” (FRASER, 2003a, p. 66). A sociedade civil ganha relevância em sua teoria porque é ela a responsável por determinar, a cada momento de interação, as medidas políticas afirmativas ou transformativas, necessárias à conciliação das reivindicações por reconhecimento ou redistribuição. Cada setor da sociedade civil é portanto responsável pela sinalização aos demais parceiros de

interação dos tipos de injustiças sob os quais padecem e em propor as medidas saneadoras.

Trata-se de uma posição que concilia pragmatismo e contextualização das situações de injustiça. Em outras palavras, para Fraser, os setores da sociedade civil tornam-se capazes de colocar no centro do debate político suas respectivas reivindicações por reconhecimento, ao mesmo tempo em que são capazes de apontar quais as demandas devem ser satisfeitas para terem assegurados em suas participações paritárias.

À guisa de conclusão: a democracia reflexiva como condição necessária à cooperação social

Qual a relevância da palavra “respeito” para a compreensão da ação política nas sociedades pós-tradicionais?

Retomar de forma mais explícita o questionamento que, por vezes sub-repticiamente, percorreu todos os capítulos desta tese, exigindo das diferentes teorias a ressignificação de seus próprios conteúdos normativos, talvez ajude na compreensão da necessidade de se pensar a interação política sobre novas bases. Nessa linha argumentativa, o objetivo deste capítulo é bastante claro e direto: ao ratificar a tese de Souza (2003) – ainda que evitando seu recurso a Bourdieu –, segundo a qual, em sociedades capitalistas periféricas, um conjunto de indivíduos já se vêem desqualificados à reprodução social a partir de uma personalidade e de uma corporalidade inaptas à divisão social do trabalho capitalista e, uma vez que essa posição já lhes confere uma desvantagem de origem no processo de interação social, somente um conceito alternativo de espaço público e de ação política são capazes de possibilitar uma interação social minimamente transformadora.

Para que se possa compreender como é possível pensar a questão da ação política de indivíduos subalternizados é necessário que se retome o pensamento pragmático de John Dewey. O pensamento deste autor estrutura-se em torno de duas questões centrais aos objetivos aqui perquiridos: primeiro, ele oferece as condições para se pensar em uma teoria da gênese dos valores e, segundo, possibilita a compreensão, juntamente com a teoria de Mead, sobre o processo de formação de um conceito de moral universal. Nesse sentido, retomar o pensamento deweyano favorece

a compreensão do processo de internalização de valores de forma bastante diferente da apregoada por Bourdieu. Em Dewey, estrutura-se toda uma ética baseada na perspectiva do ator individual (JOAS, 1993, p.251-255), o que possibilita compreender a capacidade do indivíduo assumir o controle de seu corpo frente as estruturas de dominação. Esse recurso à capacidade criativa do indivíduo possibilita a reflexão sobre a *base motivacional* que leva os indivíduos a se preocuparem com processos coletivos de tomada de decisão.

A teoria da democracia radical de Dewey oferece condições para se o desenvolvimento do senso de solidariedade principalmente em comunidades cuja associação ocorrem pré-politicamente, i.e., como as que surgem do mundo do trabalho, e que buscam solucionar os problemas sociais pelo encorajamento da participação.

Pensar a partir de Dewey as condições necessárias para um alargamento das condições de solidariedade para além da esfera da política significa compreender a centralidade da esfera do trabalho. Trata-se de um espaço privilegiado no qual os indivíduos são capazes de formar um juízo moral cooperativo, uma vez que compartilham a realização de objetivos comuns, fundamental para o desenvolvimento de suas competências deliberativas e contestatórias. Nesse sentido, a afirmação de Honneth (2001c, p. 70) sobre o mundo do trabalho oferecer as condições necessárias à percepção individual sobre a própria diversidade do grupo leva a um aumento na razoabilidade e na racionalidade das soluções, através da complexificação dos contextos de deliberação, parece acertada.

O apreço com que Honneth olha para a o conceito de democracia de Dewey, entendida como uma forma reflexiva de cooperação, deve-se ao fato de se tratar de uma idéia de democracia socialmente vinculada na qual estão implícita a

uma série de condições sociais. A mais importante delas é que cada membro dessa sociedade somente pode ter uma oportunidade igual de realizar sua motivação social de estima (ou prestígio) em associações pré-políticas se, e somente se, houver uma divisão social do trabalho democrática, uma vez que, somente assim, os indivíduos poderão ter como completa a formação de sua auto-estima, já que se verão como parte real na solução de problemas coletivos.

É importante relembrar aqui a relação que Honneth estabelece entre *reconhecimento e luta social*. Ao retomar as discussões acerca da teoria de Dewey, o que Honneth intenciona é minorar a importância que a teoria habermasiana – bem como as demais que partem dela para pensar uma ordem democrática deliberativa – no que tange à importância do consenso. Isto, pelo fato de Honneth não pretender definir um *tipo padrão* de reconhecimento. O cerne de sua análise está em perceber como os indivíduos historicamente desprovidos de auto-estima, de ato-respeito e de amor-próprio conseguem formar uma consciência capaz de refletir não apenas sobre suas condições de desrespeitados, mas, principalmente, sobre as alternativas a esses quadros de vexações, já que, como o próprio Honneth salientou, cabe ao *socialmente invisível* fazer-se notado.

