

Antônio Dimas Cardoso (Org.)

Desigualdade e Reconhecimento

atualidade da teoria crítica de Axel Honneth

EDITORA

Unimontes
Montes Claros
2018

© - EDITORA UNIMONTES - 2018

Universidade Estadual de Montes Claros

CONSELHO EDITORIAL

Prof^ª. Adelica Aparecida Xavier;
Prof. Alfredo Maurício Batista de Paula;
Prof. Antônio Dimas Cardoso;
Prof. Carlos Renato Theóphilo;
Prof. Casimiro Marques Balsa;
Prof. Elton Dias Xavier;
Prof. Laurindo Mékie Pereira;
Prof. Marcos Esdras Leite;
Prof. Marcos Flávio Silva Vasconcelos Dângelo;
Prof^ª. Regina de Cássia Ferreira Ribeiro.

DIAGRAMAÇÃO

Bernardino Mota

Catálogo na publicação elaborada pela Bibliotecária

Neide Maria J. Zaninelli - CRB-9/ 884

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

D457 Desigualdade e reconhecimento : atualidade da teoria crítica de
Axel Honneth / Antônio Dimas Cardoso (Org.). – Montes
Claros : Unimontes, 2018.
300 p. ; 14 x 21 cm.

Inclui bibliografia.

ISBN 978-85-94368-06-5

1. Teoria do reconhecimento. 2. Desigualdade. 3. Sociedade.
4. Liberdade. 5. Justiça (Filosofia). 6. Teoria crítica. I. Cardoso,
Antônio Dimas. II. Título.

CDD 300

Este livro ou parte dele não pode ser reproduzido por qualquer meio sem autorização escrita do Editor.

EDITORA UNIMONTES

Campus Universitário Professor Darcy Ribeiro

Montes Claros - Minas Gerais - Brasil

CEP: 39.401-089 - CAIXA POSTAL: 126

www.unimontes.br

editora@unimontes.br

Filiada à



**ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DAS EDITORAS UNIVERSITÁRIAS**

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente aos colaboradores deste livro, sua generosidade em dedicar seu precioso tempo de pesquisa social para a escrita dos textos, aqui apresentados em forma de capítulos. Foram meses e até anos de contatos diretos e mediações acadêmicas, entre o organizador e os autores, muitas das vezes de forma sistemática, mas também casual. Agradeço especialmente a minha colega de UnB, Patrícia Mattos, pelo envio do trabalho inaugurador desta coletânea de textos. Também um agradecimento caloroso a Gonçalo Marcelo, intelectual português, por abrir espaço em sua prestigiada agenda para uma escrita direcionada a este livro. Meus agradecimentos especiais a Marco Vanzulli e Eleonora Piromalli, da Itália, fecundos conhecedores da teoria crítica de Honneth, que gentilmente enviaram os seus textos, atendendo pedido, para a composição desta edição.

A todos os colegas do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social - PPGDS e do Departamento de Política e Ciências Sociais, da Universidade Estadual de Montes Claros - UNIMONTES, em especial a Zaira Rodrigues Vieira, pela mediação e contato externo. A Elton Dias Xavier pelo apoio institucional e participação. A Marc-Henry Soulet e Vivianne Chatel, da Universidade de Fribourg, pela inspiração e aulas conjuntas. Aos meus orientandos de pós-graduação e alunos da disciplina optativa *Desigualdade e Reconhecimento Social*, cujas discussões ao longo dos anos

fomentaram o projeto deste livro. Especial agradecimento a Mona Lisa Campanha Duarte Colares, pelo auxílio em sessões de estudo sobre a teoria do reconhecimento e por estimular o começo deste projeto editorial. A Káthia Silva Gomes, Tomás Gomes Cardoso e Júlia Gomes Cardoso, pelo apoio e acompanhamento na construção cotidiana.

Por fim, pretendo agradecer aos que trabalharam na produção do livro, como Giowana Nunes de Pinho Veloso, Joelena de Jesus Mendes, Irany Maria Gomide Miranda, Silvana Souto Lunardi, Luiz Fernando B. Reis e Bernardino Mota, para que esta publicação saísse a contento pela Editora Unimontes.

O organizador

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	8
<i>Antônio Dimas Cardoso</i>	
CAPÍTULO I	14
Exposição crítica da teoria do reconhecimento de Axel Honneth	
<i>Marco Vanzulli</i>	
CAPÍTULO II	30
Teoria crítica e psicanálise: um processo de aprendizado de Adorno, através de Habermas, até Honneth	
<i>Eleonora Piromalli</i>	
CAPÍTULO III	67
A teoria do reconhecimento de Axel Honneth: uma análise de sua proposta de atualização do socialismo	
<i>Patrícia Mattos</i>	
CAPÍTULO IV	96
O socialismo de Axel Honneth: da ideia à política	
<i>Gonçalo Marcelo</i>	

CAPÍTULO V.....	127
Desenvolvimento social na teoria crítica de Honneth	
<i>Antônio Dimas Cardoso</i>	
CAPÍTULO VI.....	140
A teoria da justiça de Rawls e o socialismo atualizado de Honneth: crítica e contraponto ao neoliberalismo	
<i>Richardson Xavier Brant</i>	
CAPÍTULO VII.....	194
Justiça restaurativa e reconhecimento	
<i>Elton Dias Xavier</i> <i>Anne Marielle Castro de Carvalho</i>	
CAPÍTULO VIII.....	213
O dilema jurídico na busca por reconhecimento	
<i>Leandro Luciano da Silva</i>	
CAPÍTULO IX.....	225
Tudo que é líquido escorrega entre os dedos: as inconsistências das lutas de classes no processo de autoconsciência	
<i>Custódio Jovêncio Barbosa Filho</i>	

CAPÍTULO X..... 248

Lévinas: a ética como filosofia primeira e a assimetria
fundamental na relação face a face

Mona Lisa Campanha Duarte Colares

CAPÍTULO XI..... 269

Política de assistência social e reconhecimento social: uma
análise crítica

Jaciany Soares Serafim

SOBRE OS AUTORES..... 287

APRESENTAÇÃO

Antônio Dimas Cardoso

O presente livro tem por objetivo oferecer ao público, especialmente ao leitor acadêmico, contribuições ao debate em curso sobre a teoria crítica do reconhecimento, tendo como principal referência de análises a sociologia interpretativa de Axel Honneth. Pretende disponibilizar textos inéditos de pesquisadores(as) brasileiros(as) e estrangeiros(as), elaborados para a composição deste livro, que são esboços de suas reflexões teóricas e empíricas sobre o problema da desigualdade e possibilidades de desenvolvimento social, na sociedade contemporânea.

Esta edição foi motivada, principalmente, pela experiência adquirida desde 2008, com a introdução da disciplina acadêmica, “Desigualdade e Reconhecimento Social”, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social, da Universidade Estadual de Montes Claros - Unimontes (Brasil), em intercâmbio com a Universidade de Fribourg (Suíça) e Universidade Nova de Lisboa (Portugal), com o apoio de Casimiro Balsa e Luciene Rodrigues. Nas sessões realizadas, a teoria crítica de Honneth, em interface com outras interpretações, inclusive de autores(as) brasileiros(as), sempre apareceu como fundamento para a discussão da problemática do reconhecimento, especialmente no esforço de compreensão

dos problemas sociais na contemporaneidade.

Os textos elaborados para composição deste livro enfrentam o desafio de apresentar ao(a) leitor(a) reflexões sobre ação social, inspirada por princípios e valores, em contraposição a uma visão determinista e da racionalidade instrumental de sociedade; à luz de uma hermenêutica sobre processos associativos e conflitos por reconhecimento. Em diálogo com as teses de Honneth, principalmente, os(as) autores(as) aqui convidados(as) tratam da problemática da liberdade na modernidade e ideal emancipatório presentes na teoria social reflexiva, culminando com a discussão de atualização do socialismo – proposta atualmente pelo sociólogo da terceira geração da Escola de Frankfurt.

Na perspectiva contemporânea da teoria crítica, consideramos que o mundo social pode ser problematizado como sendo um complexo de consequências não intencionais e intencionais da ação coletiva, em diferentes níveis de realidade e subjetividades, onde há predominância da injustiça social e o controle político não exercido de maneira transparente. O desafio passa a ser buscar novos caminhos e abrir novas perspectivas, nas quais antigas orientações sejam reconstruídas, sobretudo no espírito interdisciplinar da pesquisa sobre desenvolvimento social e dos paradoxos da modernização capitalista, no esforço de captar de modo mais abrangente comportamentos, atitudes e o lugar da autoconsciência e do exercício da autonomia na vida humana.

O nosso foco central é a problematização do *conteúdo normativo do reconhecimento*, mas sem perder de vista a diferenciação entre os vários tipos de reconhecimento e de

desigualdades que se constata na “gramática moral dos conflitos sociais” (Honneth, 2003). Podemos apontá-los em forma de denúncia, como uma preocupação política. Talvez seja possível contribuir para formar consciência das exigências de justiça social, sem perder a percepção crítica da injustiça de maneira mais geral dentro das experiências negativas dos indivíduos de ter violadas suas amplas expectativas morais, em situações de privação.

Desigualdade e reconhecimento social são duas categorias que se entrecruzam e estão paradoxalmente imbricadas, na centralidade dos conflitos sociais, baseadas na premissa de que “a forma da reprodução social de uma sociedade é determinada por valores e ideais comuns compartilhados e universais” (Honneth, 2015, p. 31-32). Sabemos que, para muitos, especialmente no Brasil, a desigualdade é justificada como sendo algo *natural*, portanto, aceitável na sociedade. Na sociologia contemporânea, sabe-se que o processo de racionalização crescente, de *desencantamento do mundo*, coloniza as consciências dos indivíduos, conectando-as à lógica utilitarista de mercado e de instrumentalização de suas ações. Portanto, um dos empreendimentos atuais da teoria crítica passa a ser então de *desnaturalização* da desigualdade e de busca reflexiva pela emancipação, tendo a luta por reconhecimento como processo de afirmação social.

No entanto, a orientação do livro não deve ser pelo mero registro da condição agônica do mundo social e, sim, pautada pela ideia qualitativa de desenvolvimento social, de luta por justiça. Uma opção epistemológica que questione a hibernação política em tempos sombrios – no sentido

proposto por Hannah Arendt (2008) – na esperança de que a porta para a práxis seja mantida aberta, assegurando a oxigenação democrática.

Neste livro, os(as) colaboradores(as) são desafiados(as) a pensar a teoria do reconhecimento social do proeminente sociólogo alemão numa perspectiva reconstrutiva, reconectando política e moralidade, de modo a também rearticular teoria e prática; interação criativa entre pensamento e ação. Os(as) autores(as) são estimulados(as) a enfrentar o desafio lançado pelo próprio Honneth de combate contra sedimentações alienantes de ações cotidianas e aposta na pluralidade humana. A problematizar o desenvolvimento social enquanto processo civilizador, multidimensional, historicamente determinado de condução da vida social, numa dimensão ontológica e não meramente produtivista. Fazer coexistir individualidade e comunidade. Está em discussão a ideia de reciprocidade, de alteridade, de criatividade e de “intenção de reconciliar entre si os princípios da ‘liberdade’ e da fraternidade” (Honneth, 2015).

Os capítulos aqui apresentados são convites à reflexão e contribuição ao debate sobre a teoria do reconhecimento, cuja discussão tomou corpo no Brasil a partir dos anos 2000 na pesquisa sociológica. Como uma de nossas principais referências inauguradoras, podemos citar a obra *A sociologia política do reconhecimento social: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser* (2006), de Patrícia Mattos; como também o livro *Teoria crítica no século XXI* (2007), também de Patrícia Mattos, em organização com Jessé Souza.

Para esta coletânea, Patrícia Mattos centra sua análise num dos trabalhos atuais mais instigantes do sociólogo alemão, com a oferta generosa do texto *A teoria do reconhecimento de Axel Honneth: uma análise de sua proposta de atualização do socialismo*. Outra presença marcante é a de Gonçalo Marcelo, de Portugal – que realizou estágio sob a orientação direta de Axel Honneth, em 2011, na Columbia University, em Nova Iorque – com o texto *O socialismo de Axel Honneth: da ideia à política*.

Da Itália, especialmente para este livro, temos as fundamentais contribuições de Marco Vanzulli, com o capítulo *Exposição crítica da teoria do reconhecimento de Axel Honneth*; e Eleonora Piromalli, com o seu *Teoria crítica e psicanálise: um processo de aprendizado de Adorno, através de Habermas, até Honneth* (texto inédito traduzido do original em inglês, para o português, por Giowana Nunes de Pinho Veloso).

O organizador do livro integra a coletânea com o capítulo *Desenvolvimento social na teoria crítica de Honneth*, enquanto Richardson Xavier Brant traz à luz *A teoria da justiça de Rawls e o socialismo atualizado de Honneth: crítica e contraponto ao neoliberalismo*. Elton Dias Xavier e Anne Marielle Castro de Carvalho contribuem com o trabalho *Justiça restaurativa e reconhecimento*, como também o professor da Universidade Estadual de Minas Gerais, Custódio Jovêncio Barbosa Filho, com o capítulo *Tudo que é líquido escorrega entre os dedos: as inconsistências das lutas de classes no processo de autoconsciência*. O advogado e professor de Direito, Leandro Luciano da Silva, está presente com o texto *O dilema jurídico na busca*

*por reconhecimento; ao passo que a pesquisadora Mona Lisa Campanha Duarte Colares traz ao debate, em diálogo com a teoria crítica de Honneth, o capítulo *Lévinas: a ética como filosofia primeira e a assimetria fundamental na relação face a face*. Por fim, a psicóloga com atuação em gestão pública, Jaciany Soares Sarafim, colabora com a reflexão *Política de assistência social e reconhecimento social: uma análise crítica*.*

Procuramos nesta edição estimular cada autor(a) a disponibilizar seu entendimento e enfoque da teoria do reconhecimento de Honneth, associando-os a outras formulações e teses em debate na teoria crítica contemporânea, para evidenciar motivações morais, princípios de liberdade e de emancipação social. Espera-se que esta publicação possa contribuir efetivamente para abertura de novas frentes de investigação e, quiçá, estimular a latência da liberdade social.

Referências

ARENDT, Hannah. A promessa da política. Rio de Janeiro: Difel, 2008.

HONNETH, Axel. O direito da liberdade. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

_____. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.

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

SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (Orgs.). Teoria crítica no século XXI. São Paulo: Annablume, 2007.

CAPÍTULO I

Exposição crítica da teoria do reconhecimento de Axel Honneth

Marco Vanzulli

O objetivo desse texto é bastante limitado. Trata-se apenas de uma primeira exploração crítica daquela que pode ser considerada como a mais importante, influente e discutida teoria do reconhecimento da contemporaneidade, a que encontra-se no livro do autor alemão Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung – Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (Suhrkamp, Frankfurt, 1992), obra que sistematizou essa temática, dando-lhe um papel central na discussão sociológica, ética e de filosofia política contemporânea.

Tentarei então aqui expor de forma crítica a madura teoria do reconhecimento de Honneth, qual encontra-se na obra citada, para depois, me deter sobre dois pontos fundamentais da discussão de *Kampf um Anerkennung*, isto é, a dialética hegeliana do reconhecimento, que é a fonte do discurso de Honneth, e a crítica que o filósofo alemão faz do pensamento marxiano, tendo em vista justamente sua contribuição à teoria do reconhecimento.

Como haverá oportunidade de ressaltar melhor mais adiante, para Honneth o maior ou o menor desenvolvimento de uma teoria social em termos de teoria moral do

reconhecimento, ou teoria do reconhecimento moral – pois as duas formas sintáticas são equivalentes – significa o maior ou o menor desenvolvimento de uma teoria em termos de construção de uma ontologia social, e daí de uma sociologia, de uma psicologia social e individual, de uma teoria política, dos fundamentos de uma teoria do direito, etc.

Antes de abordar analiticamente a questão, pode ser útil uma breve apresentação da trajetória intelectual de Axel Honneth até a formulação da teoria do reconhecimento em *Kampf um Anerkennung*. A primeira produção intelectual do autor alemão consistiu em estudos de tipo sociológico sobre a estrutura de classe na Alemanha, sobre o caráter atual da “consciência de classe” dos operários, sobre as transformações na atividade produtiva industrial e sobre as subculturas juvenis. Base dessa pesquisa é um marxismo crítico, respeito ao qual se deve registrar um crescimento gradual da influência de Habermas.

As pesquisas dos anos 1970 e 1980 buscam a determinação de uma “fenomenologia da subordinação social” a partir da perspectiva dos sujeitos envolvidos, com uma particular atenção para os efeitos dessa subordinação sobre a identidade individual e coletiva. O tema da identidade é, portanto, central desde o começo na reflexão de Honneth, na forma específica de identidade de classe. Nesse sentido, os estudos de sociologia empírica e da cultura constituem a base para reflexões mais articuladas ao nível conceitual.

Outra característica possível de encontrar desde o começo na reflexão de Honneth é a de proceder de forma negativa a partir do fenômeno da injustiça e da desigualdade,

conceitualizados como faltas, para elaborar conceitos normativos positivamente determinados. Honneth, nesta fase, está interessado na determinação da capacidade que as camadas dos trabalhadores têm de constituir uma específica cultura de classe, na qual cultiva uma dimensão de pertença a uma identidade social, de mútuo reconhecimento, um autônomo sistema de valores. Nesse contexto de elaboração de uma cultura se encontram as fontes da possibilidade de uma – ou melhor, da única, se interpreto bem a posição de Honneth – emancipação individual de sujeitos e grupos socialmente marginais. Trata-se da “moralidade escondida” das classes subalternas.

Vale lembrar apenas um texto dessa fase, *Consciência moral e dominação de classe*¹, no qual encontra-se criticada a idéia habermasiana do fim da luta de classe, que para Honneth, pelo contrário, persistiria através da cultura moral de oposição preservada pelos trabalhadores por meio de lutas sociais de pequeno porte. É esta moralidade “intuitiva” que conduz Honneth a esboçar suas primeiras considerações sobre o reconhecimento.

Segundo Honneth, a teoria de Habermas, na medida em que justifica sua própria dimensão normativa recorrendo à reconstrução universal pragmática das regras do acordo racional e das premissas necessárias da argumentação, se afasta da experiência moral dos concretos sujeitos sociais. Pode-se dizer, com um pouco de simplificação, que aqui

1 A. Honneth, *Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale*, «Leviathan» IX (1981), n. 3-4, pp. 556-570.

Honneth contesta o caráter abstrato da posição de Habermas e propõe uma leitura subjetivista das dinâmicas sociais, focada no ponto de vista das classes subalternas. A primeira referência à teoria do reconhecimento é, portanto, formulada por Honneth em função das oportunidades desiguais que os sujeitos têm na sociedade contemporânea.

Depois desse breve esboço sobre a primeira produção teórica de Honneth, pode-se passar a considerar sua obra prima. Conforme ao que escreve na introdução a *Kampf um Anerkennung*, o alvo científico do livro é o de fundar uma teoria social normativa a partir do modelo conceitual hegeliano de um *Kampf um Anerkennung*, para chegar a “uma teoria crítica da sociedade, na qual, os processos de transformação social, devem ser explicados com relação às pretensões normativas estruturalmente implícitas na relação de recíproco reconhecimento”.

Base então de uma teoria crítica da sociedade são as relações intersubjetivas; e, de forma mais precisa, as relações intersubjetivas não entendidas, como se pode dizer, à la *Feuerbach*, isto é, como naturalmente e diretamente positivas, mas concebidas como conflituais e dinâmicas, formadoras das identidades. É esse um aspecto característico do pensamento político e social da modernidade, cuja expressão mais relevante encontra-se no modelo do estado de natureza (e igualmente do estado social) hobbesiano, mas que também tem um momento autoral no conhecido parágrafo 4. dos *Discorsi* de Machiavelli*, em que é ressaltado – com a clara intenção de se opor ao que se pode chamar do *main stream* do pensamento político antigo e medieval – o valor do

conflito, no caso da Roma antiga, entre a plebe e o Senado, para determinar a grandeza da Roma republicana.

Não é, todavia, essa a tradição na qual Honneth encontra sua ascendência. Ele se opõe explicitamente à linha de pensamento que para ele começa justamente com Machiavelli e Hobbes para chegar até Nietzsche, isto é, à concepção para a qual o conflito inter-humano e intersocial não têm razões éticas, mas funda-se na autoconservação: trata-se da tradição moderna anti-aristotélica, que considera sujeito do jogo político o homem como ser egocêntrico, cujo alvo seria apenas a utilidade individual, ou pelo menos, a visão para a qual a utilidade individual, e a autoconservação, constituem a base das sucessivas (sucessivas pelo menos do ponto de vista lógico) formas de convivência e de vida social.