Compreender como os indivíduos são capazes de fazer a si mesmos reconhecidos por seus parceiros de interação exige que se reconheça a centralidade – e sobretudo a precedência – das lutas por reconhecimento frente as lutas por redistribuição. Pelas reivindicações por valorações culturais positivas, uma vez que os juízos morais são formados no exercício cotidiano de se fazer a si mesmo visível aos olhos dos demais, o indivíduo é capaz de se formar como sujeito auto-consciente, cuja reflexividade nasce da contingência e do reposicionamento cotidiano de suas próprias escolhas individuais e dos juízos valorativos socialmente estruturantes.

A centralidade da esfera do reconhecimento leva Honneth a rebater as críticas de Fraser e a se distanciar de posições interpretativas como as de Bourdieu, reafirmando a importância das lutas por reconhecimento nos movimentos sociais nos últimos 200 anos. Segundo ele, é falsa a premissa segundo a qual há uma precedência dos interesses materiais frente às lutas culturais e à constituição da natureza dos interesses. Seu objetivo é desconstruir a premissa de Fraser sobre a histórica oposição entre políticas redistributivas e de reconhecimento da identidade (HONNETH, 2001b, p. 52).

Valendo-se da obra *A miséria do mundo* de Pierre Bourdieu, Honneth critica a dependência que Fraser estabelece entre a relação de reconhecimento e a capacidade de externalização das situações de injustiças pela participação política paritária. Para ele, trata-se de uma generalização das experiências dos movimentos sociais norte-americanos. Bourdieu lhe auxilia a comprovar a existência de uma série de desrespeitos que não são visíveis à esfera pública e, portanto, que não são passíveis de problematização. Fundamentar a compreensão sobre as lutas por reconhecimento na esfera pública significa não incorporar um conjunto de demandas e expectativas difusas de cidadãos não organizados politicamente. Além do mais, as sociedades capitalistas contemporâneas não possuem a capacidade homogenizadora do princípio da dignidade como Fraser parece pressupor (HONNETH, 2003b, p. 119).

Honneth percebe que esse equívoco se deve a uma leitura enviesada sobre a origem dos movimentos sociais no final do século XIX e início do XX. É limitada a visão pela qual, no passado, as reivindicações políticas dividiram-se, por um lado, em reivindicações por bens materiais e pela tutela jurídica e, de outro, pela proteção à identidade. A opção por buscar compreender o embricamento necessário de uma na outra justifica-se no fato de a igualdade perante a lei – que ao mesmo tempo

pressupõe e promete tratamento igual entre todos os membros de uma comunidade – significar a igual concessão de direitos sociais à redistribuição de bens que, por sua vez, é o que assegura a cada cidadão a oportunidade de participação no processo democrático.

Essa é a primeira oposição existente entre as compreensões de Honneth e Fraser sobre o reconhecimento. Para Honneth, a teoria dualista sobre as lutas por reconhecimento da autora norte-americana, a conciliação entre reconhecimento e redistribuição em igual condição interpretativa, não se sustenta. Ele afirma que compreender os pressupostos normativos de uma teoria do reconhecimento implica em identificar toda a experiência de injustiça nos fenômenos de *humilhação* e *desprezo*. Segundo ele, a dicotomia de Fraser desconsidera as lutas por reconhecimento presentes nos conflitos por igualdade legal: para Honneth, compreender as relações entre injustiças culturais e econômicas pressupõe acessar a gramática moral existente por trás de todos os conflitos sociais (HONNETH, 2003b, p. 130).

Honneth pretende enfrentar a disputa entre republicanismo e procedimentalismo liberal acerca da noção lei e de ordem política. Na visão republicana, a lei é a expressão da autocompreensão de uma cidadania solidária, ao passo que, para os procedimentalistas, ela consiste em medidas assecuratórias sancionadas pelo Estado e moralmente legitimadas. A teoria de Dewey é vista por Honneth como a única capaz de oferecer uma interpretação alternativa por pressupor a existência uma comunidade auto-organizada que não pode prescindir da existência de uma esfera pública racional justificada.

A junção da idéia de uma comunidade auto-organizada e de uma esfera pública racional resulta em uma nova teorização das condições necessárias à

existência de uma comunidade política. Diferentemente do republicanismo e do procedimentalismo habermasiano, nos quais a existência democrática pressupõe modelos de consultas comunicativas, em Dewey essa exigência é transferida para a necessidade de haver uma cooperação comunitária (HONNETH, 2001c, p. 65-67).

Para dar conta de desenvolver um terceiro modelo de teoria democrática, Honneth recupera dois momentos no pensamento deweyano. O ponto central objetivado por Honneth é conseguir apresentar um novo conceito de esfera pública. Esta, nos republicanos como Hannah Arendt, e nos liberais procedimentais como Habermas, é vista como *locus* de exercício comunicativo da liberdade. Para ele, ao contrário, a esfera pública precisa ser apreendida como “o meio cognitivo que ajuda a sociedade a tentar, experimentalmente, explorar, processar e resolver seus problemas de coordenação da ação” (HONNETH, 2003d, p. 83). O pressuposto fundamental é que à medida que o público começa a reagir aos problemas sociais de maneira mais sensível, maior é a capacidade racional do Estado de apresentar alternativas universalmente aceitas.

Honneth começa por recorrer à teoria do jovem Dewey, sobretudo, *The Public and its Problems*, para estruturar uma compreensão procedimentalista da esfera pública, pois, para Dewey, os procedimentos democráticos de formação da vontade política precisam ser tomados como os meios racionais necessários dos quais se vale uma sociedade para solução de seus conflitos. Tal teorização pressupõe a existência de uma sociedade cooperativamente integrada, ou seja, uma sociedade na qual a noção de liberdade não pode ser interpretada como a capacidade de emprego comum de forças individuais. Dewey critica a idéia republicana e procedimentalista segundo a qual o indivíduo somente vê sua liberdade maximizada no universo do público.

Dewey é bastante influenciado pela visão hegeliana de identificação da vida social a uma espécie de “organismo social”. Cada indivíduo contribui por meio de suas atividades para a reprodução da sociedade. O recurso ao hegelianismo permite-lhe estabelecer o elo entre cooperação, liberdade e democracia a partir de um conceito de *cooperação voluntária*. Nesse sentido, tanto o conceito de autonomia quanto o de governo político precisam ser compreendidos a partir das relações surgidas a partir das relações recíprocas que estabelecem entre si. Isso porque a existência de uma divisão social do trabalho capaz de levar em conta as contribuições de cada indivíduo oferece as condições para a manutenção da própria sociedade (HONNETH, 2001c, p. 71-74).

Da confiança recíproca surgida no complexo de cooperações surge o que Dewey chama de “individualismo da democracia”. Nesse sentido, a existência de formas de governo passam a ser vistas como tentativas de implementação de fins cooperativamente desejados. A partir da importância em se estabelecer uma relação cooperativa entre os indivíduos a partir divisão social do trabalho Dewey percebe que a *liberdade* somente pode ser compreendida como uma “experiência positiva de auto-regulação ilimitada que ensina ao indivíduo como descobrir seus talentos e capacidades por meio dos quais ele pode, no fim, contribuir na divisão social do trabalho, para a manutenção do todo social” (HONNETH, 2001c, p. 74). Uma vez que essa noção de liberdade se vê concretizada como projeto cooperativo ela evolui para o ideal de democracia.

É nesse sentido que Dewey é capaz de compreender os três fundamentos normativos existentes na Revolução Francesa: a liberdade como condição de desenvolvimento da personalidade, a igualdade como oportunidades institucionalizadas e a fraternidade como capacidade de associação humana em prol

de um fim compartilhado. O que interessa a Dewey é chamar a atenção para o componente pré-político da comunicação social pressuposto a toda a existência de uma comunidade política. Pela divisão social do trabalho ele consegue apontar a incapacidade do republicanismo e do procedimentalismo em considerar a existência de um processo natural cooperativo (HONNETH, 2001c, p. 75).

Todavia, o próprio Dewey percebe o excessivo idealismo de seu modelo teórico de democracia. Ao pressupor a emergência de um autogoverno democrático derivado diretamente da cooperação voluntária, Dewey não é capaz de libertar a auto-realização individual das capacidades consideradas como úteis. Dewey percebe, através de estudos em psicologia, que a auto-realização somente pode ser alcançada na medida em que o indivíduo se vê reconhecido pelos demais nos processos de interação. Dewey complexifica seu conceito pela introdução do conceito de público, ou seja, a partir das condições de trocas estabelecidas entre indivíduos que, além de livres, precisam encontrar-se em cooperação comunicativa.

Por meio do discurso os indivíduos podem encontrar soluções cooperativas para seus problemas em comum. Isso se dá pela compreensão da ação social como uma forma de interação que afeta os indivíduos diretamente envolvidos. Essa característica da ação em se fazer restritiva apenas aos indivíduos envolvidos na tomada de decisão leva os demais indivíduos, não diretamente afetados, a se posicionarem frente à ação implementada por aqueles poucos. Esse processo de inclusão de novos atores na ação resulta da própria necessidade dos indivíduos criarem condições institucionais capazes de controlar os rumos da ação à medida que novos atores entram no processo político. Isso leva a uma maior percepção quanto à necessidade de articulação das demandas por resoluções conjuntas de problemas. Assim, o público “consiste do círculo de cidadãos que, em razão da preocupação

conjuntamente experimentada, compartilham a convicção de que eles devem voltar para resto da sociedade em busca do propósito de controlar administrativamente uma interação pertinente” (HONNETH, 2001c, p. 81).

A racionalidade das soluções, portanto, amplia-se à medida que os possíveis afetados tornam-se parte do processo. Isso leva a um determinante normativo central: a idéia de que o autodirecionamento de uma sociedade depende da capacidade do indivíduo de perceber a si mesmo como significativo para a democracia. Em outras palavras, o surgimento de um pressuposto ético para a vida democrática não remete às virtudes públicas, mas à consciência da capacidade cooperativa individual. O Estado, portanto, é compreendido como uma forma secundária de associação, “é nele que públicos conectados tentam resolver racionalmente problemas imprevistos de cooperação” (HONNETH, 2001c, p. 82).

Dewey, ao contrário de Habermas, fundamenta as demandas por igualdade social antes do princípio de inclusão democrática. Assim, a esfera pública, para Dewey, somente pode operar como um espaço de inclusão de todos os participantes quando, no domínio pré-político, já tenham se constituído ligações comunicativas. Dewey, ao contrário de Habermas, atribui à conversação, e não à argumentação racional, o potencial para o surgimento da compreensão intersubjetiva com um valor moral partilhado entre os envolvidos no processo comunicativo: “Se o discurso é apenas um procedimento formal, então ele não pode desenvolver um poder vinculativo afetivo. Caso se desenvolva um, é necessário atribuir-lhe mais do que a troca de argumentos racionais” (JOAS, 2000, p. 181-182).