No caso de Machiavelli, Honneth ressalta como esse pressuposto antropológico tenha que conduzir a uma concepção da política – mas, em geral, da vida social num todo – entendida como a execução de uma rede de estratégias de cunho utilitarista. Trata-se de um atomismo que chegaria a uma nítida explicitação na obra de Hobbes, para o qual, mesmo na vida social, o homem persiste na dimensão atomística originária, vive socialmente continuando a ser um autômato, que se move por si próprio. Outras são as premissas de ontologia social que constituem o ponto de partida de Honneth.

Trata-se de uma concepção constitutivamente moral do conflito, na qual Honneth encontra nos escritos, da época da livre-docência de Hegel, o assim chamado período de Jena. Aqui, no escrito de 1802, *Maneiras de tratar cientificamente o*

direito natural, Hegel tenta primeiramente uma refutação interna da posição hobbesiana, assumindo assim alguma premissa da teoria do direito de Hobbes, mas mantendo-se dentro da linha que se pode chamar de “aristotelismo prático”, não obstante as ressalvas que serão indicadas em seguida. Nesse texto, segundo Honneth, Hegel já alcança um primeiro arranjo satisfatório da sua tentativa de refutação da moral da autonomia kantiana, fazendo dela um elemento da realidade social, ativo na história e na vida institucional.

Dessa forma, Hegel produz aqui “um conceito de eticidade baseado na teoria do reconhecimento”. Hegel trabalharia aqui na mediação entre a ideia moderna de liberdade e a concepção antiga da política, ou seja, na mediação entre moralidade e eticidade, unidade vivente entre “liberdade universal e liberdade individual”, segundo o modelo da *polis* grega, ou, melhor, da sua idealização moderna, e aqui especificamente romântica.

De toda forma, Honneth observa que, diferentemente de Aristóteles, Hegel não considera a sociedade e a ética como o êxito de uma natureza humana subjacente, mas sociedade e ética resultam do mútuo se relacionar, e julga essa perspectiva como uma dinamização do modelo fichtiano de reconhecimento em termos de conflito intersubjetivo. Pode-se aqui acrescentar o conhecido comentário de Norberto Bobbio, segundo o qual, com a teorização da eticidade, Hegel uniria a tradição aristotélica, que considera o Estado como originado a partir da família, com a tradição moderna, segundo a qual o Estado se origina da sociedade civil individualista. Não é esse, porém, o aspecto mais

relevante do “sistema da eticidade”, para Honneth, que o avalia como o cume da produção hegeliana em termos de teoria do reconhecimento, então de certa forma, segundo a perspectiva de Honneth, da produção hegeliana *tout-court*, apesar de representar apenas um esboço teórico.

Segundo Honneth, Hegel aperfeiçoa a ideia fundamental da teoria do reconhecimento como tal, que já teria alcançado no texto precedente: isto é que é a aspiração dos indivíduos ao reconhecimento de sua própria identidade a constituir a tensão moral que empurra além do grau de desenvolvimento institucional, até aquele momento já realizado pela sociedade, até uma condição de liberdade comunicativa. Nesse ponto, pode-se ressaltar a influência habermasiana sobre a posição de Honneth.

Com a *Filosofia do espírito* de 1803-1804, projeto conhecido como *Realphilosophie*, começa, para Honneth, a virada que irá conduzir Hegel ao sistema da *Fenomenologia do espírito*. Hegel começa a abandonar a ideia fundante para uma teoria do reconhecimento, isto é, a ideia de uma intersubjetividade primária. Na *Filosofia do espírito*, prevaleceria a intenção espiritualística sistemática. Já no fim do período de Jena, então, o custo da construção de uma teoria filosófica do espírito e da consciência consistiria no abandono de uma concepção forte de intersubjetividade. O sistema, assim, como se sabe, não termina mais com o Estado, mas com o Espírito absoluto, e a eticidade se torna uma forma do espírito, deixando de ser o que era antes, isto é, a conclusão e o percurso mesmo da intersubjetividade.

Nessa retomada que faz de Hegel, Honneth sublinha então

que as premissas idealísticas sobre as quais se assenta a teoria do reconhecimento hegeliano não podem mais ser mantidas, e aponta para a necessidade daquele que ele chama de “quadro teórico pós-metafísico”. Para tanto, Honneth desenvolve uma segunda parte do seu livro, acompanhando alguns momentos da produção teórica de George Mead, com a intenção explícita de integrar à ideia hegeliana de concepção intersubjetiva da pessoa os acréscimos de uma teoria empírica de psicologia social, que Honneth considera materialista. Não é possível aqui acompanhar Honneth nesse percurso, mas sim fornecer um rápido esquema das consequências em termos de teoria do reconhecimento que o filósofo alemão tirava da confrontação feita entre Hegel e Mead.

Vale ressaltar, porém, a conclusão dessa parte de exposição, que, apesar das críticas ao idealismo de Hegel, ao seu suposto abandono do tema da intersubjetividade em favor do sistema idealístico, para Honneth, assim como para Hegel, a teoria do reconhecimento caracteriza-se como “uma teoria filosófica da consciência”, segundo as palavras do próprio Honneth – e pouco importa para o presente apontamento crítico que essa teoria da consciência realize as suas próprias formas exclusivamente através das relações intersociais dialéticas e conflituais.

Da análise feita, Honneth concluía para uma elementar taxonomia do seu tema, isto é, apontava para a existência de três formas humanas gerais de reconhecimento: a do amor, a do direito e a da reputação. É evidente a origem dessa tripartição no momento hegeliano da eticidade. Citando Honneth: “O conceito de reconhecimento torna possível

distinguir de forma sistemática as diversas formas de interação social com relação ao modelo de consideração para a outra pessoa nelas contido”.

A parte central da obra de Honneth consiste numa explicação dos três modelos de reconhecimento intersubjetivos: amor, direito e reputação ou solidariedade, uma tipologia analisada segundo uma pesquisa, que ele próprio chama de fenomenológica, com a intenção de controlar empiricamente as três formas de reconhecimento detectadas. O reconhecimento como amor indicaria a inteira esfera da afetividade, como o laço com algumas poucas pessoas. Honneth cita Hegel, que bem definiu esse primeiro estágio do reconhecimento com a expressão de “ser si mesmo em um estranho”.

A longa exposição sobre a distinção entre a admiração para as qualidades morais de uma pessoa e o reconhecimento meramente jurídico da autonomia e igualdade das pessoas, configura segundo a leitura crítica que aqui se apresenta, o caráter moral da abordagem de Honneth, sua orientação substancialmente subjetivista, até próxima de alguma forma, a certas tendências da filosofia analítica difundida no mundo cultural anglo-saxão, que tem como referência fundamental precisamente o indivíduo e suas interações.

Para ser mais claro e indo direto ao ponto central, parece bastante problemática a fundamentação de uma teoria social no sentimento de reconhecimento, sendo este justamente um sentimento, isto é, algo psicológico produzido certamente por condições e relações sociais, afetivas e humanas, mas, sendo produzido, resulta ser algo derivado. E tem mais, formas

iguais de reconhecimento podem decorrer de relações sociais (e afetivas, mais geralmente humanas) diferentes e, com isso, vem se perdendo toda referência a algo de constante e geral, que como dizia já Aristóteles na *Metafísica* (III, 6, 1003a 12), é a própria característica da ciência.

É útil lembrar o que já se mencionou rapidamente no começo deste texto, isto é, que a pesquisa de Honneth começou com trabalhos de filosofia social ou de sociologia do trabalho, em que ele procurou identificar as formas atuais do sentimento ou da consciência do ponto de vista de grupos operários. O problema está presente desde a origem. Dito de outra maneira, o exame do reconhecimento, como reconhecimento jurídico com ênfase na formação dos direitos sociais, conduz Honneth a se alinhar, no fundo, a uma concepção da formação discursiva da vontade racional, próxima a de Habermas.

É característica, enfim, das modernas sociedades burguesas a consideração – o reconhecimento de qualidades justamente – do prestígio individual. Ela substitui o valor da honra das sociedades feudais, divididas em estamentos. Essas formas têm três correspondentes formas de desconhecimento [*Missachtung*], e para Honneth, neles estão à origem do agir social e particularmente da insurgência de conflitos sociais. Nesse momento a “lógica moral dos conflitos sociais” vem precisando-se, e vem precisando-se como lógica do conflito moral *tout-court*.

É oportuno insistir sobre esse ponto para deixar claro que, segundo Honneth, a teoria do reconhecimento não consiste apenas numa integração das teorias sociais através

da determinação do momento moral, até então por ele não adequadamente considerado ou até completamente desatendido, mas de uma nova fundação em que o aspecto ético, além de valer apenas em chave normativa, vale também em chave explicativa da complexidade dos fenômenos das diferenças e dos movimentos sociais. Com efeito, nos termos do próprio Honneth, a “história da espécie” deve ser lida através da expansão do reconhecimento.

Trata-se, evidentemente, de um desenvolvimento totalmente paralelo ao próprio processo do desenvolvimento, da identidade humana. Sem reconhecimento não pode se dar um pleno desenvolvimento do caráter humano e pessoal. O conceito de reconhecimento se torna, portanto, fundante da psicologia individual e social, assim como, da teoria social geral. A tal propósito, Honneth recorre à explicação psicanalítica, as teorias da separação da criança da unidade simbiótica e funcional com a mãe.

Concluindo sobre esse ponto, para Honneth, os sentimentos de reconhecimento são tão fundamentais, que a falta deles pode ser considerada como o motor do desenvolvimento histórico-social de toda a espécie humana. As lutas não são lutas para o útil, ou para o poder, como no modelo da tradição que remonta a Machiavelli e Hobbes, mas são lutas para o reconhecimento, sendo que o sentimento de ser desprezados, humilhados e ofendidos não pertence apenas a um indivíduo, mas é sentido e sofrido por um inteiro grupo social. Claro, esse sentimento não surge do nada, ele tem como base o complexo das experiências sociais, as quais estão subjacentes e podem ou não podem

produzir uma vontade ofensa: no primeiro caso, não haverá desenvolvimento, no segundo, temos a determinação do motor da história humana.

Não é por acaso que Honneth analisa a posição de Georges Sorel, como a de um autor que deu uma contribuição significativa para a teoria do reconhecimento, embora ele identifique também os limites da posição do intelectual francês. É de certa utilidade, para iluminar a própria posição de Honneth, lembrar brevemente a discussão de Honneth sobre Sorel. Sorel é elogiado por ter lutado em toda sua obra contra “as tendências utilitaristas”, centrais no próprio Marx, para reconhecer finalmente, dentro do marxismo, as finalidades éticas dos movimentos sociais. Sorel alcança assim, segundo Honneth, “uma concepção moral da luta social”, entendendo a ação social como orientada à “realização criativa do novo”.

Embora Sorel insista sobre a moral como “o conjunto de todos os sentimentos de ofensa e mal recebido”, algo que “mantém em movimento permanente a luta moral das classes oprimidas”, ele não saberia fazer com que essas premissas corretas se articulem numa teoria do direito, baseada no “imperativo formal da universalização”, e isto porque continuaria a se manter “no sulco da tradição maquiaveliana” que entende o direito como expressão do poder. Para Honneth, então, Sorel não teria suficientemente trabalhado tendo em vista, por um lado, o sentimento de reconhecimento como fenômeno que produz as instituições socio-jurídicas em sua complexidade, e por outro lado, não abandonando a teoria tradicional da relação entre direito e

poder, não enxergaria o fundamental caráter normativo e universalizante do sentimento de reconhecimento. Da crítica a Sorel, aparece bem a especificidade da posição de Honneth.

É claro, porém, que Hegel representa uma referência ineludível. Apesar das críticas mencionadas acima, ao êxito idealístico do processo intelectual, com o qual Hegel elabora sua teoria do reconhecimento, Honneth não nega o valor da bem conhecida dialética de *Herr e Knecht* da *Fenomenologia do espírito* (um texto que, com efeito, imaginar-se-ia que poderia ser considerado fundamental para uma teoria do reconhecimento)², e admite o valor da dialética, senhor-servo da *Fenomenologia*, por ter chamado a atenção justamente para a questão do reconhecimento.

Como fica claro depois do que expusemos, o que Honneth considera uma perda, é que a relação do reconhecimento encontra-se posicionada no interior da aquisição da *Selbstbewusstsein*, como passagem abstrata da consciência dos objetos à consciência de si. Lembramos o texto hegeliano na sua fase incipiente. A *Anerkennung* “é para ele que imediatamente é e não é outra consciência; e também que esse outro se é para si quando se suprassume como para-si-essente; e só é para si no ser-para-si do outro. Cada extremo é para o outro o meio termo, mediante o qual é consigo mesmo mediatizado e concluído; cada um é para si e para o Outro,

2 A tradução de *Knecht* como “escravo”, que encontra-se frequentemente em inúmeras publicações, não pode ser considerada aceitável. Numa conferência de 1825, o próprio Hegel sublinhava que enquanto o escravo deve ser considerado como uma coisa com a qual não é possível desenvolver alguma relação, o servo é como o *famulus* do latim arcaico parte da família, e é com ele que o senhor, o padrão, está em relação, é o fãmulos que trabalha se relacionando ao senhor.

essência imediata para si essente; que ao mesmo tempo se é para si através dessa mediação, eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente”.

Ora, segundo Honneth, com certeza essa dialética teria tido uma grande influência sobre a teoria do jovem Marx. É tese já sustentada nas leituras “marxistas” dessa breve parte da *Fenomenologia do espírito* (pode-se lembrar as leituras de Kojève e de Marcuse), que a colocam em relação com os *Manuscritos econômico-filosóficos*, de 1844, de Marx. Não há, portanto, evidências filológicas de Marx ter utilizado essa parte da obra hegeliana em momento algum. Inclusive, não se encontra o termo “*Entfremdung*”, mas apenas a expressão “*fremder Sinn*” para a consciência do servo, que, porém – é bom destacá-lo –, realiza o reconhecimento através de “o momento do medo e do serviço em geral”, sem que haja nenhuma alusão à possibilidade de uma emancipação também real, conforme ao caráter consciencialista do texto hegeliano. Trata-se, para Hegel, do *dieser reine Begriff der Anerkennung*, que reduz o reconhecimento à autorrealização no trabalho.

Para Marx, porém, trata-se de outro processo, pois o capitalismo produz a destruição das condições do reconhecimento, a reflexão entre trabalhador e capitalista não se configura na forma “simples” de uma dialética da reflexão, a qual pode apenas ser utilizada para indicar a *Fenomenologia* de certas oposições e dissimetrias da relação. De toda forma, esse é um ponto que Honneth aceita, oscilando entre duas leituras de Marx como teórico do reconhecimento: por um lado, para Marx, a luta social não seria uma luta utilitarista,

uma luta para os bens materiais ou para o poder, mas um conflito moral para a liberação do trabalho.

Retomando evidentemente a conhecida interpretação althusseriana de Marx, Honneth critica, porém, do outro lado, o modelo marxiano da *Vergegenständlichkeit*, pois ele pressuporia uma estrutura psíquica humana permanente, que apenas num segundo momento entraria na autorrealização produtiva. Segundo Honneth, Marx perceberia o limite da sua noção juvenil de trabalho, abandonando essas premissas românticas, feuerbachianas etc., para substituí-las com uma atitude utilitarista que substitui o conflito moral com o conflito econômico entre interesses. Apenas nos escritos históricos dos anos 1850 a luta entre as classes receberia o caráter de um conflito trágico, mas Marx não teria conseguido elevar essa narração ao nível de uma concepção sistemática.

Essa é uma crítica que mereceria ser discutida detalhadamente. Tenho que me limitar a observar que toda essa refutação de Marx, conduzida por Honneth, tem como evidente premissa a dicotomia habermasiana, entre ação instrumental e ação comunicativa. Não é por acaso que aqui, Honneth individua em Marx uma teoria “expressiva”, à qual de certa forma ele dá a sua própria adesão e uma teoria instrumental, que negligência o momento moral a favor do momento econômico.

Em forma de conclusão e voltando ao ponto tratado no começo, um apontamento crítico geral que pode se fazer à teoria de Honneth, é que sua pretensão de entender as relações intersubjetivas, como formadoras de identidades, está em contradição com o caráter saliente da sua posição:

o normativismo, aspecto evidentíssimo na crítica feita por Honneth a Sorel, com a recusa de toda a tradição utilitarista do realismo e do poder. Como Honneth recusa *in toto* essa tradição, não conseguindo manter a unidade entre aspectos ideais (os “valores”) e aspectos materiais (os “interesses”) das lutas sociais, o leitor de *Kampf um Anerkennung* não entende mais como o conflito pelo reconhecimento possa formar as identidades, constituir as subjetividades. Elas aparecem assim, idealisticamente já formadas, anteriores de fato ao conflito, o reconhecimento já em ato e o conflito apenas uma sua forma fenomênica.

Tendo que concluir de maneira resumida, numa fórmula: poderia se dizer que a teoria do reconhecimento de Honneth aparece como uma aporética tentativa de conciliação entre marxismo e teoria habermasiana da ação comunicativa, que não está em condição de aproveitar ao mesmo tempo das específicas instâncias do conflito e do discurso racional entre os diversos sujeitos sociais.

* O organizador deste livro optou pela manutenção do sobrenome original **Machiavelli**, neste texto, no formato italiano - idioma do autor do capítulo.

Referência

HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung – Zur moralischen Gramatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.

CAPÍTULO II

Teoria crítica e psicanálise: um processo de aprendizado de Adorno, através de Habermas, até Honneth¹

Eleonora Piromalli

Neste texto tenho como objetivo mostrar que um processo de aprendizado pode ser identificado se situando nas três gerações da Escola de Frankfurt, a respeito dos componentes psicológicos de suas perspectivas e a maneira com que estes componentes influenciam a capacidade descritiva e normativa das teorias em geral nas quais eles estão incrustados. Através desta análise crítica de seus elementos psicanalíticos, a *Dialética do esclarecimento* surge como uma obra que, enquanto advogando para a libertação racional e instintiva da opressão, não pode prever realisticamente uma superação prática da ordem social dada (I). A perspectiva habermasiana possui esta capacidade, contudo, ainda não consegue implantar completamente seu momento emancipatório. Devido ao redutivo uso da psicanálise, substancialmente restrito à sua rendição da abordagem freudiana em *Conhecimento*

¹ Texto traduzido do inglês para o português por Giowana Nunes de Pinho Veloso e editado por Antônio Dimas Cardoso.

e interesse, Jürgen Habermas renuncia a capacidade de entender as dinâmicas fundamentais da reprodução da dominação (II). A concepção psicanalítica subjacente à teoria de Axel Honneth do reconhecimento (III) é capaz de superar limitações de abordagens anteriores, portanto constitui a culminação do processo de aprendizagem destacado em meu texto – todavia com a reserva do que exponho (IV).

Abordo uma análise crítica-reconstrutiva das teorias elaboradas pelos principais representantes da tradicional Escola de Frankfurt (Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas, Axel Honneth), com a referência particular ao modo com que eles caracterizam a psicologia humana. Como é sabido, a tradição da teoria crítica de Frankfurt combina uma descrição social-teórica das características historicamente determinadas das sociedades contemporâneas com a investigação na constituição psicológica dos seres humanos, enquanto a mais recente, por sua vez, é capaz de favorecer ou dificultar as transformações das condições sociais dadas (Cook, 1995; Whitebook, 1985). Em seguida, pretendo demonstrar que um processo de aprendizado pode ser individualizado, através da análise das perspectivas propostas pelos principais representantes das três gerações da Escola de Frankfurt, além das potencialidades heurística e normativa das concepções psicanalíticas que eles incluem em suas teorias.

O primeiro momento é concretizado pela *Dialética do esclarecimento*: a obra de Horkheimer e Adorno pode ser

entendida como um texto que, mesmo que desesperadamente advogando a superação da total opressão, praticamente reitera a permanência da dada, irreconciliável e, não obstante, estável ordem de dominação. De acordo com a perspectiva que Adorno e Horkheimer delimitam em *Dialética do esclarecimento*, os impulsos emancipatórios humanos podem ser reprimidos e distorcidos até o ponto de ataque como um reforço da dominação em si, enquanto todo rastro de individualidade e força do caráter é diluído em uma sociedade totalmente massificada, subordinado sob o princípio de troca e fungibilidade universal. A *Dialética do esclarecimento* configura, portanto, um processo dialético que, como seu desenvolvimento prático, permanece bloqueado em reafirmar a atual realidade de dominação. Ainda que conceitualmente busca a possibilidade de uma mudança social radical, Adorno e Horkheimer acabam reiterando a realidade avassaladora da ordem social dada e desprovida de recursos emancipatórios práticos.