A teoria de Dewey possibilita que se recuse o recurso funcionalista, tão marcante na teoria habermasiana, por não compreender como pertinente o fato de Habermas invocar os modelos funcionalismos como saída aos problemas dos

resultados não intencionais da ação. Através da teoria de Dewey, Honneth é capaz de compreender a ética democrática como o resultado de um processo de cooperação dos indivíduos no sentido da reprodução social. Isso não significa desconsiderar a ocorrência de ações não intencionais, mas, sim, em assumir que não são os resultados da ação que interconectam as pessoas, mas as intenções que elas atribuem ao sentido de suas ações. As pessoas, quando avaliam os resultados de suas ações podem, no máximo, tomá-los como legítimos.

A importância da intencionalidade, e não apenas do resultado da ação, faz com que certos valores sociais e político-jurídicos, i.e., a noção de igualdade jurídica, tenham que se interpretados a partir da idéia normativa segundo a qual, em sociedades democráticas, a igual chance de cada indivíduo ser estimado socialmente por seus feitos individuais oferece as pré-condições para a satisfação das demandas pela observância de valores culturais centrais.

A primazia dos valores culturais, típicos da esfera do reconhecimento, leva Honneth a rever a centralidade das políticas redistributivas. Assim, o que Fraser chama de distribuição justa corresponde ao seu conceito de estima social: “as regras que organizam a distribuição dos bens materiais derivam do grau de estima social desfrutado pelos grupos sociais, de acordo com as hierarquias institucionalizadas de valor ou uma ordem normativa” (HONNETH, 2001b, p. 54).

Trata-se da segunda transformação trazida pela passagem das sociedades estamentais – marcadas pelo código de honra – para as pós-tradicionais: a apreciação social ligada à valorização religiosa do trabalho profissional. Esta passa a considerar o *status* social principal, a partir da qual afere-se a capacidade do indivíduo, detentor de iguais direitos, contribuir para as condições materiais de sua comunidade (HONNETH, 2003b, p.137).

Honneth recupera e amplia a percepção de Karl Marx que recusava-se a compreender a distribuição de bens como objetivo final para a análise de privação das injustiças. É na idéia marxista de distribuição como expressão institucional das relações de produção, segundo a qual a recompensa econômica está atrelada à posição do indivíduo no processo de produção – se assalariada, gerencial ou se de detentor dos bens de produção –, que Honneth fundamenta sua percepção de que as reivindicações redistributivas também se constituem em lutas simbólicas. Trata-se de disputa pela legitimidade do dispositivo sociocultural que determina o valor das atividades, dos atributos e das contribuições individuais. Isso implica na retomada da dimensão simbólica dos dispositivos institucionais das relações de produção.

Honneth percebe que esses dispositivos que conferem valor à atividade humana constituem estruturas socioculturais que determinam o grau de estima atribuído às diferentes atividades exercida pelos indivíduos. Isso permite a ele sustentar que os conflitos por redistribuição são lutas por reconhecimento simbólico. Desconsiderar isso significa não levar em conta a natureza normativa da moral no estudo das causas potenciais do senso de injustiça.

Honneth afirma que nos Estados de Bem-Estar Social a incorporação do recurso da estima social é central para se compreender a potencialidade dos princípios de igualdade jurídica para as lutas por reconhecimento. Nesse tipo de Estado, é possível perceber melhor a imbricada relação entre desempenho e garantia a direitos iguais. Parte dos recursos passa a ser distribuída por um conjunto de direitos sociais, que se fundamentam não na capacidade de cada cidadão de contribuir para a reprodução do sistema capitalista, pela noção de igualdade jurídica.

As lutas por reconhecimento consistem nas disputas por estima social, no conflito sobre os valores que indicam quais grupos possuem direitos legítimos a

acessar determinados conjuntos de bens. A disputa está em estabelecer quais grupos são capazes de fazer com que suas características, até então não protegidas pelos princípios de igualdade jurídica, passem a ser serem merecedoras de estima social. Essa passagem para o *status* de estimados socialmente está relacionado à contribuição do grupo para a reprodução e para o desenvolvimento das condições de reprodução materiais da comunidade. Isso, porque, por igualdade jurídica, Honneth compreende, inclusive, o acesso a um conjunto de direitos sociais necessárias à satisfação de suas necessidades materiais (HONNETH, 2003b, p. 150).

Honneth não desconsidera as dificuldades que os indivíduos em um capitalismo tardio, no qual o desemprego não se liga mais aos ciclos econômicos mas a questões estruturais, enfrentam para dar significado a suas lutas por reconhecimento, uma vez que estão apartados de atividades socialmente consideradas necessárias ou valiosas para suas comunidades éticas. Honneth enfrenta esse desafio sustentando que as injustiças, e o posterior reconhecimento das condições de reconhecimento, são um processo que não se inicia apenas no universo do político. Por afirmar que a situação de desrespeito pode ser compreendida como a base dos conflitos sociais, a legitimação do próprio direito mostra-se dependente da existência de consensos morais politicamente exercitados. Conseqüentemente, as lutas por reconhecimento não podem prescindir de reivindicações que assegurem o reconhecimento material e simbólico a partir de definições sobre o conteúdo normativo das instituições, bem como de novas formas de se alcançar a estima social.