A teoria da comunicação de Habermas (II) constitui um ponto de inflexão decisivo a respeito da *Dialética do esclarecimento*. O potencial normativo de discurso, concretizado nas interações comunicativas entre os sujeitos, é uma verdadeira força emancipatória operante no cotidiano social. A psicanálise, na perspectiva que Habermas delinea em *Conhecimento e interesse*, é entendida como a disciplina que serve para a remoção de bloqueios internos que impedem uma comunicação livre e transparente do sujeito com outros e com ele mesmo (Habermas, 1971).

Contrariamente a Adorno e Horkheimer, Habermas

explica as fontes práticas necessárias para a emancipação, entretanto, ele não se aproveita das potencialidades diagnósticas da psicanálise ao que concerne a questão das origens psicológicas da agressão e dominação entre pessoas. A omissão deste tema, o qual fora examinado em detalhes pela primeira geração da Escola de Frankfurt, é carregada de consequências pelo potencial descritivo, explicativo e normativo da teoria de Habermas. Se a concepção apresentada em *Dialética do esclarecimento* não pôde prefigurar realisticamente uma superação prática para “eu” representado pela ordem social dada, a perspectiva habermasiana não tem essa capacidade, mas, como veremos, ela permanece incapaz de implantar completamente seu momento emancipatório. Devido ao seu uso redutivo da psicanálise, ela falha em entender as dinâmicas fundamentais da reprodução da dominação social, perdendo, assim, a possibilidade de repará-las normativamente.

Essas deficiências são superadas pela concepção psicológica sustentando a teoria de reconhecimento elaborada por Axel Honneth (III). Apesar de inspirado na perspectiva de Winnicott que ele desenvolve através dos anos, Honneth consegue levar em conta sistematicamente ambas fontes práticas-psicológicas necessárias para o processo de emancipação humana; e considerar como as estruturas consolidadas da dominação social podem explorar desejos e impulsos humanos pela própria reprodução. Logo, a teoria de Honneth é capaz de fornecer respostas plausíveis para os problemas estruturais que, a respeito do papel da psicanálise, pode ser destacado

nas elaborações das prévias gerações da teoria crítica. Dessa forma, como eu pontuo na conclusão do meu texto (IV), a concepção psicológica subjacente à teoria do reconhecimento de Honneth pode ainda ser considerada insuficiente devido ao seu foco formal na autorreflexão individual, o qual mina suas potencialidades normativas; um vazio pode ser preenchido pela radicalização política e substantiva, na direção dos trabalhos práticos-filosóficos de Adorno e Horkheimer, das conclusões que Honneth atinge nos seus últimos textos psicanalíticos.

I

Na combinação peculiar da filosofia marxista e psicanálise freudiana que caracterizam a *Dialética do esclarecimento*, desejos humanos são concebidos como substancialmente antagônicos para a civilização e para a produção material ordenada necessária para assegurar a autopreservação (Horkheimer e Adorno, 2002, p. 26). Para Adorno e Horkheimer, trabalho e civilização requerem um grau significativo de repressão do princípio do prazer, assim como a supressão dos impulsos “miméticos”, os quais Adorno descreve como

a tendência de perder a si mesmo nos próprios arredores, em vez de se engajar ativamente com eles, a inclinação de se deixar ir, caducar de volta à natureza. Freud denominou isso de impulso para a morte, *Caillois le mimétisme* (Horkheimer e Adorno, 2002, p. 189).

Em sua obra de 1920, *Beyond the Pleasure Principle*, Freud

teorizou o desejo pela morte como composta não somente por impulsos comandando o retorno do organismo ao seu estado inorgânico, mas também de instintos agressivos e destrutivos. Nem Adorno nem Horkheimer negam a existência de desejos agressivos pela morte, apesar de que ambos não aceitam a acentuação unilateral do nível biológico que diz que “como o diabo na Idade Média, o eterno desejo de destruição é supostamente o culpado por todo mal” (Horkheimer, 1982, p. 56).

Na *Dialética do esclarecimento*, a agressividade humana é entendida, em primeira instância, como o resultado da contínua repressão que os seres humanos têm que exercer em seu interior, e, em particular, no princípio do prazer. Sob o dado sistema social, ‘a rebelião da natureza oprimida contra a dominação’ é colocada “diretamente em serviço da dominação’ (Horkheimer e Adorno, 2002, p. 152), através da imposição, também mediada pelo modo de produção capitalista, de um excedente da renúncia instintiva. Massas de seres humanos em constante crescimento são sujeitos, frequentemente, a uma ordem social que sistematicamente nega suas necessidades, os isola no último nível da hierarquia, e os força a condições de insegurança econômica e social.

Como resultado desta condição de impotência e subordinação, sujeitos são amis e mais inclinados, como Adorno e Horkheimer mantêm usando a teoria freudiana, a uma identificação passiva-masquista com um poder superior que eles veem corporizado no sistema social dado ou em líderes carismáticos, os quais compensam sua verdadeira impotência; ao mesmo tempo, eles dirigem sua

rebelião inconsciente e agressividade social exacerbada para os grupos minoritários percebidos como fracos, estrangeiros ou não conformes².

As tendências sadomasoquistas desencadeadas pela dominação social asseguram a estabilidade da autoridade repressiva, enquanto encaminha os indivíduos a “reencenar a supressão que tem sido aplicada a sua própria ansia” (Horkheimer e Adorno, 2002, p. 141) ao liberar sua agressão em inimigos comuns e arbitrariamente culpados. A agressividade que caracteriza sociedades modernas, portanto, para Horkheimer e Adorno não é, em primeiro lugar, um resultado dos dados traços psicológicos imutáveis: é um produto de uma ordem social e econômica opressiva, a qual, depois de superar a escassez que poderia, originalmente, justificar a renúncia coletiva de desejos, continua a demandar da maioria da população o excedente da repressão instintiva finalizada para a reprodução da hierarquia e dominação.

Desejos, todavia, não podem ser facilmente reprimidos sem deixar rastros. Seu resíduo emancipatório, capazes de induzir sentimentos de sofrimento emocional e insatisfação os quais devem provocar uma reflexão nos indivíduos sobre sua própria situação e reconhecer seu presente estado de coerção auto e heteroinduzida, porém, é sistematicamente ofuscado pelo poder persuasivo da cultura industrial (Cook, 1995, p. 192, 196, 203). A repetição sem fim das mensagens socialmente conformistas através da provisão de entretenimento padronizado enfraquece qualquer dor

2 Cf. o capítulo “Elements of Anti-Semitism”, em Horkheimer e Adorno 2002: 137-172.

residual decorrente da repressão social e instintiva: “diversão sempre significa realocar coisas fora da mente, esquecendo o sofrimento, até mesmo quando está exposto” (Horkheimer e Adorno, 2002, p. 116). A cultura industrializada, a qual manipula os espectadores a uma passividade saciada, transforma a necessidade humana de escape da opressão em um reforço da conformidade com o sistema opressivo: ‘o voo do mundo cotidiano, prometido pela cultura industrial em todos os seus ramos, é muito parecido com a abdução da filha no desenho americano: o pai está segurando a escada no escuro’ (Horkheimer e Adorno, 2002, p. 113).

A tese da “crise do indivíduo” adiciona outro golpe sombrio a esta já triste imagem: enquanto a sociedade liberal burguesa, na visão de Horkheimer e Adorno, ainda requisitava ao indivíduo que desenvolvesse um íntimo forte e orientado pela realidade, a crescente ascensão do monopólio capitalista tem trazido a existência de uma geração inteira de sujeitos desprovidos de força do ego: “se, no liberalismo, a individualização de uma parte da população fosse necessária para a adaptação da sociedade para um inteiro novo estado de tecnologia, hoje o funcionamento do aparato econômico demanda que as massas sejam comandadas sem a entrave da individualização” (Horkheimer e Adorno, 2002, p. 168–169)³.

No ‘totalmente administrado mundo’ adorniano, parece ser pouco o que o desejo humano, apesar de que de civilização antagônica para repressiva e dotada de potencialidades emancipatórias, pode fazer para promover a emancipação:

3 Para uma crítica da tese de Adorno sobre a crise do indivíduo, cf. Benjamin, 1977.

eles são reprimidos com sucesso, desviados e manipulados na direção de um reforço da opressão (Whitebook, 1985, p. 144). Horkheimer e Adorno confiam na razão, no poder do ser humano de reconhecer injustiça pela argumentação normativa, o intervalo “negativo” com a ordem social dada: agora que a escassez natural foi superada pelos meios de controle da natureza humana externa e interna, faz-se, assim, possível encarar o fim da dominação, razão instrumental pode dar lugar à razão emancipatória através de um processo de determinada negação (Horkheimer e Adorno, 2002, p. 18). Ao se tornar consciente da violência e da não reconciliação da atual sociedade, a qual contradiz os fins originais e emancipatórios do esclarecimento, a razão humana pode finalmente agir para atingir esses propósitos e caminhando à percepção de uma nova sociedade radical.

O que, entretanto, pode causar determinada negação para ser posta em movimento em uma sociedade totalitária que a *Dialética do esclarecimento* descreve como permeado por uma dominação amplamente ramificada, estendendo seu alcance até o mais íntimo do ser humano? Teorizando um elemento criativo, unificado e emancipatório enraizado na natureza psicológica humana, como Marcuse faz em *Eros e civilização* – uma obra que Wiggershaus (1995, p. 49) descreve como “a Dialética do Esclarecimento de Marcuse” – só aparentemente torna as coisas mais fáceis: como pode um mundo governado pelo princípio da performance e antagonismo social, no qual um “elemento de autoderrota” (Marcuse, 1966, p. 92) parece prevenir que os seres humanos alcancem a emancipação, atinjam a liberação de Eros necessária para o desenvolvimento das relações sociais não-repressivas?

A teoria da dominação delineada pela primeira geração da Escola de Frankfurt, portanto, é radical e compreensiva ao ponto de fechar toda possibilidade prática para a emancipação. Muitas são as razões biográficas e teóricas por trás de tamanho resultado, da necessidade intelectual e humana de tentar explicar como nossa civilização tem sido capaz de precipitar em uma violência organizada do Nazismo, até a tentativa de reconhecer as dinâmicas que, até em sociedades formalmente democratas, levam a uma direção totalitarista; da necessidade de explicar o atraso na percepção do prognóstico emancipatório marxiano, até o propósito de entender o que parece ser uma incapacidade adquirida dos sujeitos humanos de resistir à opressão.

Ao mesmo tempo, Adorno e Horkheimer contam, também forçadamente, com a promessa do esclarecimento de liberdade do medo e dominação e com a ideia de futura sociedade sem classes, conciliada e não destruída. A *Dialética do esclarecimento* exemplifica a contradição de teoria dialética da emancipação, na qual o momento negativo da razão emancipatória, cujo eventual influência mantida como uma necessidade normativa, deve se tornar realidade em uma sociedade retratada como incapaz de se opor a qualquer resistência em uma dominação invasiva ampla e crescente. Esta imagem de autoderrota da sociedade, além disso, apesar de não desprovido de elementos da verdade, está no geral dificilmente plausível. Adorno e Horkheimer não dão, praticamente, nenhuma consideração para a verificável existência empírica de relacionamentos do reconhecimento intersubjetivo e para a presença fática de subculturas capazes de elaborar formas de resistência e dominação, da

promulgação de lutas e conflitos sociais para a hegemonia (Honneth, 1991, p. 45).

Paralelamente a sua concepção do ‘mundo totalmente administrado’ e de uma perspectiva psicológica que, como vimos, é fortemente devido ao Freud da *O mal-estar na civilização*, contudo, em uma série de pequenos textos, Adorno expressa uma visão da transformação social bem mais próxima, podemos dizer, da tradição do ‘Esclarecimento cívico’. Em textos como *Education after Auschwitz*, *Television as Ideology*, *Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute*, *Democratic Leadership and Mass Manipulation*, ele propõe uma série de medidas práticas com fim de minimizar a permanente possibilidade de uma repetição da barbárie nazista e proteger a cultura democrática. Nestes textos, emancipação é apresentada como uma tarefa em término que deve ser levada em frente dia após dia, através de intervenções racionais nas crenças, estruturas psicológicas coletivas e as formas relacionadas que favorecem a propagação de preconceito, de agressão e de uma deferência acrítica de autoridade. Deste modo, por exemplo, em *Education after Auschwitz*, Adorno advoga uma ‘educação para uma autorreflexão crítica’:

Desde a possibilidade de mudança das condições – isto é, sociais e políticas – objetivas é extremamente limitada atualmente, tentativas de trabalhar contra a repetição de Auschwitz são necessariamente restritas à dimensão subjetiva. [...] Uma pessoa deve saber os mecanismos que tornam pessoas capazes de tamanhos atos, deve relevar tais mecanismos para elas, e se esforçar, acordando a consciência geral desses mecanismos, para evitar que as pessoas voltem ao estado anterior (Adorno, 2005, p. 192).

Intervenções educacionais determinadas a minar tendências psicológicas regressivas vão desde o estabelecimento, tanto dentro como fora da sala de aula, de grupos discursivos estruturados em temas relevantes para evitar atitudes de dependência acrítica de autoridades carismáticas, até transmissões de televisão de alta qualidade que trabalhariam contra os mecanismos manipulativos da cultura industrial; desde o encorajamento da pedagogia democrática em ambas as escolas e famílias, até a promoção de modelos educacionais fortalecendo a autonomia racional do indivíduo. Esta vertente prática da filosofia de Adorno, dificilmente compatível com sua representação de um mundo impregnado de dominação no qual, possivelmente, todo movimento escolar em direção à efetiva democracia e liberdade de pensamento seria neutralizado, constitui uma fonte de reflexões que, até hoje, mantem sua validade pelo avançar da forma de vida democrática. Devemos ver nas conclusões como esse legado prático-filosófico está longe de exaurir sua relevância pela tradição da teoria crítica.

II

Na *Dialética do esclarecimento*, Horkheimer e Adorno retratam um mundo social incapaz de oferecer resistência à dominação e de colocar em movimento o poder “negativo” da razão emancipatória. A dialética da emancipação permaneceu presa na reafirmação da injusta, contraditória e não obstante estável ordem social. Para Habermas, ao contrário, razão iluminada, comunicação emancipatória e formação livre de discurso da vontade democrática são, desde o início,

verdadeiras forças práticas imanentes para a sociedade. O modelo que sustenta a concepção social-teórica e normativa habermasiana é uma comunicação intersubjetivista, em vez de, como para Horkheimer, Adorno e Marcuse, um materialismo histórico produtivista. Para estes mais recentes autores, dominação consistia na exploração da natureza externa, repressão da natureza interna e opressão social iniciada na ordem para assegurar a autopreservação material do gênero humano; para Habermas, isso corresponde em vez disso, em primeiro lugar, a uma exclusão das relações comunicativas sistemáticas.

Emancipação é, portanto, a remoção das formas estruturais e sistemáticas de dominação que distorcem ou impedem uma comunicação entre seres humanos tanto na esfera privada como na pública. Psicanálise, a qual no seu livro *Conhecimento e interesse*, de 1968, acolhe como um exemplo pragmático da ciência crítica, funciona com o propósito de permitir a emancipação individual dos bloqueios que ficam no caminho de uma comunicação livre e transparente com outros sujeitos e consigo mesmo (Habermas, 1971, p. 228).

A redenção habermasiana da psicanálise freudiana tem sido frequentemente criticada como hiper-racionalizada, dessexualizada e arbitrariamente linguística leitura da teoria de Freud (Nägele, 1981; Whitebook, 1985, 1996; Nichols, 1972; Flynn, 1985). O ponto que eu pretendo fazer aqui, entretanto, não remete à seletividade desta interpretação, e sim suas consequências para as potencialidades descritivas e normativas da teoria de Habermas e para os subsequentes

desenvolvimentos sistêmicos-teóricos de sua perspectiva.

Este é o contexto da ‘disputa positivista’ em que Habermas elabora sua distinção metodológica entre as ciências empírica-analítica, hermenêutica e crítica. Psicanálise, a ciência crítica *par excellence*, possui a capacidade de decifrar as necessidades individuais, motivos de ação e expressões simbólicas que, sob a pressão da sanção social e dominação, o sujeito confinou em sua inconsciência, desse modo, excluindo-os da pública comunicação e de sua própria compreensão. A tarefa da psicanálise é reabrir o acesso do indivíduo a essas “porções de linguagens excomungadas” (Habermas, 1971, p. 228), as quais têm sido reprimidas como resultado de experiências traumáticas, e, através de um processo de autorreflexão terapêutica guiada, emancipar o sujeito do sofrimento emotivo e sintomas neuróticos associados com supressão psicológica (Habermas 1971, p. 219; 1970). Psicanálise, desta forma, tem o potencial de liderar os indivíduos a superar os rastros deixados em seu eu interior pelos processos de dominação social que eles têm encontrado em suas vidas. O modelo utópico sustentando a interpretação habermasiana da psicanálise freudiana é a ideia de ‘ação comunicativa pura’: de acordo com este modelo, “todas as interações habituais e todas interpretações relevantes da conduta de vida são acessíveis em todos os tempos, [...] para que a transparência da história de vida recordada seja preservada” (Habermas, 1971, p. 232).

Em termos mais gerais, “emancipação da compulsão na natureza interna sucede ao grau que instituições baseadas na força são trocadas por uma organização de relações sociais

que está ligado apenas à comunicação livre de dominação” (Habermas, 1971, p. 53). Este progresso normativo requer a superação, através de lutas emancipatórias – as quais Habermas delinea no modelo hegeliano da “dialética da vida moral” (Habermas, 1971, p. 56–58) – e através de autorreflexão crítica fornecida pela ideologia crítica e psicologia social, de todas as formas de dominação social “que são reproduzidas somente para o próprio bem deles” (Habermas, 1971, p. 53), cujas condições de existência e legitimação, isto é, já foram “superadas” (Habermas, 1971, p. 55). Habermas, contudo, não explica por que estas formas de dominação, apesar de ter perdido a necessidade de autopreservação humana, ainda persistem na sociedade.

Como vimos, a primeira geração de teóricos críticos atribuiu a persistência da dominação aos desejos humanos constitutivos e agressivos, mas, acima de tudo, à atitude difusa do antagonismo sadomasoquista continuamente reproduzido pela desigualdade estrutural da sociedade capitalista. Em respeito às dinâmicas psicológicas de dominação e à sua reprodução, pelo contrário, os sujeitos habermasianos permanecem como seres desconhecidos, sem face. Também nos textos que seguem *Conhecimento e interesse*, nos quais Habermas abandona sua referência normativa e metodológica à psicanálise freudiana para elaborar a teoria de competência comunicativa e moral que estabelece como suas fundações psicológicas as abordagens de desenvolvimento de Mead, Piaget e Kohlberg, esta questão continua sem resposta.

Como consequência desta omissão, Habermas perde a

possibilidade de considerar o “fato da dominação” como, em si, um produto das contradições sociais não resolvidas, suscetível de ser continuamente reproduzido pela mesma dinâmica que ele mobiliza. Sua teoria, além disso, não oferece as ferramentas categóricas para exame sistemático das profundas causas sociais e psicológicas de fenômenos como racismo, fundamentalismo religioso ou a atual ascensão de partidos demagógicos de extrema direita pela Europa. Esses e outros fenômenos sociais não podem ser explicados e endereçados normativamente por uma teoria somente focando na racionalidade discursiva: eles possuem raízes que alcançam dinâmicas psicológicas assim como as contradições fatuais e materiais dos tempos atuais. Devido à sua negligência às formas influenciadas ou reproduzidas de agressividade e dominação, a teoria de Habermas para antes de perceber o potencial emancipatório e “negativo” que uma profunda consideração das potencialidades heurísticas da psicanálise poderia ter fornecido.

Mas ainda há mais: se Habermas tivesse dedicado atenção suficiente, em *Conhecimento e interesse*, ao tema de origens psicológicas de agressividade e dominação, ele poderia ter sido menos propenso a, em *Teoria da ação comunicativa*, reificar sua perspectiva socioteórica nos dois domínios separados que Axel Honneth definiu como “organizações de ações livres de normas” e “esferas de comunicação sem poder” (Honneth, 1991, p. 298). O social, segundo Habermas,

é dividido em esferas de ação constituídas como o mundo da vida e esferas neutralizadas contra o mundo da vida. As prévias são estruturadas

comunicativamente, as últimas são formalmente organizadas. Elas não se encontram em nenhuma relação *hierárquica* entre níveis de interação e organização; pelo contrário, elas se posicionam *opostamente* como esferas de ação social e sistematicamente integradas (Habermas, 1987, p. 309).

Tal reificação teórica do sistema poderia ter sido, possivelmente, evitada se, em *Conhecimento e interesse*, Habermas tivesse considerado a psicanálise não somente como uma disciplina capaz de “instruir um paciente em ler seus próprios textos” (Habermas, 1971, p. 228), mas também como uma possível candidata para a explicação da dominação e das motivações trazendo os sujeitos a reagir à opressão. Em *Conhecimento e interesse*, os temas de dominação e de resistência normativa contra isto são percebidos no contexto da teorização de Habermas da psicanálise e na moral dialética da vida, porém somente para permanecer com pouca análise. Opressão e lutas emancipatórias são lidadas como se fossem geradas por forças desconhecidas e impessoais.

Deste ponto, na *Teoria da ação comunicativa*, todo problema do conflito social pode ser transferido suavemente em um nível sistêmico, nos termos de uma oposição entre sistema e o mundo da vida. Deste modo, “a revitalização das possibilidades de expressão e comunicação que tinha sido enterradas vivas” (Habermas, 1987, p. 395), por ser o propósito dos sujeitos concretos sociais que lutam contra a dominação, também como o objetivo prático das ciências críticas, é transformada em resistência impessoal do mundo da vida contra as tendências colonizadoras do sistema: o conflito

primário no qual Habermas foca sua atenção na *Teoria da ação comunicativa* é a entre o “sistema” e o “mundo da vida”.

Esses dois domínios são concebidos de forma irrealista como esferas reificadas, contrapostas e autônomas (Habermas, 1987, p. 309). A questão nas origens das dinâmicas que impedem o estabelecimento de formas de comunicação livres de dominação, deixada sem resposta em *Conhecimento e interesse*, encontra, portanto, uma resposta exclusivamente sistêmica-teórica na *Teoria da ação comunicativa*: não somente, contudo, essa explicação pressupõe uma reificação insustentável da sociedade em duas esferas sociais opostas, mas, além disso, a teoria de Habermas perde em força descritiva, explicativa e normativa em respeito às experiências morais concretas de sujeitos sociais. Injustiça se torna um processo sistêmico na forma de colonização impessoal do mundo da vida, incapaz de encontrar ressonância em expectativas normativas e nas reações morais e conflituosas dos indivíduos (Honneth, 2007).

Similarmente, a antiga proposta habermasiana de conceber uma crítica emancipatória também como uma decifração de estruturas interiorizadas de opressão, ambos em um nível individual (através da psicanálise) e em um coletivo (via ideologia crítica), é abandonada, nunca para ser recuperada. Possivelmente, tendo Habermas aproveitado totalmente sua própria referência à psicanálise usando isso como meios teóricos de inquérito na dominação social, o movimento abstrato trazido na *Teoria da ação comunicativa* poderia, pelo menos, ter conservado algum espaço para a consideração da dinâmica centrada em indivíduos e grupos de opressão e emancipação. Considerar poder e dominação numa

perspectiva psicanalítica também teria aumentado a atenção de Habermas pela dinâmica de poder e os conflitos que interessam também, principalmente, domínios comunicativos, como a esfera pública democrática ou a familiar.

Em textos posteriores, Habermas retrata a divisão sistêmica do social em duas esferas sociais reificadas contrapostas; ao examinar as patologias sociais das democracias contemporâneas avançadas. Aliás, ele considera também “os efeitos repressivos e excludentes do poder social distribuído desigualmente, violência estrutural, e comunicação sistematicamente distorcida” (Habermas, 1996, p. 307-308), desse modo, evitando qualquer representação comunicativamente pacífica do mundo da vida. Em particular, em *Entre fatos e normas*, ele examina a influência distorcida e manipuladora que o “poder social” de interesses organizados pode exercer na formação do desejo democrático, e analisa como, confiando em seu potencial epistêmico e passível de identificar problemas na racionalidade comunicativa, a esfera pública democrática pode manter em xeque a influência de poderes normativos ilegítimos (Habermas, 1996, p. 175).

Consequentemente, em subsequência à *Teoria da ação comunicativa*, Habermas tem se revertido a considerar também os conflitos sociais e as tensões que são internos à esfera da ação comunicativa, como suas contribuições para o debate da democracia na União Europeia futuramente demonstram (Habermas, 2009, 2012). Psicanálise, todavia, junto com o propósito de uma crítica prática dos sofrimento e dominação sociais, tem desaparecido de sua perspectiva

teórica, para ser trocada por uma análise crítica dos processos institucionais de democracias liberais.

Enquanto em *Dialética do esclarecimento* o caráter penetrante da dominação foi enfatizado ao ponto de impedir a possibilidade de realisticamente vislumbrar a emancipação, causando à perspectiva de Adorno e Horkheimer a permanecer presa nela mesma na dada contraditória e estável sociedade, na teoria de Habermas a liberação da dominação social corresponde a uma prospecção real. A concepção de Habermas, entretanto, não pode implantar totalmente seu momento emancipatório: por não se aproveitar das potencialidades heurísticas da psicanálise, ele renuncia um instrumento teórico fundamental para a explicação e a retificação normativa das dinâmicas da dominação social e suas reproduções.

O legado psicanalítico da primeira geração da Escola de Frankfurt está sendo continuada hoje, ainda que com mudanças radicais em respeito à sua forma original, por Axel Honneth: a concepção psicológica subjacente à sua teoria de reconhecimento pode ser entendida, como veremos no próximo parágrafo, como o ponto de culminação (com uma reserva) do processo de aprendizado delineado até agora.

III

Ao longo do desenvolvimento da perspectiva psicanalítica inspirada em Winnicott que sustenta sua teoria de

reconhecimento⁴, Honneth é confrontado pela necessidade teórica de explicar por que os seres humanos são orientados, na sua vida social, a estabelecer relacionamentos de reconhecimento mútuo, a reagir contra o que eles entendem como injustiça normativa e a promulgar formas de agressão e desrespeito contra um ao outro. Fazendo isso, ele precisa preservar o espaço moral intransigente necessário para determinar a luta pelo reconhecimento e o restabelecimento de relacionamentos reconhecíveis mútuos como processos normativos. Isto é, não como resultados deterministas dos traços ou reações inatas humanas, mas, em vez disso, como os cursos de ação realizada conscientemente pelos sujeitos e capaz de ser discutido e justificado através de motivos argumentativos.

O inquérito de Honneth sobre as origens psicológicas da necessidade humana pelo reconhecimento começa com seu livro *Luta por reconhecimento*, de 1992. Contrário aos seus antecessores, o modelo psicanalítico principal de Honneth não é o paradigma freudiano: por delinear a concepção psicológica subjacente à sua teoria do reconhecimento, ele recorre à teoria das relações-objeto de Winnicott, atribuindo um valor substancial, no desenvolvimento da primeira infância, para as relações intersubjetivas entre a criança e seus parceiros de interação (Honneth, 1995, p. 96).

Desde o livro *Luta por reconhecimento*, Honneth considera o relacionamento que a criança entretém com seu primeiro

4 Para uma introdução aos textos psicanalíticos de Honneth, cf. D. Petherbridge, 2011: 22-30.

cuidador como uma fundação psicológica toda futura atitude do indivíduo direcionada aos relacionamentos intersubjetivos. De acordo com Honneth, a disposição positiva relativa a estabelecer relacionamentos de reconhecimento mútuo constitui o resultado normal da ruptura da união simbiótica mãe-filho: isso origina sujeitos que, por um lado, seguindo os rastros de realização emocional inconscientemente deixados na sua memória pela fase de fusão, vão confiantemente se orientar a formar relações afetivas na idade adulta; e isto, por outro lado, terá sido suficientemente desiludido pela experiência da infância da separação para possui a capacidade de reconhecer o outro como uma pessoa autônoma (Honneth, 1995, p. 105).

O oposto acontece nos “transtornos do relacionamento amoroso que são denominados criticamente de “masoquismo” e “sadismo”” (Honneth, 1995, p. 106), os quais, como Honneth escreve no início das reflexões de Jessica Benjamin, são rastreados a um “desenvolvimento abortivo” (Honneth, 1995, p. 106) da separação da criança de sua mãe. Isso causa o sujeito a permanecer desequilibrado, na idade adulta, diante de um ou dois polos do relacionamento amoroso, tanto “o estado de independência egocêntrica” como “aquele de dependência simbiótica” (Honneth, 1995, p. 106).

Honneth, todavia, não esclarece como esse “desenvolvimento abortivo” deveria ser caracterizado, nem o que causa o indivíduo a permanecer desequilibrado em um polo em vez do outro. Da mesma forma, ele não explica se o masoquismo e o sadismo são os únicos resultados possíveis, e se eles podem ser resultado também de outros tipos de

experiências que ocorrem ao longo do desenvolvimento do sujeito. Em *Luta por reconhecimento*, portanto, a explicação de Honneth das origens psicológicas para o desejo humano pelo reconhecimento excede amplamente, tanto pela clareza conceitual como pela sofisticação teórica, sua consideração psicológica do fenômeno do desrespeito.

Em seu texto de 2002, *Grounding Recognition*, dez anos após a publicação de *Luta por reconhecimento*, ele volta ao tema da agressividade humana considerada por uma perspectiva psicológica. Até quando o processo que ocorre na primeira infância fora revelado com sucesso, escreve Honneth, em todo indivíduo adulto uma disposição permanece que pode ser entendida como o “substituto relacional” do desejo da morte “monológico” freudiano: uma tendência à agressividade e à não-conformidade com o dado ambiente social enraizado nos momentos quando a criança deixada temporariamente sozinha pela sua mãe, percebe com raiva e frustração, a impossibilidade de exercer qualquer controle onipotente na mãe ou no mundo ao seu redor. As experiências fusionais da primeira infância, portanto, dão crescimento a duas tendências diferentes: por um lado, a necessidade de ser reconhecido que Honneth já declarou desde *Luta por reconhecimento*; por outro lado, a tendência antissocial de violentamente “negar a independência daqueles com quem a pessoa interage e tem, “de forma onipotente”, a seu dispor” (Honneth, 2002, p. 504).

O desejo inconsciente de recuperar a condição perdida da segurança simbiótica traz ao indivíduo, em uma espécie de repetição do esquema hobbesiano, a exigência

de reconhecimento para ele mesmo, enquanto, ao mesmo tempo, nega isso para os outros e objetiva dominá-los. Esses atos de agressão são experimentados pelo sujeito ao qual eles são direcionados como uma ofensa à sua necessidade de ser reconhecido e à sua pretensão inconsciente de onipotência: por consequência, eles dão crescimento à luta pelo reconhecimento. A luta, por sua vez, abre a possibilidade de uma evolução normativa geral das relações fatuais de reconhecimento, e, assim, escreve Honneth, isso se torna possível manter “o clamor hegeliano que toda relação de reconhecimento deveria incluir uma dinâmica progressiva interna” (Honneth, 2002, p. 504).

Esta reelaboração hobbesiana da teoria de Winnicott que Honneth propõe com o objetivo de explicar psicologicamente o fenômeno do desrespeito pode ajudar a reagir às críticas que argumentam que ele oferece um panorama excessivamente moderado sobre a psique humana e nos processos de socialização (McNay, 2008: Alexander e Lara, 1996). Contudo, ao mesmo tempo, isso parece ser excessivamente reduutivo e naturalístico. O maior risco, percebido pelo próprio Honneth, consiste em nivelar as dinâmicas de injustiça e luta emancipatória em mecanismos psíquicos que excedem grandemente o controle racional do sujeito.

A ideia que a luta por reconhecimento é gerada pela reação “automática” do indivíduo contra a ofensa de ter sua pretensão de onipotência negada, faz possível considerar que o modo com que problemas normativos são percebidos é algo influenciado cultural, histórico e socialmente. Por consequência, como Honneth sustenta, a concepção delineada

em *Grounding recognition* “se situa em contraste [...] com a decididamente convicção básica mais robusta que a “luta” por reconhecimento é provocada por um tipo particular de experiência *moral*” (Honneth, 2002, p. 504). Isto é, na concepção da “luta por reconhecimento”, um papel fundamental é desempenhado pelas ideias normativas historicamente determinadas, estilos de socialização, argumentos e tentativas de legitimação ideológica, as quais não podem ser reduzidas a mecanismos psíquicos uniformes e invariáveis. Na *Luta por reconhecimento*, esta ideia é expressa claramente: “a injustiça do desrespeito não *tem* que, inevitavelmente, se revelar, mas apenas pode. Empiricamente, se o potencial cognitivo inerente a se sentir magoado ou envergonhado se torna uma convicção moral-política depende, mais que tudo, de como o afetado ambiente cultural-político do sujeito é construído” (Honneth, 1995, p. 138–139).

Também pelo ponto de vista das origens das tendências agressivas humanas, além disso, o modelo proposto em *Grounding Recognition* parece ser não normatizado e reducionista. Seria realmente possível explicar toda tendência agressiva com base no desejo inconsciente recuperar o estado simbiótico original? Além do mais, poderia a dinâmica da primeira infância da interação com a mãe ser a única explicação para a existência das tendências agressivas? Honneth parece seguir esta opinião, e ele desconsidera toda forma de impulso antissocial endógeno, enquanto também minimiza a ideia de experiências de vida subsequentes que poderiam fazer com que o indivíduo desenvolvesse orientações agressivas estáveis.

Considerando as objeções trazidas, seria argumentável mais plausivelmente que as interações da primeira infância entre mãe e filho teorizadas em *Grounding Recognition* dão crescimento, no máximo, a um *substrato* de agressividade. Como mantido de forma difusa na psicanálise e psicologia contemporâneas, este substrato, para se desdobrar concretamente em uma atitude antissocial estável, tem que ser nutrido pelos eventos biográfico e historicamente determinados de violência experimentada ocorrida na vida subsequente do sujeito, que, por vários motivos, não pode, mais tarde, ser reelaborado propriamente pela afetividade individual.

Em seus textos psicológicos mais recentes, Honneth segue precisamente este caminho. Em textos como *Anxiety and Politics*, *Appropriating Freedom* e *Democracy and Inner Freedom*, sua prévia, quase exclusiva referência a Winnicott deixa espaço para uma maior variedade de autores, dentre Freud, Mitscherlich, Stern, Balint. Em seus impulsos, ele aperfeiçoa teoricamente a perspectiva exposta em *Grounding Recognition*: a separação prematura da criança da união simbiótica com a mãe, devido a seu caráter doloroso e ambíguo, deixa em cada indivíduo não somente uma ânsia durável por relacionamentos de reconhecimento mútuo, mas também um resíduo de ansiedade, frustração irada e medo de separação. Este substrato permanece confinado no inconsciente, suscetível de ser reativado na fase adulta por eventos e experiências traumáticas particulares. Seguindo neste sentido, o qual ecoa a teorização de Horkheimer e Adorno das orientações agressivas geradas socialmente, Honneth se afasta do determinismo excessivo e da não

normatividade em psicologia que caracterizam *Grounding Recognition*.

Dessa forma, não somente fica possível explicar a variabilidade histórica e subjetiva das experiências sociais, mas o conteúdo moral fundamental da teoria também pode ser preservado, sem colidir com isso sob o postulado de uma agressividade inevitável e universalmente difusa como resultado da dinâmica da primeira infância.

Em *Anxiety and Politics* (2002), *Appropriating Freedom* (2006) e *Democracy and Inner Freedom* (2006), Honneth analisa as pré-condições individuais e coletivas de civilização democrática, assim como as patologias sociais que podem distorcê-la ou empobrecê-la: suas considerações psicológicas se tornam, portanto, o instrumento primário para um estudo prático-normativo sobre os pré-requisitos da democracia. Em *Anxiety and Politics*, ele foca na palestra homônima feita por Franz Neumann, na Universidade Livre de Berlim, em 1954. A perda do status social individual ou coletivo, dificuldades materiais e o conseqüente colapso de autoestima, as quais Neumann entendeu, numa perspectiva freudiana, como circunstâncias que acarretam um excedente de repressão libidinal – e, portanto, favorecendo a identificação compensatória do indivíduo com um líder carismático – são, de acordo com Honneth, eventos que podem reativar a ansiedade experimentada na primeira infância durante a separação da mãe.

Os sujeitos, conseqüentemente, facilmente sucumbem ao impulso irracional “para se identificarem com figuras de liderança que os ajudam encontrar (como parte da massa)

suporte compensatório para o ferido eu” (Honneth, 2009^a, p. 154). Enquanto faz o indivíduo se sentir protegido pela sua autoridade, os líderes carismáticos o incitam a soltar sua – tanto gerada socialmente quanto reativada psicologicamente – frustração em grupos minoritários percebidos como inimigos estranhos: “seja com os jesuítas, comunistas, capitalistas, ou, no caso alemão, os judeus, o coletivo é sempre pretensão a ser responsável pelas lesões e privações sob as quais os membros do movimento de massa sofreram previamente” (Honneth, 2009^a, p. 153).

Em seu texto de 2006, *Appropriating Freedom*, pela primeira vez, Honneth não se apoia principalmente em Winnicott, mas em Freud. Em particular, aqui ele destaca que os indivíduos não neuróticos também, algumas vezes, têm experiências de anseios insistentes e não desejados, cuja origem permanece escondida para eles e as quais são dificilmente compatíveis com o resto de suas escolhas e aspirações conscientes. Essas necessidades e desejos evitam que os sujeitos consigam um relacionamento tão transparente quanto possível com seu mundo psíquico, logo, prejudicando sua liberdade interna e os forçando a levantar mecanismos de defesa em ordem de não ser desviado de seus propósitos racionais.

Utilizando a *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*, de Freud, Honneth explica esta condição individual se referindo a “um tipo de ansiedade intersubjetiva que o sujeito saudável deve ter encontrado na infância” (Honneth 2009^b, p. 132): a ansiedade conectada com a separação da união simbiótica com a mãe. Através de um processo de “autoapropriação” ocasionando um reflexo no

próprio passado biográfico, contudo, todos os indivíduos podem readquirir um contato mais transparente com o seu interior e uma liberdade de vontade maior. Quanto melhor eles administram para aceitar emocionalmente que, na sua infância, eles tiveram que lutar para reprimir alguns de seus anseios pelo primeiro cuidador, mais serão capazes de adotar uma atitude de diálogo interno com o conteúdo perceptível de seus desejos e impulsos adultos.

Seguindo adiante a linha de pensamento inaugurada em *Anxiety and Politics*, em seu artigo mais recente nos temas psicológicos, intitulado *Democracy and Inner Freedom* (2006), Honneth chega mais perto das preocupações teóricas que caracterizam o trabalho da primeira geração da Escola de Frankfurt. Quais são as condições a serem satisfeitas para evitar regimes totalitários de tomarem posse novamente? Ele se refere, em particular, aos textos que o psicanalista alemão Alexander Mitscherlich se dedica ao tema da tolerância. Com “tolerância”, Mitscherlich não indica, primariamente, uma atitude que devemos assumir diante dos outros: “em vez disso, para ele, tamanha forma social e interpessoal de tolerância deve ser precedida por um processo no qual o sujeito aprende a se comportar ‘tolerantemente’ e generosamente diante dele ou dela” (Honneth, 2009c, p. 162). É natural dos seres humanos, na verdade, de acordo com Mitscherlich, certa quantidade de ansiedade; isto, em vez de ser originado intersubjetivamente na primeira infância (como Honneth uma vez reafirma), se deriva da abertura constitutiva humana diante do mundo ao redor.

Quando enfrentado por esta ameaça interna, seres

humanos frequentemente reagem ativando mecanismos de defesa como a projeção ou deslocamento, os quais, em tempos recentes, têm encontrado suas desastrosas consequências na aclamação da massa por líderes totalitários e em uma difusão sem precedentes do preconceito racial. Uma melhor capacidade de lidar com essa ansiedade constitutiva não somente permite os sujeitos a alcançarem um auto relacionamento mais positivo, que Honneth denomina “liberdade interna”, mas também representa uma forte pressuposição coletiva pela democracia. Isso pode ser alcançado, de acordo com Honneth – que aqui segue Mitscherlich –, através de um processo de autorreflexão individual baseada na adoção de uma atitude reconhecível e comunicativa diante dos impulsos e desejos do outro.

Este processo “trabalhoso” (Honneth, 2009c, p. 163) de autorreflexão, ambos emotivo e racional, pode levar os sujeitos a adquirir disposição tolerante, simpática e até brincalhona diante de seu interior, em contraste com a ansiedade defensiva orientada para o interior e a paranoia agressiva orientada para o exterior que caracterizam movimentos totalitários. “Até este ponto”, Honneth conclui, “o projeto de democratização está amarrado à pressuposição de uma condição de liberdade interna, e o melhor modelo para caracterizar esta condição tem sido, até agora, provido pela psicanálise” (Honneth, 2009c, p. 164).