Em termos de uma ética procedimental – tal qual a sustentada por Honneth –, apenas a inclusão da dimensão de valores abertos à contingência e à capacidade reflexiva dos indivíduos, e que não esteja fundamentada em procedimentos deontológicos vazios de significados, pode garantir a real co-

existência das inúmeras identidades existentes nas sociedades pós-tradicionais. Somente uma sociedade coordenada segundo os princípios de cooperação, que remetem a um universo de valores pré-políticos, é capaz de assegurar a real liberdade de indivíduos igualados pelo nascimento, mas distinguidos uns dos outros pelos princípios morais e jurídicos que, pretensamente, deveriam assegurar a igual dignidade de todos.

Bibliografia

ALEXANDER, Jeffrey C. (1995) *Fin de siècle social theory: relativism, reduction, and the problem of reason*. New York: Verso.

ALEXANDER, Jeffrey C. (2003) *Social life: a cultural sociology*. New York: Oxford University Press.

ARAÚJO, Cícero. (2002) Legitimidade, justiça e democracia: o novo contratualismo de Rawls. *Lua Nova*, n.57, p. 73-85.

APEL, Karl-Otto. (2004) *Apel versus Habermas: estudos para un debate*. Trad. Norberto Smilg. Granada: Comares.

AVRITZER, Leonardo. (2007) Do reconhecimento do self a uma política institucional de reconhecimento: uma abordagem da polêmica entre Axel Honneth e Nancy Fraser. *Anpocs, 2007, ST Teoria Social*. CD-ROM.

AVRITZER, Leonardo. (2002) *Democracy and public space in Latin America*. New Jersey: Princeton University Press.

AVRITZER, Leonardo. (2000) Entre o diálogo e a reflexividade: a modernidade tardia e a mídia. In: AVRITZER, Leonardo; DOMINGOS, José Maurício. *Teoria social e modernidade no Brasil*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, p. 61-83.

AVRITZER, Leonardo. (1996) *A moralidade da democracia: ensaios em teoria habermasiana e teoria democrática*. São Paulo; Belo Horizonte: Perspectiva; Ed. UFMG.

BAYNES, Kenneth. (2002a) Discourse and democracy: the formal and informal bases of legitimacy in “Between facts and norms”. In: SCHOMBER; René Von; BAYNES,

Kenneth. *Discourse and democracy: essays on Habermas's "Between facts and norms"*. New York: SUNY Press, p. 15-30.

BAYNES, Kenneth. (2002b) Freedom and recognition in Hegel and Habermas. *Philosophy & Social Criticism*, v.28, n.1, p. 1-17.

BERTEN, André. (2007) A epistemologia holista-individualista e o republicanismo liberal de Philip Pettit. *Kriterion*, n.115, jun., p. 9-31.

BERTEN, André. (2003) Republicanismo e motivação política. Trad. Lívio Cruz Romão. In: MERLE, Jean-Christophe; MOREIRA, Luiz. *Direito e legitimidade*. São Paulo: Landy, p. 21-36.

BERLIN, Isaiah. (2002) *Estudos sobre a humanidade*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Cia das Letras.

BOURDIEU, Pierre. (2006) O camponês e seu corpo. *Revista de Sociologia e Política*. n.26, jun., p. 83-92.

BOURDIEU, Pierre (Coord.). (2003) *A miséria do mundo*. 5.ed. Trad. Mateus S. Soares Azevedo *et. al.* Petrópolis: Vozes.

BOURDIEU, Pierre. (1999) *Distinction: a social critique of the judgement of taste*. rep. Trad. Richard Nice. London: Routledge.

BOURDIEU, Pierre. (1990) *Coisas ditas*. Trad. Cássia Silveira; Denise Pegorim. São Paulo: Brasiliense.

BRUNKHORST, Hauke. (2002) Rawls and Habermas. In: SCHOMBER; René Von; BAYNES, Kenneth. *Discourse and democracy: essays on Habermas's "Between facts and norms"*. New York: SUNY Press, p. 153-161.

CALHOUN, Craig. (1998) Explanation in historical sociology: narrative, general theory, and historically specific theory. *American Journal of Sociology*, v. 104, n.3, nov., p. 846-871.

CARVALHO FRANCO, Maria Sylvia de. (1997) *Homens livres na ordem escravocrata*. 4.ed. São Paulo: Ed. Unesp.

CHAMBERS, Simone. (1996) *Reasonable democracy: Jürgen Habermas and the politics of discourse*. Ithaca; London: Cornell University Press.

COHN, Gabriel. (2003) *Crítica e resignação: Max Weber e a teoria social*. 2.ed. at. São Paulo: Martins Fontes.

COHN, Gabriel. (2000a) Perfis em teoria social: Tocqueville e Weber, duas vocações. In: Avritzer, Leonardo; Domingos, José Maurício. *Teoria social e modernidade no Brasil*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, p. 27-37.

DERANTY, Jean- Philippe; RENAULT, Emmanuel. (2007) Politicizing Honneth's ethics of recognition. *Thesis Eleven*, n.88, feb., p. 92-111.

DEWS, Peter. (2002) Law, solidarity, and the tasks of philosophy. In: SCHOMBER; René Von; BAYNES, Kenneth. *Discourse and democracy: essays on Habermas's "Between facts and norms"*. New York: SUNY Press, p. 165-184.

FERNNADES, Florestan. (1981) *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. 3.ed. São Paulo: Zahar.

FERNNADES, Florestan. (1978) *A integração do negro na sociedade de classes*. v.I. São Paulo: Ática.

FERES Jr., João. (2002) Contribuição a uma tipologia das formas de desrespeito: para além do modelo hegeliano-republicano. *Dados*, v.45, n.4, p. 555-576.

FLICKINGER, Hans-Georg. (2003) Sete teses acerca do comunitarismo. In: OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de; SOUZA, Draiton Gonzaga de. *Justiça e política: homenagem a Otfried Höffe*. Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 157-172.

FREEMAN, Samuel (ed.). (2002) *The Cambridge companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press.

FORST, Rainer. (2002) *Contexts of justice: political philosophy beyond liberalism and communitarianism*. Trad. John M. M. Farrell. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.

FRASER, Nancy. (2003a) Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition, and participation. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition?: a political-philosophical exchange*. London: Verso, p. 7-109.

FRASER, Nancy. (2003b) Distorted beyond all recognition: a rejoinder to Axel Honneth. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition?: a political-philosophical exchange*. London: Verso, p. 198-236.

FRASER, Nancy. (2001) Recognition without ethics ?. *Theory, Culture & Society*, v.18, n.2-3, p. 21-42.

FRASER, Nancy. (2000) Rethinking recognition. *New Left Review*, n.3, may/jun, p. 107-120.

FRASER, Nancy. (1997) *Justice interruptus: critical reflections on the “postsocialist” condition*. New York; London: Routledge.

FRASER, Nancy. (1995) From redistribution to recognition?: dilemmas of justice in a “post-socialist” age. *New Left Review*, n.212, p. 68-93.

FREYRE, Gilberto. (2000) *Sobrados e mucambos*. 12 ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Record.

- FREYRE, Gilberto. (1973) *Casa grande e senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- GUTMANN, Amy. (1999) Liberty and pluralism in pursuit of the non-ideal. *Social Research*, v.66, n.4, winter, p. 1039-1062.
- GUTMANN, Amy. (1985) Communitarian critics of liberalism. *Philosophy and Public Affairs*, v.14, n.3, summer, p. 308-322.
- HABERMAS, Jürgen. (2004) *A ética da discussão e a questão da verdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes.
- HABERMAS, Jürgen. (2003) *Consciência moral e agir comunicativo*. 2.ed. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- HABERMAS, Jürgen. (2002) *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. George Sperber; Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola.
- HABERMAS, Jürgen. (2000a) *Facticidad y validez: sobre el Derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. 2.ed. Madrid: Trotta.
- HABERMAS, Jürgen. (2000b) *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa; Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes.
- HABERMAS, Jürgen. (2000c) *Aclaraciones a la ética del discurso*. Trad. José Mardomingo. Madrid: Trotta.
- HABERMAS, Jürgen. (1997a) Uma conversa sobre questões da teoria política: entrevista de Jürgen Habermas a M. Carlehedem e R. Gabriels. *Novos Estudos*, n.47, mar., p. 87-102.
- HABERMAS, Jürgen. (1997b) Qué significa pragmática universal? In: HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Trad. Manuel Jiménez. Redondo. 3.ed. Madrid: Cátedra, p. 299-368.

HABERMAS, Jürgen. (1992a) *Teoría de la acción comunicativa: racionalidad de La acción y racionalización social*. t. I. 1.ed. reimp. Trad. Manuel Jiménez. Redondo. Madrid: Ed. Taurus.

HABERMAS, Jürgen. (1992b) *Teoría de la acción comunicativa: crítica de a razón funcionalista*. t. II. 1.ed. reimp. Trad. Manuel Jiménez. Redondo. Madrid: Ed. Taurus.

HABERMAS, Jürgen. (1990) *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

HABERMAS, Jürgen. (1984) *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Trad. Flávio Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

HABERMAS, Jürgen. (1973) *Theory and practice*. Trad. John. Boston: Beacon Press.

HEGEL. G.W.F. (1991) *O Sistema da vida ética*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

HERRERO, Francisco Javier. (1991) Sociedade humana e democracia. *Síntese*. Belo Horizonte, n.55, p. 11-36.

HERRERO, Francisco Javier. (1986) Racionalidade comunicativa e modernidade. *Síntese*. Belo Horizonte, n.37, p. 13-32.

HOBBS, Thomas. (1979) *Leviatã, ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e Civil*. 2.ed. Trad. João Paulo Monteiro; Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural. (*Os Pensadores*).

HONNETH, Axel. (2007a) Pathologies of the social: the past and present of social philosophy. In: HONNETH, Axel. *Disrespect: the normative foundation of critical theory*. Trad. Joseph Ganahl. Cambridge: Polity Press, p. 1-48.

HONNETH, Axel. (2003a) *Luta por reconhecimento*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34.

HONNETH, Axel. (2003b) Redistribution as recognition: a response to Nancy Fraser. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition?: a political-philosophical exchange*. Trad. James Ingram; Joel Golb. London: Verso, p. 110-197.

HONNETH, Axel. (2003c) The point of recognition: a rejoinder to the rejoinder. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition?: a political-philosophical exchange*. Trad. Christiane Wilke; James Ingram. London: Verso, p. 237-267.

HONNETH, Axel. (2003d) A superinstitucionalização da eticidade em Hegel. In: MERLE, Jean-Christophe; MOREIRA, Luiz. *Direito e legitimidade*. Trad. Claudio Molz. São Paulo: Landy, p. 83-93.

HONNETH, Axel. (2001a) Invisibility: on epistemology of recognition. *Aristotelian Society*, supplementary volume, v.75, n.1, jul, p. 111-126.