IV

Como vimos nas seções anteriores, Honneth redefiniu sua perspectiva psicanalítica, ao longo dos anos, enquanto,

porém, sempre a preservando no seu núcleo os princípios fundamentais da teoria das relações-objeto. Desde a *Luta pelo reconhecimento*, ele sustenta que em todo sujeito, como resultado da separação do estado simbiótico inicial, permanece uma aspiração por recriar relacionamentos mútuos de reconhecimento. Dessa forma, ele é capaz de motivar tanto a estrutura empiricamente verificável das sociedades humanas em práticas sociais estáveis e instituições de reconhecimento, quanto à disposição dos sujeitos a lutar para restabelecer relacionamentos de reconhecimento, a qual, entretanto, depende, em primeira instância, do ambiente de socialização cultural-político afetado do indivíduo.

Diferentemente da perspectiva que Horkheimer e Adorno expõem na *Dialética do esclarecimento*, na teoria de Honneth a melhoria normativa das formas da nossa vida coletiva é um propósito que pode ser, e é alcançado progressivamente através da ação social normativa. Uma sociedade mais inclusiva e democrática é formada concreta e gradualmente através de lutas por reconhecimento que, no nível institucional, levam a ações direcionadas a implementar mais direitos progressivos e inclusivos.

A ruptura das formas de reconhecimento dadas, as quais introduzem sua possível reconstituição em um nível normativo mais alto (isto é, na forma de mais relacionamentos de reconhecimento inclusivos ou extensivos), é assegurada na teoria de Honneth pela permanência, em todo sujeito, de um resíduo de frustração e ansiedade originados do processo de separação da primeira infância. Este substrato pode ser reativado na fase adulta, por experiências sociais

particularmente dolorosas ou desestabilizadoras, levando a um ressurgimento do potencial agressivo que ele implica.

Através de sua teorização da agressividade humana, Honneth, em uma corrente similar à da primeira geração da Escola de Frankfurt, é capaz de analisar suas causas sociais (e mutáveis socialmente). O autor concebe isso, de fato, como uma possibilidade latente enraizada permanentemente na estrutura psicológica humana, que, para encontrar expressão em ações de verdade, precisa ser revivida pelas experiências traumáticas determinadas socialmente. O fato de que Honneth considera as possíveis origens do impulso humano para oprimir, dominar e desrespeitar outros seres humanos, dá a sua teoria acesso a uma vasta ordem de situações de sofrimento social que precisam ser compreendidas em suas raízes psicológicas e denominar devidamente as causas sociais no nível normativo.

Honneth, contudo, não aproveita totalmente as oportunidades diagnósticas reveladas pela inserção das reflexões psicanalíticas na sua teoria do reconhecimento. Nos últimos textos considerados nesta análise, como vimos, ele foca nas pré-condições psicológicas e individuais da sociedade democrática. Somente através de um processo de autorreflexão que os indivíduos podem alcançar sua própria liberdade interna, a qual, por sua vez, é a pressuposição para uma autêntica civilização democrática. Nestes textos psicológicos, entretanto, Honneth mal menciona as pré-condições substantivas desta autorreflexão. Em *Anxiety and Politics*, ele limita suas sugestões normativas à ideia de “garantir condições de socialização que comportam alto

grau de confiança e segurança nas relações intersubjetivas” (Honneth, 2009^a, p. 156); em *Appropriating Freedom e Democracy and Inner Freedom* nada é dito sobre as pressuposições necessárias que, na forma de condições sociais, culturais, materiais e trabalhistas, podem fornecer aos sujeitos, com as energias, o controle básico em necessidades econômicas prementes, o tempo para dedicar a eles mesmos e o conhecimentos essencial que permite que eles se comprometam na autorreflexão.

A “liberdade da vontade”, contudo, não simplesmente constitui o resultado da autorreflexão individual. Em vez disso, a capacidade de se deixar ser guiado pela razão – e não por impulsos agressivos irracionais, possivelmente incitados por um líder carismático – depende de vários outros fatores, que influenciam o potencial do indivíduo de autorreflexão: por exemplo, um nível suficiente de segurança existencial e material; o desenvolvimento de uma capacidade adequada para a expressão comunicativa de suas próprias necessidades e emoções; processos pedagógicos livres de repressão e violência; um contexto de relação e trabalho capaz de manter o amor-próprio e a autoestima de todo sujeito.

A omissão virtual dos pré-requisitos substantivos da autorreflexão individual pode se derivar da preocupação de Honneth pela formalidade da teoria, a qual poderia ser ameaçada de existir por “características paternas” (Honneth, 2009^a, p. 156) das medidas exigidas para implantá-las socialmente. Essas medidas, porém, se situam normativamente dentro do escopo dos princípios que presidem três esferas de reconhecimento incluídas

na teoria de Honneth (amor, igualdade e solidariedade), e correspondem às demandas avançada por um número de lutas passadas e presentes pelo reconhecimento concretamente tomando espaço em nossas sociedades. Além disso, sendo que o processo de autorreflexão que Honneth antevê é, possivelmente, um pré-requisito fundamental para a formação de cidadãos livres, democráticos e engajados, favorecendo o acesso de todos os indivíduos aos recursos que permitem que eles assumam uma atitude “tolerante” diante deles mesmos e outros, deve não ser considerado como uma postura paternalista.

Assegurar tais recursos deve ser visto, em vez disso, como uma condição necessária para proteger a existência coletiva social, começando por práticas pedagógicas e comunicativas na família e na escola, até o local de trabalho e a cooperação social no todo. A conexão das reflexões e intervenções psicanalíticas do tipo material, cultural e educacional foi o centro dos textos práticos-filosóficos da primeira geração da Escola de Frankfurt. Textos como *Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute*, *Education after Auschwitz*, *How to Look at Television* e *Democratic Leadership and Mass Manipulation* são claras expressões da necessidade de não dispensar esforços para se opor à difusão de atitudes antidemocráticas, preconceituosas e opressivas, através de medidas com o objetivo de promover a cultura e a prática da solidariedade, reconhecimento intersubjetivo e igualdade social básica. Esses valores, na forma de princípios morais associados às três esferas de reconhecimento, constituem o núcleo normativo da teoria de Honneth sobre reconhecimento: um núcleo, todavia, que deve ser colocado em conexão mais

próxima com as reflexões que ele discute em seus textos psicanalíticos.

Referências

ADORNO T. W. *Education After Auschwitz*. In: *Critical Models. Interventions and Catchwords*. New York: Columbia University Press, 2006.

ALEXANDER, J. C; LARA M. P. *Honneth's New Critical Theory of Recognition*. *New Left Review* 220: 126-136. 1996.

BENJAMIN, J. *The End of Internalization*. *Adorno's Social Philosophy*. *Telos* 32: 42-64. 1977.

COOK D. *The Sundered Totality: Adorno's Freudo-Marxism*. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 25 (2): 191-215. 1995.

FLYNN, B. C. *Reading Habermas Reading Freud*. *Human Studies* 8 (1): 57-86. 1985.

FREUD, S. *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*. In: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol. XX. London: The Hogarth Press: 77-175. 1959.

FREUD, S. *Beyond the Pleasure Principle*. New York-London: W.W. Norton and Company. 1990.

HABERMAS, J. *On Systematically Distorted Communication*. *Inquiry* 13 (1-4): 205-218. 1970.

_____ *Knowledge and Human Interests*. Boston: Bacon Press. 1971.

_____ *The Theory of Communicative Action: Lifeworld and System*. Vol. 2. Boston: Beacon Press. 1987.

_____ *Between Facts and Norms*. Cambridge (MA): The MIT Press. 1996.

_____ *Europe: The Faltering Project*. Cambridge: Polity Press. 2009.

_____. The Crisis of the European Union. Cambridge: Polity Press. 2012.

HONNETH, A. The Critique of Power. Cambridge (MA): The MIT Press. 1991.

_____. The Struggle for Recognition. Cambridge: Polity Press. 1996.

_____. Grounding Recognition. *Inquiry* 45 (4): 499–520. 2002.

_____. The Social Dynamics of Disrespect. In: *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge (MA): Polity Press. 2007.

_____. Anxiety and Politics. The Strengths and Weaknesses of Franz Neumann's Diagnosis of a Social Pathology. In: *Pathologies of Reason. On the Legacy of Critical Theory*. New York: Columbia University Press: 146–156. 2009a.

_____. Appropriating Freedom. Freud's Conception of Individual Self-Relation. In: *Pathologies of Reason. On the Legacy of Critical Theory*. New York: Columbia University Press: 126–145. 2009b.

_____. Democracy and Inner Freedom. Alexander Mitscherlich's Contribution to Critical Social Theory. In: *Pathologies of Reason. On the Legacy of Critical Theory*. New York: Columbia University Press: 157–164. 2009c.

HORKHEIMER, M. Egoism and the Freedom Movement: on the Anthropology of the Bourgeois Era. *Telos* 54: 1060. 1982.

HORKHEIMER, M; ADORNO, T. W. *Dialectic of Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press. 2002.

MARCUSE, H. *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry. Into: Freud*. Boston: Beacon Press. 1966.

McNAY L. The Trouble with Recognition: Subjectivity, Suffering, and Agency. *Sociological Theory* 26: 271–296. 2008.

NÄGELE, R. Freud, Habermas and the Dialectic of Enlightenment. *New German Critique* 22: 41–62. 1981.

NICHOLS, C. Science or Reflection: Habermas on Freud. *Philosophy of the Social Sciences* 2 (1): 261–270. 1972.

PETHERBRIDGE D. Introduction. In: PETHERBRIDGE, D. (ed) *Axel Honneth: Critical Essays*. Leiden-Boston: Brill: 22–30. 2011.

WHITEBOOK, J. Reason and Happiness: Some Psychoanalytic Themes in Critical Theory. In: BERNSTEIN R. J. (ed) *Habermas and Modernity*. Cambridge (MA): The MIT Press. 1985.

_____ *Perversion and Utopia*. Cambridge (MA): The MIT Press. 1996.

_____ *Mutual Recognition and The Work of The Negative*. In: REHG, W.; BOHMAN, J. (eds) *Pluralism and The Pragmatic Turn*. Cambridge (MA): The MIT Press: 257–291. 2001.

WIGGERSHAUS, R. *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*. Cambridge (MA): The MIT Press. 1995.

WINNICOTT, D. The Capacity to Be Alone. In: *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*. London: Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis: 29–36. 1965.

_____ *Playing and Reality*. London: Routledge. 2005.

CAPITULO III

A teoria do reconhecimento de Axel Honneth: uma análise de sua proposta de atualização do socialismo

Patrícia Mattos

Em seu livro *A ideia de socialismo: tentativa de atualização*, publicado em alemão em 2015, Axel Honneth se propõe a pensar o socialismo em novos termos. Com esse livro, ele pretende tanto lançar luzes para novas utopias em tempos de “desaparecimento das energias utópicas”, quanto responder aos críticos do seu livro *O direito da liberdade*, que afirmam que Honneth teria abandonado qualquer possibilidade de crítica do capitalismo, defendendo uma abordagem reformista das sociedades capitalistas liberais. Uma das principais preocupações de Honneth é recuperar a potência do socialismo numa época em que, apesar do mal-estar causado nas sociedades ocidentais pelas crescentes desigualdades sociais e mudanças no mercado de trabalho típicas do capitalismo globalizado neoliberal, o socialismo não aparece mais como uma alternativa viável ao capitalismo. Seu diagnóstico é que todo esse mal-estar e as crises do mundo capitalista não conduzem a formas significativas de protestos sociais, “como se faltasse capacidade ao desconforto generalizado de pensar para além daquilo que existe e para imaginar uma situação

social mais além do capitalismo” (Honneth, 2017, p. 13).

Na busca por renovar o socialismo, destituindo-o de seus vícios de origem, Honneth trava um diálogo com os primeiros socialistas (Robert Owen, Saint-Simon, Charles Fourier, Louis Blanc e Pierre-Joseph Proudhon) e Karl Marx com o propósito de articular o pano de fundo moral dessas teorias. Longe de perceber o socialismo como limitado a um programa de política econômica, Honneth o vê como se baseando, antes de tudo, numa perspectiva de luta pela concretização das exigências morais já expressas nos princípios da liberdade, igualdade e fraternidade da Revolução Francesa. Seu intuito é mostrar que, apesar das diferenças entre as teorias, os primeiros socialistas e o jovem Marx tinham em mente uma noção de liberdade social que ele pretende colocar no centro de sua reflexão sobre o socialismo. Esses autores denunciavam não só a falta de liberdade dos trabalhadores que estavam sujeitos à arbitrariedade dos capitalistas, como também criticavam a leitura restrita ao ponto de vista jurídico do princípio da liberdade, associado principalmente à busca de interesses puramente privados. A luta dos primeiros socialistas e de Marx era pela superação da oposição entre os princípios da liberdade e da fraternidade. Para esses autores, o capitalismo criou constrangimentos obrigando todos os indivíduos a perseguir apenas seus próprios interesses. Seja através da reforma ou da superação da economia de mercado capitalista, esses autores acreditavam que a criação de formas de vida cooperativas era essencial para que fossem efetivamente estabelecidos laços de solidariedade entre os membros de uma sociedade. Honneth deseja mostrar a

normatividade das teorias socialistas para reafirmar que o socialismo revisto precisa continuar buscando a conciliação entre os princípios da liberdade e da fraternidade de modo que “a liberdade individual não prospere à custa, mas sim com a ajuda, da solidariedade” (Honneth, 2017, p. 148).

O objetivo deste texto é analisar os limites e desafios da teoria do reconhecimento de Honneth, enfocando essa sua ideia de renovação do socialismo. Para isso, inicialmente, discuto as especificidades do conceito de liberdade social e algumas críticas recebidas por Honneth após a publicação de seu livro *O direito da liberdade*. Em seguida, recupero os pontos principais de seu debate crítico com os primeiros socialistas e Marx, apresentando os termos da atualização do socialismo de Honneth. Concluo argumentando que um dos principais desafios de sua teoria do reconhecimento é articular adequadamente poder e moral. Aponto como falha de sua reconstrução do socialismo a ênfase nas conquistas institucionais ao custo de subestimar os mecanismos de poder social.

O conceito de liberdade social e as críticas à sua reconstrução histórico-normativa

No livro *O direito da liberdade*, Honneth muda o foco de análise de sua teoria do reconhecimento: da antropologia filosófica para a reconstrução de instituições de reconhecimento. Enquanto em *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, Honneth se preocupa em refletir sobre a importância do reconhecimento social para

a constituição do indivíduo livre e autônomo capaz de se autodeterminar, tendo como eixo de análise as expectativas de reconhecimento dos indivíduos nas interações sociais, em *O direito da liberdade* seu olhar se volta para a reconstrução histórico-normativa das instituições de reconhecimento, responsáveis pela proteção, promoção e realização da liberdade. O reconhecimento intersubjetivo é visto como um elemento da liberdade. Honneth coloca a liberdade como valor máximo das sociedades liberal-democráticas e, alinhando-se à *Filosofia do Direito* de Hegel, afirma que os “valores vigentes nas sociedades liberal-democráticas fundem-se em um único valor – a liberdade” (Honneth, 2015a, p. 10). Ou seja, no ordenamento normativo moderno, a liberdade seria o valor mais relevante. Sua teoria da justiça é erigida através da reconstrução histórico-normativa das três esferas sociais responsáveis pela reprodução da sociedade – pessoal, do mercado e da formação da vontade democrática – para mostrar como a liberdade se tornou o valor por excelência das sociedades liberal-democráticas. Com a reconstrução histórico-normativa de cada uma dessas esferas sociais, Honneth pressupõe a superioridade histórica da sociedade capitalista liberal (Schaub, 2015 e Freyenhagen, 2015), que com seu ideal de liberdade teria logrado êxito ao inter-relacionar os interesses individuais e coletivos.

Na base de sua teoria da justiça está a concepção de liberdade social como condição para a liberdade individual. Só levando em consideração os interesses e necessidades dos outros parceiros em relações de reconhecimento mútuo nas interações sociais é que se pode concretizar a liberdade individual. A passagem das sociedades pré-modernas para as

modernas, do princípio da honra para o da dignidade, é vista como uma revolução da ordem moral da sociedade (Fraser & Honneth, 2003, p. 140). As instituições modernas realizariam uma crescente ampliação do entendimento intersubjetivo sobre quais são as necessidades individuais para autonomia nas três esferas sociais e esse é um processo ininterrupto nas sociedades democráticas. O critério de justiça é, para Honneth, medido pela capacidade das instituições modernas garantirem o reconhecimento intersubjetivo¹.

Já que as instituições modernas são mais justas quando efetivam o reconhecimento recíproco, os acordos por elas mediados são aqueles que podem fazer jus a uma gama mais compreensiva de interesses; conseqüentemente, a ampla participação nessas instituições é o que permite que as práticas e valores delas resultantes possam ser legitimados pelos indivíduos, finalmente, essas práticas e valores serão tão mais legítimos quanto refletirem a possibilidade de exercício da autonomia de cada indivíduo (Souza, 2017, p. a 105).

Ponto central da reconstrução histórico-normativa das estruturas de reconhecimento de Honneth é que a liberdade individual só é possível como resultado de interações nas quais os outros membros da sociedade deixam de ser vistos como competidores e “possíveis causadores de uma restrição às próprias intenções de ação, passando a ser vistos

1 Não é propósito deste texto abordar detalhadamente os pressupostos da teoria da justiça de Honneth. Para uma análise pormenorizada de sua teoria da justiça, ver Souza (2017) e Werle (2016).

como parceiros de ação necessários para a concretização das mesmas” (Honneth, 2017, p. 40). Existe, portanto, uma relação de complementariedade entre os interesses individuais e coletivos, que depende da existência de práticas institucionais que normatizem a expressão dos próprios objetivos e a compreensão dos objetivos alheios. Seu individualismo holístico está baseado na conciliação entre liberdade e fraternidade.

Criticando as abordagens liberais², que tendem a apagar a inter-relação entre a liberdade individual e a liberdade social, Honneth (2015a, 2017) quer demonstrar essa interdependência entre as duas formas de liberdade. Esse é um dos objetivos de sua reconstrução normativa das esferas sociais. Na esfera pessoal, nas relações românticas, de amizade e na família, a liberdade social se realiza através da percepção dos indivíduos de que eles se completam mutuamente para que possam buscar a sua própria autorrealização, ou seja, a vivência livre dos próprios desejos e necessidades é dependente da ajuda dos outros, em relações de reconhecimento mútuo³. Na esfera da formação da vontade democrática, a liberdade social se expressa na medida em que os participantes da esfera pública entendem

2 Para uma discussão sobre os ganhos da crítica de Honneth em relação às teorias de justiça liberais e as limitações de sua teoria da justiça, cf. Louis Carré (2015).

3 Em entrevista dada a Gonçalo Marcelo, Honneth diz que o debate com Fraser (Fraser & Honneth, 2003) o levou a reconsiderar a ideia desenvolvida em *Luta por reconhecimento* de que a esfera do amor era a menos sujeita a alterações, portanto, a mais antropológica de todas. Isso o fez refletir sobre o desenvolvimento histórico-normativo dessa esfera, que em *Luta por reconhecimento* é apresentada de maneira mais “universal”, levando-o em *Direito da liberdade* a reconstruir os caminhos internos e externos pelos quais os padrões de reconhecimento mudaram nessa esfera (Marcelo, 2013, p. 211).

que as suas opiniões individuais contribuem e se completam para o processo de formação da vontade democrática. Já na esfera do mercado, a liberdade social se concretiza através do reconhecimento mútuo da interdependência dos papéis sociais entre os diferentes atores dessa esfera (produtores, trabalhadores, comerciantes, consumidores etc.) de tal forma que os membros possam perceber na liberdade do outro a própria condição para sua liberdade individual. Em outras palavras, quando o mercado não é regido, única e exclusivamente, de acordo com a lei da oferta e da procura. Nessa reconstrução, a intenção de Honneth foi identificar nas distintas instituições sociais até que ponto elas obstruem, ou deixam de reproduzir, a liberdade social. Isso possibilitaria identificar, de forma mais acurada, as patologias sociais e os desenvolvimentos errados⁴ de cada esfera que geram, sob as mais diversas formas, injustiças sociais.

Com sua abordagem antropológica, Honneth (2003) desenvolveu elementos para uma teoria da formação da subjetividade. Em vez de pressupor um indivíduo livre e autônomo que pode intervir enquanto tal na arena política, como faz Jürgen Habermas, Honneth também se preocupou em refletir sobre as precondições emocionais para a formação do indivíduo livre. Mesmo tendo mudado seu foco de análise, em entrevista dada a Gonçalo Marcelo (2013), Honneth afirma que mantém da antropologia a ideia que os indivíduos dependem, em alguma medida significativa, do

4 Os autores Fabian Freyenhagen (2015) e Luiz Gustavo da Cunha de Souza (2015), cada um a seu modo, criticam as limitações das noções de patologia e anomia desenvolvidas por Honneth em *O direito da liberdade*.

reconhecimento dos outros para o desenvolvimento de sua identidade e de uma autorrelação prática saudável.

O debate com Nancy Fraser (Fraser & Honneth, 2003)⁵ parece ter estimulado a mudança da teoria de Honneth. Respondendo às críticas de Nancy Fraser de que ao vincular sua teoria à antropologia filosófica ele estaria fazendo uma análise pré-política, precipitando-se ao colocar as lutas por reconhecimento como motor dos conflitos sociais na esfera política, Honneth acaba pondo em segundo plano sua teoria da subjetividade – isto é, a discussão sobre as precondições emocionais e sociais para o desenvolvimento da autonomia individual.

Desde sua publicação, *O direito da liberdade* suscitou uma série de debates sobre o alcance explicativo e os limites da reconstrução histórico-normativa pensada a partir da institucionalização da liberdade social⁶. Jörg Schaub (2015) e Fabian Freyenhagen (2015), cada um à sua maneira, criticam fortemente Honneth pelo abandono da perspectiva de transformação da ordem social existente, tão cara à teoria crítica. Esses autores afirmam que Honneth não propõe nenhuma possibilidade de crítica ao capitalismo de mercado. Schaub argumenta que sua reconstrução, ao se ancorar na

5 Sobre o debate entre Fraser e Honneth, ver Patrícia Mattos (2004) e Céli Regina Pinto (2008 e 2016).

6 Cf. os artigos de Jörg Schaub, Fabian Freyenhagen, Timo Jütten e David N. McNeill, publicados em Special Issue on Axel Honneth's Freedom's Right, *Critical Horizons*, 16/2, 2015. Também fiz uma crítica à reconstrução normativa das relações íntimas feita por Honneth no texto "O reconhecimento na esfera do amor: para uma discussão sobre os paradoxos da intimidade", publicado em *Síntese*, v.43, n. 137, 2016.

análise sobre o cumprimento das promessas normativas das instituições, não abre espaço para a crítica das instituições e possibilidades revolucionárias de transformação da ordem social (Shaub, 2015, p. 118). Fabian Freyenhagen radicaliza essa crítica, ao afirmar que na reconstrução das instituições de reconhecimento Honneth não atenta para a questão da falsa consciência, que faz com que os indivíduos ratifiquem instituições de reconhecimento ideológico, sendo ele mesmo vítima da ideologia e da falsa consciência por não vislumbrar um modelo alternativo ao capitalismo de mercado (Freyenhagen, 2015, p.143).

A reconstrução normativa da esfera do mercado foi a que mais suscitou críticas entre os autores. Alguns autores (Jütten, 2015; Sobottka, 2012, Simim, 2015) apontam certa idealização das possibilidades de liberdade social no mercado, uma vez que, apesar de Honneth reconhecer que o mercado globalizado é marcado pela desregulamentação, funcionando segundo a lei da oferta e da procura, ele insiste na reafirmação das potencialidades da liberdade social nessa esfera. Com a atualização do socialismo, Honneth quer reafirmar o potencial crítico de sua teoria. Como veremos, sua teoria ainda enfrenta alguns desafios para cumprir tal desiderato.

O diálogo crítico com os primeiros socialistas e Marx

Honneth (2017) identifica como ponto em comum nas abordagens dos primeiros socialistas e do jovem Marx, em seus trabalhos⁷ na década de 40 do século XIX, a intenção normativa do socialismo, qual seja, sua denúncia de que o capitalismo estimula uma concepção individualista do conceito de liberdade, que coloca em xeque o princípio da fraternidade. O que estava em jogo nas reivindicações dos socialistas utópicos era mostrar que “a Revolução Francesa, com os seus princípios da liberdade, igualdade e fraternidade, tinha criado padrões morais relativos a uma ordem social justa aos quais qualquer pessoa com intenções de melhorar as condições sociais se podia referir” (Honneth, 2017, p. 22). Grosso modo, essas diferentes doutrinas afirmavam que o capitalismo havia escapado ao controle social, sendo fundamental recuperar o controle da sociedade sobre o mercado. Émile Durkheim (2016) foi o primeiro autor a assinalar essas semelhanças entre as doutrinas do socialismo utópico sem, no entanto, perceber que as lutas socialistas extrapolavam em muito a questão econômica e estavam ligadas prioritariamente à intenção normativa de realização dos princípios da liberdade, igualdade e fraternidade (Honneth, 2017, p. 23 e 28).

Enquanto os primeiros socialistas esboçavam a necessidade de articular os princípios da liberdade e da

⁷ Honneth se baseia, especialmente nos seguintes trabalhos de Marx: comentários ao livro de James Mill dedicado à economia política (*Auszüge aus James Mills Buch “Éléments d’économie politique”*), *Sobre a questão Judaica*, *Manuscritos econômicos-filosóficos*, *Manifesto comunista* e *Crítica da filosofia do direito de Hegel*.

fraternidade, foi Marx que conseguiu com a sua teoria levar a cabo esse propósito. Em suas obras de juventude, não usou propriamente a linguagem da necessidade de articulação dos princípios da Revolução Francesa, mas, influenciado por Hegel, ressaltou a impossibilidade de reconhecimento mútuo no mercado de trabalho. Além disso, salientou que o conceito de liberdade usado na economia política e no mercado capitalista era excessivamente individualista, estimulando o egoísmo e apagando qualquer vínculo de solidariedade entre os membros da sociedade (Honneth, 2017, p. 31-33).

Para Marx, nas sociedades capitalistas o vínculo entre os indivíduos era indireto, resumindo-se “a trocas de produtos num mercado anonimizado com ajuda do dinheiro” (Honneth, 2017, p. 32). Quando os outros participantes são levados em conta no mercado, isso é motivado unicamente por razões instrumentais ligadas à lógica da perspicácia empresarial voltada tão somente para a consecução de seus próprios fins. Marx não tinha dúvidas de que, no mercado de trabalho, não há espaço para o reconhecimento da dependência recíproca de uns com os outros, uma vez que os sujeitos trabalham para satisfazer seu desejo “egocêntrico” de aumento de sua capacidade de consumo, não levando em consideração o desejo dos outros envolvidos nas relações de produção. Marx defendia a adoção de um modo de produção comunitário que permitiria que sujeitos durante o seu trabalho levassem em conta as necessidades uns dos outros (Honneth, 2017, p. 34).

Resumindo, Honneth busca demonstrar que tanto os socialistas utópicos quanto Marx estavam falando de um conceito de liberdade social, ainda que não o designassem

enquanto tal. De diferentes maneiras, esses autores procuram ligar a liberdade à ideia de comunidade, na qual os indivíduos sejam conscientes de que o atendimento de seus desejos e anseios só é possível se levarem em consideração as necessidades dos outros membros da sociedade. Melhor dizendo: se notarem a sua interdependência não instrumental em relação aos parceiros de interação.

Se a intuição normativa dos primeiros socialistas e de Marx pode ser utilizada para atualizar o socialismo, é necessário, contudo, destituí-lo de seus vícios de origem, quer dizer, das falhas na sua conceituação teórica que impedem que se possa propor o socialismo como uma alternativa viável nos dias de hoje. Dentre elas, Honneth aponta: a) sua ligação intrínseca à cultura do industrialismo e à noção de sujeito histórico revolucionário; b) a ênfase na liberdade social limitada à esfera do mercado; c) o determinismo histórico (Honneth, 2017, p. 49).

As teorias socialistas estavam presas ao industrialismo e à noção de um sujeito histórico da transformação social que foram contestadas ao longo do século XX. O “aburguesamento” da classe trabalhadora ao longo do século XX e seu caráter autoritário, identificado pelos teóricos críticos frankfurtianos da primeira geração, bem como o fato do proletariado industrial ter deixado de ser maioria do proletariado nas sociedades pós-industriais (Bell, 1977) evidenciaram o engano dos socialistas e de Marx a respeito da propensão revolucionária da classe trabalhadora. O equívoco dos socialistas foi presumir teoricamente as aspirações de determinados grupos a partir de seu diagnóstico da realidade, sem analisar empiricamente

os reais interesses da classe trabalhadora. Contudo, a grande limitação deles, para Honneth, foi sua “cegueira” em relação aos potenciais emancipatórios dos direitos fundamentais liberais na esfera política (Honneth, 2017, p. 113).

Marx foi o autor que levou mais a sério essa ideia, advogando que os direitos à liberdade serviam apenas como “uma permissão legitimada pelo Estado para cada um prosseguir (*sic*) seus interesses dentro da esfera econômica, com base na propriedade privada” (Honneth, 2017, p. 51). Dessa forma, Marx via nos direitos liberais à liberdade um obstáculo à liberdade social. Acreditava que a instauração do modo de produção cooperativo extingiria a necessidade de negociações de objetivos em comum (Honneth, 2017, p. 8), não sendo, portanto, necessária a existência de uma instância superior, o Estado, para garantir os direitos individuais à autodeterminação.

Honneth conclui que nenhum dos primeiros socialistas se preocupou em pensar sobre a liberdade social nas outras esferas, porque estavam presos à ideia de que, no futuro, os acontecimentos sociais seriam determinados pela dinâmica do industrialismo. Os socialistas não atentaram para o processo de diferenciação funcional das outras esferas sociais, nem tampouco para o significado da democracia. É aí que Honneth vê um dos grandes déficits do socialismo, qual seja, ter reduzido sua luta pela liberdade social à esfera econômica - ao combate da heteronomia e do trabalho alienado - como se os constrangimentos e coações à liberdade estivessem restritos a essa esfera. O socialismo revisto, para Honneth, deve lutar pela ampliação da liberdade social nas

esferas política e pessoal. Já que a sociedade moderna “só se tornará genuinamente social” quando o constrangimento e a coação à ação foram superados também nas outras esferas sociais (Honneth, 2017, p. 125).

Por isso os socialistas foram incapazes de dialogar, de forma profícua, com as feministas e com o movimento republicano de esquerda no século XIX. No que diz respeito às desigualdades de gênero, os socialistas⁸ acreditavam que elas eram fruto da herança patriarcal e seriam resolvidas com a inclusão das mulheres “nas relações de produção associativas que seriam criadas no futuro” (Honneth, 2017, p. 119). A ideia de família dos primeiros socialistas é construída a partir das relações de produção, desconsiderando ser a família uma esfera também responsável pela concretização da liberdade. Sendo assim, os socialistas não perceberam que as lutas por ampliação da liberdade social na esfera privada poderiam ser vistas como um recurso para a liberdade nas lutas revolucionárias.

(...) uma vez que todas as relações baseadas no amor e no cuidar podem ser entendidas, desde o início da Modernidade, como relações baseadas na ideia normativa de que os envolvidos se completam reciprocamente para permitir em conjunto a própria autorrealização e, por conseguinte, uma pessoa deveria representar uma condição de liberdade para as outras. Portanto, teria sido possível, sem grande esforço, tomar a própria ideia de liberdade social, agora adaptada ao caso especial das relações afetivas, como modelo normativo também para as condições que deveriam existir no casamento e

⁸ Com exceção de Proudhon que não via nenhum problema nas relações patriarcais.

na família, para que seus membros se pudessem completar sem restrições nos seus respectivos planos de vida (Honneth, 2017, p. 117-118).

Como demonstraram as feministas, a opressão da mulher começa nas relações familiares nas quais “lhes eram impostos imagens de feminilidade e papéis estereotipados, que não deixavam qualquer margem para sensibilidade, desejos e interesses próprios” (Honneth, 2017, p. 120). Isto comprova que a luta feminista extrapolava em muito a busca por igualdade no mercado de trabalho. O movimento republicano também reivindicava o cumprimento das promessas da Revolução Francesa, só que com ênfase na participação de todos os cidadãos no processo de formação da vontade democrática. O que Honneth advoga é a interdependência das esferas sociais na promoção da liberdade para a efetivação do “arcabouço de eticidade”, como veremos mais adiante.

Outro problema das teorias socialistas foi determinar que o socialismo seria o fim inexorável da história. A crença dos socialistas na autodissolução do capitalismo os impediu de ver a “evolução da história como uma série de desafios sempre novos” (Honneth, 2017, p. 70), que colocam para os socialistas a necessidade de estarem sempre pensando nas possibilidades emancipatórias já existentes no presente. Marx, por exemplo, só concebia o socialismo nos termos de uma economia planificada centralmente. Mesmo que as condições sociais na atualidade possam se aproximar do que Marx descreveu – insegurança no emprego, perda da proteção social em relação ao trabalho, precarização do

trabalho, aumento descomunal do rendimento do capital e das desigualdades sociais – Honneth argumenta que não se pode conceber a história de forma determinista como fizeram Marx e os socialistas utópicos, uma vez que essa realidade não “foi sempre assim, nem terá que permanecer assim como inevitabilidade histórica” (Honneth, 2017, p. 83).

Imbuído desse espírito, Honneth esboça a renovação do socialismo numa perspectiva pós-marxista, abrindo-o para diferentes arranjos político-econômicos. Diferentemente de Marx, que só via a possibilidade de consumação do socialismo numa economia planificada, Honneth não propõe suprimir o mercado, mas pensar em formas alternativas de utilização dele, aproximando-se mais de “experiências pontuais de socialismo”, para usar as palavras de Pedro A. Teixeira (2017).

O que Honneth quer resgatar com seu conceito de liberdade social é a noção de comunidade tão cara ao pensamento socialista. Para tanto, recorre ao funcionalismo normativo (Honneth, 2015a, 2015b e 2017), no qual pensa as esferas sociais – pessoal, do mercado e da formação da vontade democrática – como autônomas e interdependentes. A proposta de Honneth é pensar a integração das três esferas na constituição de um “arcabouço de eticidade”. Inspirado em Hegel, Marx e Parsons, Honneth enxerga a sociedade funcionando como um organismo humano. Em analogia com o organismo humano, cujos diferentes órgãos funcionam de forma autônoma e sincrônica tendo como fim garantir a vida dos seres humanos, as esferas sociais se articulam visando à reprodução da sociedade. Só que, ao contrário do corpo humano, a sincronização entre as esferas

(que funcionam segundo suas próprias regras numa relação de interdependência) tem que contar com a esfera pública como “órgão” de controle reflexivo. Além disso, a esfera pública política possui o poder de “transformar soluções que parecem plausíveis em direito vinculante” (Honneth, 2017, p. 135), sendo responsável por controlar e corrigir a estrutura orgânica da sociedade.

Honneth (2015b), inclusive, define o conceito de enfermidade social como sendo uma desorganização das instituições, comprometendo sua eficácia funcional:

Por conseguinte, seria possível concluir sumariamente que só é possível falar de uma enfermidade ou patologia social quando uma sociedade, em seus arranjos institucionais, fracassa numa das tarefas que ela própria se propôs dentro do circuito funcional de socialização, processamento da natureza e regulação das relações de reconhecimento de acordo com as convicções de valor que prevalecem nela. (...) Aqui, neste plano sobreposto de entrelaçamento dos diversos âmbitos funcionais igualmente podem ocorrer distúrbios ou atritos, a saber, quando as respectivas relações institucionais não estão afinadas ou até mesmo se prejudicam entre si. Os modelos estabelecidos de socialização, seus valores e normas fundamentais podem estar em um profundo descompasso com os modos institucionalizados da produção, e estes, por seu turno, podem entrar em conflito com regulações normativas que organizam e tornam vinculantes as relações de reconhecimento entre os membros da sociedade (Honneth, 2015 b).

Embora se baseie no conceito de esfera pública de Jürgen

Habermas (1984 e 1997), será John Dewey a principal inspiração de Honneth para pensar o sentido da democracia. A característica central do “social”, para Dewey (Honneth, 2017, p. 88 e 134), é a busca pelo estabelecimento de uma “comunicação tão ilimitada quanto possível” entre os membros da sociedade. Dewey defende que é a crescente inclusão dos excluídos na esfera pública que garante a ampliação da comunicação entre os membros da sociedade, realizando, assim, o “social”. Quanto mais as vozes dos excluídos sejam incorporadas ao discurso público, maiores podem ser as percepções de alternativas possíveis para a resolução dos problemas e metas da comunidade (Honneth, 2017, p. 88). É esse o critério que Honneth usa para projetar o socialismo no futuro – a ampliação das relações de reconhecimento mútuo entre os membros da sociedade em todas as esferas sociais e a autolegislação democrática. Apesar de o fim do socialismo ser a realização das liberdades sociais, o caminho está em aberto para que a comunidade possa decidir seus rumos e metas. Em oposição à visão de futuro predefinida dos socialistas utópicos e de Marx, sua concepção de futuro é totalmente aberta às mudanças e aos diversos arranjos político-econômicos.

Nesse sentido, a esfera da formação da vontade democrática possui a especificidade de ser aquela na qual “o problema proveniente das outras pode ser articulado de forma audível por todos e, portanto, encarado como uma tarefa que tem que ser superada por todos” (Honneth, 2017, p. 135). Ampliando os sujeitos do socialismo dos trabalhadores para os cidadãos, Honneth crê estar em consonância com os ditames da época, uma vez que as injustiças sociais

não estão, de forma alguma, restritas exclusivamente aos trabalhadores. O socialismo tem que se basear na ideia de que existem sempre grupos novos a serem incluídos ao debate público, que mudam segundo as circunstâncias sociais e buscam derrubar as barreiras à comunicação e alargar a liberdade social (Honneth, 2017, p. 92). Os sujeitos exercem uma multiplicidade de papéis sociais que abre espaço para diferentes conflitos. Consequentemente, nem as classes sociais, nem os grupos sociais podem ser vistos de forma fixa. E aqui os direitos à liberdade desempenham o papel de garantir as condições para o exercício da vida pública. Como já foi dito, para Honneth, o socialismo errou ao vincular a sua luta por liberdade social unicamente à esfera do mercado. Sua ideia é expandir essa luta para todas as esferas com o intuito de combater as barreiras à comunicação entre os indivíduos (Honneth, 2017, p. 102).

A democracia é vista como uma forma de vida na qual “os sujeitos – no empenho prático em prol uns dos outros nas suas relações pessoais, econômicas e políticas – contribuem de forma cooperativa para a solução das tarefas conjuntas necessárias, para a preservação da comunidade” (Honneth, 2017, p. 128). Sendo assim, a obstrução da liberdade nas esferas pessoal e do mercado pode comprometer o arcabouço da eticidade democrática, “que depende de um jogo de diferentes formas de liberdade social” (Honneth, 2015a, p. 281) para a adequada reprodução da sociedade.

E é aqui que Honneth se diferencia da reconstrução normativa feita por Habermas (1997), que está centrada no desenvolvimento do Estado de direito. Enquanto Habermas

coloca o direito como elo entre a formação da vontade democrática na esfera pública e a institucionalização dessa vontade pelo Parlamento para integração das diferentes esferas, Honneth amplia o espectro de análise com seu funcionalismo normativo, assinalando as relações de interdependência entre as esferas na composição da eticidade democrática.

Ao invés de dar destaque aos movimentos sociais como fizeram Marx e os socialistas utópicos, o foco de Honneth são as conquistas institucionais, que podem ser mensuradas pelas possibilidades de consecução e ampliação da liberdade social. Como exemplos dessas conquistas no sentido de socialização no mercado de trabalho, ele cita a legislação social do início do século XX e disposições relativas ao salário mínimo em vários países (Honneth, 2017, p.104). Honneth vê os movimentos sociais como sendo bastante contextuais, representando apenas uma parte das experiências de injustiça e exclusão social. Por isso, não há como o socialismo ser representado por uma única subjetividade coletiva. Em síntese, o socialismo deve se dirigir para todos os indivíduos que se sensibilizam com as restrições à liberdade advindas das distintas esferas sociais.

O socialismo deveria tentar influenciar todo o círculo daqueles que, dentro da esfera pré-estatal da cooperação democrática, estão dispostos a escutar queixas relativas a problemas, discriminações e exercício de poder indicativos de restrições sistemáticas à liberdade dentro das diversas esferas sociais (Honneth, 2017, p. 136).

Em tempos de capitalismo globalizado, Honneth salienta as limitações da capacidade de resposta do Estado-nação aos conflitos sociais, ao mesmo tempo em que reconhece as dificuldades de uma esfera pública transnacional, uma vez que o mercado é regulamentado de forma globalizada, enquanto a esfera pessoal é regulamentada no âmbito do Estado. Outra dificuldade é que os cidadãos costumam atribuir ao Estado a responsabilidade para promulgar, alterar regras e resolver os conflitos sociais. Seu projeto é que o socialismo em âmbito internacional atue como uma doutrina política mais “neutra” eticamente falando, como “guardião da liberdade social”, tomando o exemplo das organizações não governamentais bem-sucedidas, “organizando-se como um órgão representativo, constituído por uma rede internacional, da exigência moral da concretização das liberdades sociais” (Honneth, 2017, p. 142), enquanto em âmbito local, esteja conectado à esfera pública local, ancorado no contexto cultural de determinada sociedade.