HONNETH, Axel. (2001b) Recognition or redistribution?: changing perspectives on moral order of society. *Theory, Culture & Society*, v.18, n.2-3, p. 43-55.

HONNETH, Axel. (2001c) Democracia como cooperação reflexiva: John Dewey e a teoria democrática hoje. In: SOUZA, Jessé. *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Trad. Lúcio Rennó. Brasília: Ed.UnB, p. 63- 91.

HONNETH, Axel. (1999) Teoria crítica. In: Giddens, Anthony; Turner, Jonathan. *Teoria social hoje*. 1 reimp. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: Ed.Unesp, p. 503-552.

HONNETH, Axel. (1997) Recognition and moral obligation. *Social Research*, v.64, n.1, spring, p. 16-35.

HONNETH, Axel. (1995a) The struggle for recognition: on Sartre's theory of intersubjectivity. In: Honneth, Axel. *The fragmented world of the social: essays in social and political philosophy*. Trad. Charles W. Wriqth. New York: SUNY Press, p. 158-167.

HONNETH, Axel. (1995b) The fragmented world of symbolic forms : reflections on Pierre Bourdieu's sociology of culture. In: Honneth, Axel. *The fragmented world of the social: essays in social and political philosophy*. Trad. T. Talbot. New York: SUNY Press, p. 186-201.

HONNETH, Axel. (1992) Integrity and disrespect: principles of a conception of morality based on the theory of recognition. *Political Theory*, v.20, n.2, p. 188-189.

HONNETH, Axel. (1991) *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Trad. Kenneth Baynes. Cambridge; London: MIT Press.

INGRAM, David. (1987) *Habermas e a dialética da razão*. 2.ed. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Ed. UnB.

JASMIN, Marcelo Gantus. (2002) Interesse bem compreendido e virtude em "A Democracia na América". In: BIGNOTTO, Newton. *Pensar a república*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, p. 71-85.

JASMIN, Marcelo Gantus. (2001) As Américas de Tocqueville: a comunidade e o auto-interesse. In: SOUZA, Jessé. *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: Ed. UnB, p. 201-211.

JOAS, Hans. (2000) *The genesis of values*. Trad. Gregory Moore. Chicago: Chicago University Press.

JOAS, Hans. (1999) Interacionismo simbólico. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan. *Teoria social hoje*. 1 reimp., Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: Ed.Unesp, p. 127-174.

JOAS, Hans. (1997) *Pragmatism and social theory*. Trad. Jeremy Gaines; Raymond Meyer. Chicago: Chicago University Press.

JOAS, Hans. (1997) *G. H. Mead: a contemporary re-examination of his thought*. Trad. Raymond Meyer. Massachusetts: MIT Press.

JOAS, Hans. (1991) The unhappy marriage of hermeneutics and functionalism. In: HONNETH, Axel; JOAS, Hans. *Communicative action: essays on Jürgen Habermas's "The theory of communicative Action"*. Trad. Jeremy Gaines; Dóris L. Jones. Cambridge: MIT Press, p. 97-118.

KANT, Imanuel. (2007) *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70.

KYMLICKA, Will. (2006) *Filosofia política contemporânea: uma introdução*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes.

KOWARICK, Lúcio. (2009) *Viver em risco: sobre a vulnerabilidade socioeconômica e civil*. São Paulo: Ed.34.

KOWARICK, Lúcio. (2000) *Escritos urbanos*. São Paulo: Ed.34.

LAMORE, Charles. (1999) The moral basis of political liberalism. *The Journal of Philosophy*, v.XCVI, n.12, dec., p. 599-625.

LIMA VAZ, Henrique C. de. (2004) *Introdução à ética filosófica 1: escritos de filosofia IV*. 4.ed. São Paulo: Ed Loyola.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. (1981) Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese Nova Fase*. v.VIII, n.21, jan./abr., p. 07-29.

LIMA VAZ, Henrique C. de. (1999) *Ética e cultura: escritos de filosofia II*. São Paulo: Ed Loyola.

MATTOS, Patrícia. (2006) *A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. São Paulo: Annablume.

McCARTHY, Thomas. (1995) Practical discourse and the relation between morality and politics. *Revue Internationale de Philosophie*. v.49, n.194 (4), dec., p. 461-481.

McCARTHY, Thomas. (1992) *Ideales e ilusiones: reconstrucción y desconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Trad. Ángel Rivero Rodriguez. Madrid: Tecnos.

McNEY, Lois. (1998) *Against recognition*. Cambridge: Polity Press.

MEAD, G.H. (s.d.) *Espiritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social*. Buenos Aires: Ed Paidós.

NAGEL, Thomas. (1976) Rawls on justice. In: DANIELS, Norman. *Reading Rawls: critical studies on Rawls' "A theory of justice"*. New York: Basic Books, p. 2-17.

NIQUET, Marcel. (2002) *Teoria realista da moral*. Trad. F. José Herrero Botin; Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. Unisinos.

PETTIT, Philip. (1997) *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Clarendon Press.

PIERUCCI, Antônio Flávio. (2003) *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Ed.34; Curso de pós-graduação em sociologia/USP.

PINTO, Celi Regina Jardim. (2008) Nota sobre a controvérsia Fraser-Honneth informada pelo cenário brasileiro. *Lua Nova*, n.74, p. 35-58.