Poder e Moralidade

Honneth, como teórico crítico, se propõe a ver a ambiguidade constitutiva dos processos sociais como uma tensão permanente entre o jogo da perpetuação de dominações sociais injustas e as possibilidades de aprendizados normativos. Entretanto, em sua renovação do socialismo, toda a ênfase recai sobre as conquistas institucionais em termos de liberdade social e, portanto, sobre os aprendizados morais. Mesmo que Honneth (2015a) tenha constatado que as sociedades capitalistas modernas

não realizam a liberdade social na esfera do mercado (Jüten, 2015 e Simim, 2015) e tenha mostrado os obstáculos para a efetivação dessa liberdade na esfera da formação da vontade democrática⁹, ele aposta nas potencialidades da esfera pública e da sociedade civil em âmbito nacional e transnacional para cumprimento do objetivo principal do socialismo, qual seja, ampliação e desobstrução das liberdades sociais.

Ao conceber a democracia como condição *sine qua non* de harmonização dos interesses dos membros da sociedade, Honneth toma a realidade da Alemanha¹⁰ e da Europa como base de sua reflexão. Ele parece superestimar as possibilidades da democracia e de uma sociedade civil em escala continental (Streeck, 2016). Sem falar nas dificuldades desse projeto de socialismo para servir como referência para países fora do eixo da Europa como o Brasil, que viveu uma crise política marcada por uma institucionalidade legal, mas sem legitimidade - um

9 Como dificuldades para a realização da liberdade social na esfera da formação da vontade democrática, ele assinala: meios de comunicação que não cumprem sua função de dar informações aos cidadãos e costumam despolitizar as questões, concentrando-se em programações voltadas para o entretenimento com forte destaque para as campanhas publicitárias; partidos políticos burocratizados e interessados tão somente na manutenção do poder; dúvidas sobre o potencial de integração da internet, já que indivíduos desfilados, estigmatizados e precarizados são frequentemente excluídos da rede virtual e um Estado cada vez mais voltado para garantir as condições de uma economia capitalista desregulamentada.

10 Ainda que tenha reconhecido a despolitização dos cidadãos na Alemanha num contexto de crescentes cortes nos programas sociais e aumento das desigualdades sociais (Marcelo, 2013, p. 212).

governo impopular¹¹, acusado de corrupção, cuja agenda política ficou voltada para a implementação de políticas neoliberais, colocando em risco direitos sociais em meio a cada vez mais precários mercados de trabalho, pondo o Estado a serviço dos interesses do mercado¹².

O descrédito dos cidadãos em relação aos políticos e à política partidária não tem mobilizado protestos significativos. A grande mídia reproduz o discurso monolítico e unilateral da política econômica ortodoxa comprometida em formar consensos em prol da agenda econômica neoliberal. A adoção dessa agenda de políticas voltadas para a “flexibilidade” e para os cortes na seguridade social é um dos vários exemplos de políticas neoliberais adotadas nas sociedades democráticas contemporâneas (Fraser, 2007) que põem em dúvida a premissa de Honneth de que o socialismo deve se voltar para as conquistas institucionais, isto é, para a “(...) convicção de que a linha do progresso documentada na se-

11 Vários intelectuais caracterizaram o impeachment da presidente Dilma Rousseff como “golpe” (Jinkings et.al, 2016; Proner et.al., 2016; Hebe Mattos et.al., 2016). Inclusive, o ministro da Educação, Mendonça Filho, no governo Temer, ameaçou recorrer ao Ministério Público para suspender a disciplina “O golpe de 2016 e o futuro da democracia no Brasil”, oferecida no primeiro semestre de 2018, pelo professor Luis Felipe Miguel, do Instituto de Ciência Política, da UnB. Essa ação do ministro suscitou várias críticas e a abertura de disciplina sobre o tema em outras Universidades.

12 Estão no centro dessa agenda de políticas neoliberais a “flexibilidade” e os cortes nas proteções de seguridade social. Na reportagem “Pautas de viés conservador avançam na gestão Temer”, publicada no jornal *Folha de São Paulo*, em 24 de setembro de 2017, chama-se atenção para o avanço da pauta de reivindicações feita pela CNI (Confederação Nacional da Indústria) e pelos ruralistas, grupos que apoiaram o impeachment de Dilma Rousseff, dando destaque às seguintes medidas que vêm sendo tomadas pelo governo Temer: “(...) reforma trabalhista, regulamentação da terceirização, o fim da obrigatoriedade de participação da Petrobras na exploração do pré-sal, o programa de refinanciamento de débitos tributários das empresas, uma generosa renegociação de débitos de produtores rurais, lei de regularização fundiária e flexibilização das regras de licenciamento ambiental” (*Folha de São Paulo*, P. A4). Outra medida foi a aprovação da PEC 55/2016, que limita o teto dos gastos públicos por 20 anos.

quência de conquistas institucionais não admite interrupção arbitrária e, portanto, também prosseguirá no futuro” (Honneth, 2017, p. 136).

Em sua renovação do socialismo, Honneth mais uma vez subestima as relações de poder. Ainda que tenha discutido as distinções entre reconhecimento ético e reconhecimento ideológico (Honneth, 2007), Honneth parece desconsiderar essas preocupações em seus últimos livros. É possível perceber um recuo bastante marcado - especialmente em seus livros *O direito da liberdade* e *A ideia de socialismo: tentativa de atualização* - em seu intento de explicitar de que modo se articulam poder e moralidade em sua teoria. Depois de receber várias críticas à sua teoria (Van den Brink e Owen, 2007), Honneth (2007 e 2009) se preocupou em articular reconhecimento e poder. Ao detectar os paradoxos do capitalismo (Hartmann & Honneth, 2009), baseado especialmente nos trabalhos de Boltanski e Chiapello (2009), Honneth teve grandes insights para refletir sobre as relações entre moralidade e poder. Ele detectou a desconexão do ideal normativo de autorrealização e a sua realização na realidade do capitalismo pós-fordista. Seu argumento no texto é que o capitalismo gerou ideais éticos baseado em um reconhecimento ideológico, difundindo uma falsa promessa de reconhecimento. O ideal de autorrealização é desvirtuado de tal maneira que a promoção pelo capitalismo desse ideal diminui, em muito, a chance de realizá-lo. Os indivíduos passam a acreditar que a demanda por autorrealização é uma força produtiva em si, vendo-se e vendendo-se como “empresários de si mesmos”, não só ratificando as formas de reconhecimento ideológico, como também legitimando as formas de desregulamentação

do mercado de trabalho. Além disso, os indivíduos são convocados a “fingir autorrealização para serem empregados e promovidos e terminam experimentando um sentimento de vazio e falta de sentido” (Freyenhagen, 2015, p. 138).

Meu argumento aqui é Honneth continua negligenciando em suas análises as relações entre poder e moralidade. Como em sua renovação do socialismo, Honneth o abre para o “experimentalismo histórico” pela impossibilidade de projetar no futuro configurações político-econômicas, ele deve estar atento para o risco do desvirtuamento e enfraquecimento do próprio socialismo. Afinal, como apontou Pedro Teixeira, a proposta de Honneth abre espaço para projetos políticos bem distintos “como a democracia de proprietários rawlsiana, alternativa quer ao capitalismo do laissez-faire quer ao capitalismo de Estado social, mas de forte pendor liberal, ou a socialização dos mercados através da regulação da atividade nas várias esferas econômicas” (Teixeira, 2017, p. 160/161).

Um dos principais problemas das teorias do reconhecimento, como sublinhou Athena Athanasiou (apud Pinto, 2016), é que elas não problematizam as relações de poder que perpassam os sujeitos, partindo da premissa de um agente preexistente capaz de lutar por reconhecimento. “Seu questionamento é no sentido de se perguntar como o sujeito que necessita aceitar o que não pode aceitar, isto é, o ordenamento liberal da sociedade, pode se manter aberto para futuras rearticulações” (Pinto, 2016, p. 1086). Ainda que Honneth tenha com sua antropologia aberto espaço para a reflexão sobre as condições emocionais e sociais para o debate público, em sua teoria ele não se aprofundou na discussão sobre o ordenamento de poder da

sociedade. Esse déficit na tematização das relações de poder fica evidente também em sua reconstrução normativa da esfera de mercado como bem sublinhou Thiago Simim (2015). Ao criticar Habermas por só focar a lógica da integração sistêmica em sua análise do mercado, que não contemplaria princípios morais, Honneth teria ressaltado demais as exigências morais do mercado ao custo da cegueira em relação aos mecanismos de poder social nessa esfera, tratando “(...) a razão instrumental como simples forma patológica e estranha à instituição social do mercado” (Simim, 2015, p. 660).

Outro problema, como bem destacou Veit Bader (2007) no livro em que vários autores criticam Honneth por não discutir apropriadamente as relações entre poder e moralidade, os grupos privilegiados ao longo da história costumam recorrer ao discurso do falso reconhecimento para reivindicar moralmente o “devido respeito” quando seus interesses são ameaçados. No caso do Brasil, Céli Regina Pinto faz uma interessante análise ao mostrar as ambiguidades das lutas por reconhecimento nas manifestações de 2013 no Brasil. Diz a autora: “Havia os que lutavam para ser reconhecidos como cidadãos com direitos garantidos e, no polo oposto, os que lutavam para ser reconhecidos como indivíduos prejudicados pelo alargamento dos direitos sociais” (Pinto, 2016, p. 1080).

Em suma, o desafio da teoria de Honneth continua sendo juntar moralidade e poder de modo a tematizar os potenciais da liberdade social, os bloqueios que relações de poder opõem à sua realização e o perigo, sempre presente, de retrocessos em termos de conquistas sociais. Sem isso, sua teoria perde significativamente seu potencial crítico de análise.

Referências

BADER, Veit. Misrecognition, power, and democracy. In: BRINK, Bert van den; OWEN, David. Recognition and power. Axel Honneth and the tradition of critical social theory. New York: Cambridge University Press, 2007.

BRINK, Bert van den; OWEN, David (orgs.). Recognition and power. Axel Honneth and the tradition of critical social theory. New York: Cambridge University Press, 2007.

BELL, Daniel. O advento da sociedade pós-industrial. São Paulo: Cultrix, 1977.

BOLTANSKI, Luc, CHIAPELLO, Ève. O novo espírito do capitalismo. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

CARRÉ, Louis. Beyond distribution. Honneth's ethical theory of justice. Civitas, v. 15, n.4, out.-dez, 2015, p. 619-630.

DURKHEIM, Émile. O socialismo. São Paulo: Ed. Edipro, 2016.

FRASER, Nancy. Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. Estudos Feministas, 15(2), maio-agosto, 2007, p. 291-308.

FRASER, Nancy, HONNETH, Axel. Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange. London/New York: Verso, 2003.

FREYENHAGEN, Fabian. Honneth on Social Pathologies: A Critique. Critical Horizons, v. 16, n. 2, May 2015, p. 131-152.

HABERMAS, Jürgen. Direito e democracia: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. Mudança estrutural da esfera pública. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1984.

HONNETH, Axel. A ideia de socialismo. Tentativa de atualização. Lisboa: Edições 70, 2017.

_____. O direito da liberdade. São Paulo: Martins Fontes, 2015a.

_____. As enfermidades da sociedade. Aproximação a um conceito quase impossível. *Civitas*, v. 15, n.4, out-dez., 2015b, p. 575-594.

HONNETH, Axel, HARTMANN, Martin. Paradojas del capitalismo, in: HONNETH, Axel. *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedade contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica: Universidad Autónoma Metropolitana, 2009, p. 389-422.

HONNETH, Axel. Recognition as Ideology, in: BRINK, Bert van den; OWEN, David. *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge University Press, 2007.

_____. Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003.

JÜTTEN, Timo. Is the Market a Sphere of Social Freedom? *Critical Horizons*, v. 16, n.2, May 2015, p. 187-203.

JINKINGS, Ivana, DORIA, Kim e CLETO, Murilo (orgs.). *Por que gritamos golpe? Para entender o impeachment e a crise política no Brasil*. São Paulo: Editora Boitempo, 2016.

MARCELO, Gonçalo. Recognition and Critical Theory today: An interview with Axel Honneth. *Philosophy and Social Criticism* 39(2), 2013, p. 209-221.

MATTOS, Patrícia. O reconhecimento na esfera do amor: Para uma discussão sobre os paradoxos da transformação da intimidade. *Síntese*, v. 43, n. 137, set-dez., 2016, p. 421-442.

_____. Reconhecimento: entre justiça e identidade. *Lua Nova*, n. 63, 2004, p. 143-162.

MATTOS, Hebe; BESSONE, Tânia e MAMIGONIAN, Beatriz. *Historiadores pela democracia. O golpe de 2016: a força do passado*. São Paulo: Ed. Alameda, 2016.

McNEILL, David N. Social Freedom as Self-Actualization: Normative Reconstruction as a Theory of Justice, *Critical Horizons*, v. 16, n. 2, May 2015, p. 153-169.

PINTO, Céli Regina. O que as teorias do reconhecimento têm a dizer

sobre as manifestações de rua em 2013 no Brasil. *Sociedade e Estado*, v. 31, 2016, p.1071-1091.

_____. Nota sobre a controvérsia Fraser-Honneth informada pelo cenário brasileiro. *Lua Nova*, n. 74. 2008, p.35-93.

PRONER, Carol; CITTADINO, Gisele; TONENBAUN, Márcio e FILHO, Wilson Ramos. *A resistência ao golpe de 2016*. Bauru: Ed. Praxis, 2016.

SCHAUB, Jörg. Misdevelopment, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory. *Critical Horizons*, v. 16, n. 2, May 2015, p. 107-130.

SIMIM, Thiago Aguiar. A justiça das instituições sociais. Uma crítica da reconstrução normativa de O direito da Liberdade de Axel Honneth. *Civitas*, v. 15, n.4, out.- dez., 2015, p.648-663.

SOBOTKA, Emil. Desrespeito e luta por reconhecimento. *Civitas*, v. 15, n.4, out.-dez., 2015, p. 686-702.

_____. A liberdade individual e suas expressões institucionais. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 27, n. 80, 2012, p. 219-223.

SOUZA, Luiz Gustavo da Cunha. Do reconhecimento recíproco à sociedade efetivamente social. *Civitas*, v.17, n.3, set.-dez., 2017, p.a98-a114.

_____. Disrecognition, moral progress and "second order disorders". *Civitas*, v. 15, n. 4, out.-dez., 2015, p. 631-647.

STREECK, Wolfgang. *How will capitalism end? Essays on a failing System*. London/New York: Verso, 2016.

TEIXEIRA, Pedro A. Posfácio: As duas faces do socialismo, in: HONNETH, Axel. *A ideia de socialismo. Tentativa de atualização*. Lisboa: Edições 70, 2017, p. 149-170.

WERLE, Denilson Luis. Reconhecimento e autonomia na teoria da justiça de Axel Honneth. *Síntese*, v. 43, n. 137, set.-dez., 2016, p. 401-420.

CAPÍTULO IV

O socialismo de Axel Honneth: da ideia à política

Gonçalo Marcelo

A ideia de socialismo, livro publicado por Axel Honneth em 2015 na Alemanha e traduzido em 2017 para português, inscreve-se numa onda recente de crescente interesse pelo “velho ideal” socialista. Este interesse pode ser parcialmente explicado pela aguda consciencialização – sobretudo no Atlântico Norte, que outrora tão persuadido esteve da inevitabilidade do capitalismo – dos problemas sociais associados ao neoliberalismo, que se tornaram bastante mais patentes com o eclodir da crise econômico-financeira de 2007-2008. Nos Estados Unidos da América, por exemplo, este interesse fica provado pela popularidade de políticos que se reclamam de um “socialismo democrático”, expressão tão banal alhures, mas tão diabolizada em contexto norte-americano, tais como Bernie Sanders ou Alexandria Ocasio-Cortez. Outra componente da explicação, contudo, prende-se com algum *défice* de imaginação.

O problema é recorrente. Que o capitalismo é inerentemente problemático e tendencialmente injusto, com a sua propensão estrutural para gerar desigualdade e, logo, relações de dominação mais ou menos consentidas com a ajuda de fatores ideológicos (i.e., através do “espírito do capitalismo”), nada disso é novidade. Que este diagnóstico

está estabelecido, inclusivamente com o agravamento da tendência para o aumento da desigualdade de rendimentos na Europa e nos Estados Unidos pelo menos desde a década de 1970, e que a crítica do capitalismo ganhou um novo fôlego desde a crise, isso já não causa espanto em 2018. Porém, a força com que se consegue dizer “não” ao capitalismo e clamar por uma alternativa ainda não é acompanhada da clareza suficiente relativamente a essa alternativa. É certo que alguns autores, como Paul Mason (2015), tentam formular alternativas nos moldes de um “pós-capitalismo”; mas essas alternativas tendem a pecar por excesso de vagueza, ou por parecerem demasiado longínquas.

Nesse sentido, seja por não ser claro que, na ressaca da vitória ideológica do neoliberalismo que marcou as últimas décadas do século XX e os primeiros anos do século XXI, a esquerda já tenha conseguido encontrar de forma totalmente clara e estabelecida uma nova linguagem, seja porque o que se tornou claro foi a insuficiência da anteriormente propalada “terceira via” (i.e., o alegado “socialismo de rosto humano”), parte da recuperação quer do prestígio quer da diferenciação política da esquerda relativamente às suas contrapartes liberais, faz-se através de uma recuperação hermenêutica do “antigo”. Quer isto dizer que a recuperação de bandeiras tradicionais da esquerda como os direitos laborais, a crítica do capitalismo, e uma agenda tanto quanto possível progressista, quer do ponto de vista cultural, quer do ponto de vista econômico – a qual fora paulatinamente sendo abandonada nas décadas anteriores à crise – é a “novidade” da esquerda contemporânea. Esta pode ser atestada não só pelas figuras estado-unidenses já evocadas, como também,

na Europa, pelo Labour de Jeremy Corbin, pelo surgimento de partidos como o Podemos em Espanha, o Syriza na Grécia ou, em Portugal, pela inovação governativa de um governo socialista apoiado pelo Bloco de Esquerda e pelo Partido Comunista Português – a solução da chamada “geringonça”, cujo sucesso tem intrigado e inspirado a esquerda europeia.

Neste contexto, e à falta de imaginação hermenêutica de algo verdadeiramente inovador como conteúdo de uma agenda progressista, não parece estranha a recuperação do “velho ideal” socialista, até porque, como qualquer outra utopia nunca verdadeiramente realizada, o significante “socialismo” goza de um “excesso de sentido” que não só o impede de ser completamente instanciado como também lhe confere a capacidade de renovação dos seus sentidos e pistas de futuro. É tendo em conta este pano de fundo que podemos compreender o contexto e a pertinência da publicação do livro de Axel Honneth. Porém, uma segunda dimensão desta contextualização pode igualmente ser abordada, e que se prende com a evolução da obra do autor. Na verdade, segundo o próprio Honneth, tornou-se necessário escrever este livro sobre o socialismo no seguimento da recepção da obra maior que o precedera: *O direito da liberdade*. Por isso mesmo, a primeira seção deste capítulo centrar-se-á na reconstituição, em traços muito gerais, do percurso honnethiano. Na segunda seção, discutir-se-á o estatuto da “ideia de socialismo”, tendo em conta uma reflexão um pouco mais geral sobre o lugar e as implicações do normativo nesta filosofia social, a natureza das propostas de Honneth, e as suas implicações políticas. Finalmente, na terceira seção, discutir-se-ão as possibilidades para o futuro

da política socialista, tendo em conta as indicações deixadas por Honneth, mas discutindo-as criticamente.

A ideia de socialismo no contexto da filosofia social de Honneth

Geralmente, a obra de Axel Honneth é tomada como tendo, grosso modo, duas fases. A primeira fase, cuja gênese se encontra no final da década de 1980 e início da década de 1990, tem como temas principais uma análise e crítica das estruturas de poder/dominação, e é toda centrada na noção de *luta*: seja ela a recuperação da noção de luta de classes¹, ou, principalmente, a atualização da ideia hegeliana de “luta pelo reconhecimento”, recuperada enquanto, por um lado, modelo antropológico com pretensão de ancoragem científica através da recuperação das teses da psicologia do desenvolvimento de Donald Winnicott e, por outro, apresentação dos movimentos sociais como possível “motor da história” em direção à realização de um “progresso moral” – ressaltando, no entanto, que devemos entender esta última asserção em sentido pós-metafísico, isto é, sem os pressupostos de uma filosofia da história em sentido forte e, portanto, compreendendo que o desenvolvimento almejado não é necessário mas parcialmente contingente.