PINZANI, Alessandro. (2001) A teoria jurídica de Jürgen Habermas: entre funcionalismo e normativismo. *Veritas*. v. 46, n. 1, mar., p. 19-28.

POCOCK, J. G. A. (1975) *The machiavellian moment: florentine political theory and the atlantic republican tradition*. Princeton: Princeton University Press.

PRADO JÚNIOR, Bento. (1983) Auto-reflexão, ou interpretação sem sujeito?: Habermas leitor de Freud. *Discurso*. São Paulo: n.14, 1.sem., p. 49-65.

RAWLS, John. (2000) *O liberalismo político*. 2. ed., 2.reimp. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática.

RAWLS, John. (2002) *Uma teoria da justiça*. 2.ed. Trad. Almiro Pisetta; Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. (1990) *História da filosofia: do humanismo a Kant*. v.2. 2. ed. São Paulo: Paulus.

REDHEAD, Mark. (2002) *Charles Taylor: thinking and living deep diversity*. Lanham: Rowman and Littlefield.

RODRIGUES, José Honório. (1962) *Vida e história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

ROUANET, Sérgio Paulo. (1993) *Mal-estar na modernidade*. São Paulo, Companhia das Letras.

ROUANET, Paulo Sérgio. (1987) *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. (1994) *Razões da desordem*. Rio de Janeiro: Rocco.

SCHLUCHTER, Wolfgang. (2000) Politeísmo dos valores. In: SOUZA, Jessé. *A atualidade de Max Weber*. Trad. Berthold Öelze. Brasília: Ed.UnB, p. 13-48.

SKIDMORE, Thomas. (2003) Raízes de Gilberto Freyre. In: KOSMINSKY, Ehtel Volfzon; LÉPINE, Claude; PEIXOTO, Fernanda Áreas. *Gilberto Freyre em quatro tempos*. Trad. Renata Nichol. São Paulo; Bauru: Ed.Unesp; EDUSC, p. 41-64.

SKINNER, Quentin. (1999) *Liberdade antes do liberalismo*. Tad. Raul Fiker. São Paulo: Ed.UNESP.

SILVA, Josué Pereira da. (2000) Cidadania e reconhecimento. In: AVRITZER, Leonardo; DOMINGOS, José Maurício. *Teoria social e modernidade no Brasil*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, p. 123-135.

SOUZA, Jessé. (2005) (Sub)Cidadania e naturalização da desigualdade: um estudo sobre o imaginário social na modernidade periférica. *Política & Trabalho: Revista de Ciências Sociais*, n.22. abr., p. 67-96.

SOUZA, Jessé. (2003a) *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte: Ed.UFMG.

SOUZA, Jessé. (2003b) A atualidade de Gilberto Freyre. In: KOSMINSKY, Ehtel Volfzon; LÉPINE, Claude; PEIXOTO, Fernanda Áreas. *Gilberto Freyre em quatro tempos*. São Paulo; Bauru: Ed.Unesp; EDUSC, p. 65-82.

SOUZA, Jessé. (2003c) (Não) Reconhecimento e subcidadania, ou o que é “ser gente”. *Lua Nova*. n.29, p. 51-73.

SOUZA, Jessé. (2000) *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Ed.UnB.

SOUZA, Jessé. (1997a) *Patologias da modernidade: um dialogo entre Habermas e Weber*. São Paulo: Annablume.

SOUZA, Jessé. (1997b) De Goethe a Habermas: auto formação e esfera pública. *Lua Nova*. n.43, p. 25-57.

TAYLOR, Charles. (2005) *Hegel e a sociedade moderna*. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola.

TAYLOR, Charles. (2004) *Modern social imaginaries*. Durham; London: Duke University Press.

TAYLOR, Charles. (2000) *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola.

TAYLOR, Charles. (1999a) *Human agency and language (Philosophical papers 1)*. Cambridge: Cambridge University Press.

TAYLOR, Charles. (1999b) *Philosophy and the human sciences (Philosophical papers 2)*. Cambridge: Cambridge University Press.

TAYLOR, Charles. (1997) *As Fontes do self: a construção da identidade moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral; Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola.

TAYLOR, Charles. (1994) *La ética de la autenticidad*. Trad. Pablo Carbajosa Pérez. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós.

TAYLOR, Charles. (1992) Modernity and the rise of the public sphere. *The Tanner lectures on human values*. Stanford: Stanford University, february, p. 205-260. Disponível em: <http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/Taylor93.pdf>. Acesso em: 28 de setembro de 2009.

THACHER, David. (2006) The normative case study. *American Journal of Sociology*, v. 111, n.6, may, p. 1631-1676.

TURNER, Jonathan H. (1978) *The structure of sociological theory*. Rev. ed. Illinois: Dorsey Press.

VITA, Álvaro de. (2000) *A Justiça igualitária e seus Críticos*. São Paulo: Ed.UNESP.

WACQUANT, Loïc. (2006) Seguindo Pierre Bourdieu no campo. Trad. Helena Pinto; José Madureira Pinto; Borges Pereira. *Revista de Sociologia e Política*. n.26, jun., p. 13-29.

WRIGHT, Erik Olin. (2005) *Approaches to class analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.

WISSENBACH, Maria Cristina. (1998) *Sonhos africanos, vivências ladinhas: escravos e forros em São Paulo (1850-1880)*. São Paulo: Ed. Hucitec.

YAR, Majid. (2003) Honneth and the communitarians: towards a recognitive critical theory of community. *Res Publica*. n.9, p. 101-125.