Esta fase parte de uma crítica ao modelo procedimental de Habermas, precisamente pelo fato de ele ter em conta apenas

1 Veja-se, por exemplo, o texto de 1981 “Moral Consciousness and Class Domination: Some Problems in the Analysis of Hidden Morality” in *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*, Cambridge, Polity Press, 2007, pp. 80-96.

os aspectos normativos capazes de serem abrangidos por uma articulação discursiva coerente; a verdadeira origem da teoria social de Honneth encontra-se em *Kritik der Macht*², obra que resultou da sua tese de doutoramento, e na qual, analisando e criticando quer Habermas quer Foucault, tenta avançar uma crítica do poder, que recupere a ideia de luta tendo em conta as análises foucauldianas da micro-física do poder, mas almejando algo mais que uma visão meramente centrada na manipulação operada pelas estruturas do poder, uma vez que Honneth tenta igualmente perceber de que forma se pode ir para além da luta e compreender algumas normas como vindo de motivações morais baseadas na possibilidade de entendimentos efetivos no interior de determinados grupos sociais.

Estas intuições surgem de forma mais sistematicamente articulada em *Luta pelo reconhecimento*, a obra de 1992 que se tornou mais influente na posteridade honnethiana. Tal fato deve-se a ter reatualizado de forma consistente o esquema das três esferas de reconhecimento, tal como apareciam em Hegel (sendo o Hegel, de Jena, que aparece como inspiração principal, e não o da *Filosofia do Direito* ou sequer o da *Fenomenologia do Espírito*, precisamente por Honneth acreditar, como Habermas, que os escritos hegelianos da juventude são aqueles nos quais o reconhecimento ainda pode ser concebido de forma intersubjetiva e não como a formação de uma consciência isolada), doravante transformadas nas esferas do amor, dos direitos e da

2 HONNETH, Axel. *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.

solidariedade, cada uma gerando o seu sentimento reflexivo, e positivo: respectivamente a confiança, o respeito e a estima. Mas esse sucesso da obra de 1992 também se deve a ter conseguido integrar não só a experiência do negativo, isto é, a experiência da falta de reconhecimento nas suas múltiplas formas (nesta obra, o desrespeito mas, mais tarde, também a invisibilidade³ ou a reificação⁴), como também, e sobretudo, por ter conseguido capturar a forma como estas injúrias morais podem a dada altura ser ultrapassadas através de uma experiência de resistência, mobilização e luta que passa por uma semântica partilhada e uma capacidade de mobilização política fundada em laços de solidariedade intragrupal que, nesta lente de visão da história, consegue compreender pelo menos uma parte da história do Ocidente como uma sucessão de conquistas sociais feitas por mor das lutas sociais propriamente ditas, e das suas motivações morais.

Ora, esta fé, se é que nos podemos exprimir desta maneira, nos movimentos sociais e nas suas lutas, não assume verdadeiramente um conteúdo político substantivo mas, ainda assim, pode ser considerada o fator marcante desta primeira fase da produção de Honneth. E em nenhum outro ponto da sua obra isto se torna tão claro quanto na conclusão de *Luta pelo reconhecimento*, na qual o autor não indica o teor político da forma ética da sociedade futura, deixando aberta a

3 HONNETH, Axel. "Invisibility': On the Epistemology of Recognition" in *The Aristotelian Society Supplementary Volume 75,1* (2011): 111-126.

4 HONNETH, Axel. *Reification: A New Look at an Old Idea*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

questão de saber se ele será o de um republicanismo político, um ascetismo ecológico ou um existencialismo coletivo e, inclusive, de saber se ele será compatível, ou não, com as condições socioeconômicas das sociedades capitalistas ou, pelo contrário, requererá alterações substanciais nesta organização. Contudo, assegura que o que determinará este futuro não será, certamente, a teoria mas, pelo contrário, as lutas dos movimentos sociais⁵.

A grande monografia de Honneth que, de certa forma, inaugura a referida segunda fase (embora esta divisão não seja consensual), foi publicada em 2011, quase 20 anos depois de *Luta pelo reconhecimento*. Trata-se de *O direito da liberdade* e assinala não tanto uma mudança de tema ou de posicionamento quanto uma mudança de ênfase. Não é como se Honneth, ao se focar agora no tema da liberdade, se tivesse tornado um “liberal” *tout court*. Pelo contrário, e embora o seu ponto de partida seja o da presença e inegável influência do ideal da liberdade a partir da modernidade, o seu objetivo é o de desenhar uma teoria da justiça “não ideal” que, distinguindo os diversos tipos de liberdade – incluindo a liberdade “negativa” popularizada por Isaiah Berlin, entendida como liberdade em relação à interferência externa, e aquilo a que Honneth chama a “liberdade reflexiva”, mais próxima do ideal republicano de liberdade como autodeterminação – acaba por defender uma “liberdade social” como exercício coletivo, sendo esta estabelecida não só a partir das relações intersubjetivas de

5 HONNETH, Axel. *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, Mass., M.I.T. Press, 1995, p. 179.

reconhecimento como também encontrada nas instituições sociais que lhes conferem uma realidade, por assim dizer, objetiva.

Assim, a mudança é de ênfase porque Honneth não abandona verdadeiramente a perspectiva do reconhecimento; mas, em certo sentido, é verdade que, na transição de *Luta pelo reconhecimento* para *O direito da liberdade* a tônica já não está tanto nos movimentos sociais enquanto possíveis agentes de mudança social no sentido de um progresso moral, quanto na possibilidade de permanente atualização dos princípios normativos do reconhecimento nas suas diferentes esferas e instituições, na medida em que é nas “instituições de reconhecimento” que se configuram os espaços nos quais a liberdade social se efetiva. Atualizando o esquema hegeliano mais uma vez – mas, desta vez, o do Hegel da maturidade, tal como aparecia na *Filosofia do Direito* – Honneth propõe, desta feita, um esquema tripartido de reconhecimento nas esferas das relações pessoais, do mercado, e da formação política da vontade democrática.

Ora, foi com base nesta mudança de ênfase que surgiu a suspeita – tantas vezes imputada também ao Hegel da maturidade, fruto de leituras literais da *Filosofia do Direito* – de uma certa justificação da ordem existente⁶, tal como ela está constituída, mais do que na possibilidade da sua alteração. Por outras palavras, tudo se passa como se Honneth se tives-

6 Honneth cita especificamente os artigos do “Special Issue on Axel Honneth’s Freedom’s Right” in *Critical Horizons* 16/2 (2015). Veja-se HONNETH, Axel. A ideia de socialismo. tentativa de atualização, Lisboa, Edições 70, 2017, p. 10.

se tornado menos “radical” e mais “institucionalista” e, por isso, a sua teoria crítica tivesse perdido algo do seu caráter mordaz e potencialmente transformador. Ora, o surgimento desta crítica é parcialmente compreensível, dada a mudança de ênfase a que aludi e também a alguma ambiguidade do estatuto do normativo no âmbito da teoria honnethiana, que explorarei na próxima seção deste texto. Mas, ela é também parcialmente injusta, pelo menos se tivermos em conta os objetivos de Honneth. E foi uma versão desta crítica que motivou, então, o livro sobre o socialismo que aqui se analisa. Nas palavras do próprio Honneth:

Tive de ouvir dizer frequentemente durante vários debates sobre este estudo [*O direito da liberdade*] que o horizonte normativo da modernidade, constitutivo do meu ponto de partida metodológico, revela claramente que eu já não quero adotar a perspectiva crítica da transformação da ordem social existente. (...) Por isso, ao contrário, do que era a minha intenção original, vi-me levado a acrescentar um outro estudo mais reduzido ao grande estudo, de forma a tornar clara a visão para a qual as linhas de progresso que antes eu tinha reconstruído apenas de um ponto de vista interno teriam de fato de apontar (Honneth, 2017, p. 10-11).

Com efeito, para Honneth, *A ideia de socialismo* visa retificar o “equivocado” (idem) desta recepção e operar uma “pequena mudança de perspectiva” (ibidem) que permita, então, mostrar a visão de progresso incorporada pela ideia de socialismo e que, no entender do autor, é uma espécie de

outra face da mesma moeda das análises anteriores: assim, e nesta perspectiva, *O direito da liberdade* teria explicitado de forma imanente os princípios normativos que, neste segundo momento, apontariam para uma possibilidade específica de progresso, enraizada na ideia de socialismo.

Mas, levando em consideração este pano de fundo de crítica e resposta à crítica sobre as intenções e as consequências da teoria de Axel Honneth nesta década, poder-se-á perguntar: qual é, afinal, o estatuto da “ideia” de socialismo?

O estatuto da ideia

Nesta seção, não analisarei em detalhe a forma como Honneth se tenta distanciar da ideia original de socialismo. Diga-se apenas, em resumo, que o autor pretende afastar-se da noção segundo a qual o socialismo estaria na dependência de uma classe social específica, como o proletariado ou o operariado. Sem ignorar a importância daquilo a que chama a “cultura do industrialismo” na feitura da ideia de socialismo, nega que a ideia de socialismo possa ser por ela aprisionada e recusa também, em linha com a primeira geração da Escola de Frankfurt, a “ficção sociológica de uma classe trabalhadora revolucionária” (Honneth, 2017, p. 62) sendo que, de resto, relembra que a classe operária, hoje, consiste numa minoria dos trabalhadores assalariados. Honneth rejeita também qualquer pressuposto metafísico de uma filosofia da história para a qual o socialismo seria um desenvolvimento imanente necessário e que, como no caso de Lukács, tendia a associar esse desenvolvimento

imane a um sujeito histórico revolucionário – no caso, o proletariado. Honneth, pelo contrário, e como veremos na próxima seção, insiste na ideia de “experimentalismo histórico” (isto é, e simplificando, numa abordagem que, reconhecendo o caráter contingente da ação humana, aposta em diferentes soluções possíveis numa espécie de teste por tentativa e erro).

É chegado, no entanto, o momento de abordar o estatuto desta ideia. Comentando o impasse do socialismo no momento do pós segunda guerra mundial em que esta ideia se viu privada quer da ligação umbilical ao movimento trabalhador quer à esperança de um sujeito revolucionário que traria a revolução em breve (e lembremos as análises que argumentavam que, de alguma forma, o Estado Social teria de alguma forma “comprado” o proletariado), Honneth captura bem o dilema do normativo, tal como ele se coloca ao socialismo:

Face a esta situação histórica, o socialismo encontra-se hoje perante a alternativa de aceitar a sua associação a uma teoria puramente normativa ou de procurar uma substituição para a ligação perdida ao movimento dos trabalhadores. No primeiro caso, teria de enveredar pelo caminho já iniciado em muitos lugares e que consiste em dar aos seus próprios ideais a forma de princípios de justiça abstratos para os defender em pé de igualdade contra teorias concorrentes. No segundo caso, pelo contrário, seria colocado perante a tarefa de encontrar um interesse da sociedade pelos seus próprios objetivos a um nível tão geral que o mantivesse afastado, por princípio, da oscilação contingente dos movimentos sociais (Honneth, 2017, p. 64).

Ora, este dilema aponta para um complexo de problemas que transcende a questão do socialismo embora, na verdade, também possamos analisar o estatuto da ideia de socialismo à luz da problemática mais geral. Esta prende-se, por um lado, com o estatuto do próprio normativo na teoria de Honneth e, por outro, de forma mais profunda, com a questão da agência dos próprios atores sociais: da sua capacidade de compreender e gerar sentido, isto é, de captar a própria realidade social sem ser na forma de uma “falsa consciência” sistematicamente enganada, de justificarem as suas ações e exercerem a crítica – o que também levanta a questão da relação entre a teoria e a prática no contexto de uma reflexão sobre o papel do “teórico”, i.e., neste caso, da “teoria crítica” na sua relação com esta mesma realidade, povoada por atores sociais que não são meros títeres nas “mãos” de forças anônimas.

Tentemos sair da confusão deste emaranhado de questões puxando o fio do argumento por uma ponta, a dos atores sociais e da sua agência consciente. Honneth não é, de todo, um cognitivista e as questões da constituição do conhecimento não ocupam propriamente um espaço importante na sua teoria. De fato, no contexto das suas reflexões sobre a reificação, Honneth chega a advogar a primazia do reconhecimento sobre o conhecimento, no sentido em que sendo o reconhecimento uma atitude de pertença e de construção de um vínculo intersubjetivo que é afetivo e dotado de valores de prendimento ou rejeição, ele encontra-se numa situação de anterioridade experiencial

em relação ao modo de conhecimento “neutro”⁷. Contudo, não deixa de perpassar por toda a sua filosofia social uma rejeição da teoria marxista da falsa consciência. Na verdade, e embora esse ponto não seja suficientemente enfatizado, a teoria social de Honneth e o seu modo específico de crítica é pelo menos parcialmente baseado num modelo hermenêutico, próximo do de Michael Walzer, na medida em que a “crítica reconstrutiva”⁸ proposta por Honneth é uma variante do método hermenêutico da “interpretação” tal como é apresentado por Walzer⁹. Uma das implicações deste método, o qual toma a realidade social como ela existe, com as suas tradições, práticas, conceitos e formas históricas, é que ele não é fruto de nenhuma superestrutura enganadora – caso contrário, nem sequer se poderia fazer fé nos objetivos dos movimentos sociais, ou no caráter bem fundado, justificado, das suas lutas pelo reconhecimento.

Tomemos, por conseguinte, este ponto como adquirido: no quadro da filosofia social de Honneth, a agência pessoal e coletiva é possível, porque os vínculos de relações e comunidades intersubjetivas nos quais os indivíduos se inserem não são necessariamente alienantes. E, quando o são, seja por que motivo for – por exemplo, por manipulações ideológicas ou, noutras situações, pela própria falta de reconhecimento, na multiplicidade de formas que esta

7 HONNETH, Axel. *Reification*, op. cit., p. 40 e ss.

8 HONNETH, Axel. “Reconstructive Social Criticism with a Genealogical Proviso: On the Idea of ‘Critique’ in the Frankfurt School” in *Pathologies of Reason. On the Legacy of Critical Theory*, New York, Columbia University Press, 2009, pp. 43-53.

9 WALZER, Michael. *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1987.

pode assumir – existem casos em que a solidariedade e a construção de uma semântica partilhada, como recordamos acima, podem contribuir para o exercício de uma resistência e de uma crítica que pressupõem a existência desta agência. E isto tem implicações para a própria teoria. Por exemplo, em relação ao estatuto da norma no seu seio. Será que, como é o caso da esmagadora maioria da filosofia política anglo-saxônica, a maior parte das vezes de cunho liberal, a teoria política se deve restringir a uma discussão normativa? Honneth defende que não.

Com efeito, o autor insiste várias vezes que o “caso” invocado na citação acima (Honneth, 2017, p. 64), o de simplesmente transformar-se os ideais em princípios de justiça abstratos e defendê-los de princípios ou teorias concorrentes é, em si, insuficiente. Isto faz parte da rejeição honnethiana das teorias puramente procedimentais da justiça, aquelas que, na senda de Rawls e de grande parte da tradição liberal, partem de situações hipotéticas e princípios abstratos, para depois os tentarem aplicar às sociedades existentes. Nesta rejeição do construtivismo da teoria da justiça, posição na qual Honneth tem a companhia de Walzer, nota-se igualmente a influência da posição neo-hegeliana contra a postura neo-kantiana: nenhuma norma deve ser entendida em abstrato, fora do contexto de aparição de uma realidade social que é sempre histórica.

Porém, apesar de insistir nesta insuficiência do normativo, a verdade é que, como vimos, a partir de *O direito à liberdade*, muita da ênfase do método honnethiano foi precisamente colocada nesse mesmo elemento normativo. Isto é, grande

parte da tarefa e do esforço deste grande livro foi o de, posicionando-se no horizonte normativo da modernidade, explicitar qual a melhor compreensão do princípio (normativo) da liberdade e mostrar não só o fundo (também ele normativo) das instituições de reconhecimento como os desvios dos seus desenvolvimentos, entendidos enquanto patologias sociais, e as promessas inexploradas que ainda contêm.

Esta constatação leva-nos a detectar uma ambiguidade enquanto abre, ao mesmo tempo, uma interrogação. A ambiguidade deriva do próprio método. Resulta pouco claro, das observações precedentes, qual é, então, para Honneth, efetivamente o papel (não só nominal, mas real) da teoria. Ele não é, de modo algum, e à maneira lukácsiana ou bourdieusiana, a de uma vanguarda iluminada que deveria guiar a própria sociedade. Não é, também, e pelas razões já expostas, o do teórico acantonado no seu mundo das ideias, explorando-as de forma totalmente desligada da realidade social, como se nenhuma conexão existisse; nem tampouco o do mero registro objetivo, descritivo, da realidade social, à maneira da sociologia empírica.

Com efeito, parece que, para Honneth, a teoria tem um triplo registro: 1) o da interpretação hermenêutica da realidade social, com as suas contingências históricas e dando especial ênfase às reivindicações dos atores sociais e às instituições que lhes podem dar resposta; 2) a exploração do horizonte propriamente normativo que emana destas reivindicações e destas instituições, visando não só a clarificação conceitual do seu significado como

também discernindo, de forma crítica, as suas melhores interpretações, a superioridade das mesmas em relação aos princípios normativos rivais, e mostrando até que ponto pode haver um desenvolvimento imanente destas interpretações no decorrer da própria história (i.e., o pressuposto hegeliano de esquerda de alguma coisa como um progresso e, neste caso, um “progresso moral”); 3) a identificação concreta, mas nunca excludente nem comprometendo-se com nenhuma opção em específico, de algumas das possibilidades substantivas, reais, dos desenvolvimentos políticos e sociais que poderiam corresponder a este progresso.

Ora, parte do problema é que, para Honneth, o âmbito da intervenção do elemento que identificamos em 2), isto é, o da exploração propriamente normativa, tem vindo a ocupar um espaço crescente, o que vai a contrapelo das suas próprias intuições em relação ao que deve ser uma teoria que verdadeiramente dê conta da realidade social. O que coloca, pois, a interrogação que se sucede ao diagnóstico da ambiguidade no seio da teoria: qual o verdadeiro lugar do normativo no seio desta teoria? Parece-nos que, neste esquema sucinto que indicamos, este lugar mais não é que intermédio. Ele não aparece em primeiro lugar porque o método não é construtivista nem em último lugar porque o objetivo não é simplesmente determinar a superioridade da norma ou a melhor interpretação dela. O normativo encontra-se, de alguma forma, a meio caminho entre a reconstrução hermenêutica (e ainda de alguma forma fazendo parte dela, na medida em que extrai a norma da realidade social e institucional já existente) e a reflexão sobre a possível

aplicação adequada dessa mesma norma, indo para lá dos desvios, más interpretações ou patologias sociais.

Por conseguinte, parece-me ser este o estatuto, em geral, do “normativo” na filosofia social honnethiana. Mas, então, qual o estatuto da “ideia de socialismo” neste contexto? Sendo uma “ideia” ela está em tensão constitutiva com a sua consideração enquanto puro princípio normativo. Mas também o transcende, de alguma forma já que, claro, o livro que aqui é analisado contém não só a reconstrução histórico-cultural desta mesma ideia como também uma reflexão sobre as suas possíveis instanciações futuras. Mas é aqui que, parece-me, a especificidade metodológica da teoria honnethiana encontra um dos seus limites.

Como vimos acima, a teoria de Honneth tende a não se comprometer demasiado com nenhuma opção política específica; ela é mais que um mero formalismo e não se abstrai das considerações coletivas sobre o “bom”, para lá das determinações que incidem especificamente só sobre o “justo”. Mas, tal como no final de *Luta pelo reconhecimento*, também em *A ideia de socialismo* a estratégia parece ser mais a de aproveitar o “excesso” de significação da ideia – antes, a de progresso moral trazido pelas lutas por reconhecimento dos movimentos sociais; agora, a de socialismo como contrapeso histórico do capitalismo – e a sua capacidade de ser parcialmente instanciada em diferentes opções.

Pois bem, esta estratégia tem uma vantagem, a de deixar o futuro relativamente em aberto e, não se comprometendo demasiado com o conteúdo político da opção defendida, tornar a teoria resistente a algum eventual fracasso de

algumas das opções colocadas à prova do “experimentalismo histórico”. Mas, tem também uma desvantagem, a de ser talvez menos facilmente utilizável para fins políticos que, afinal, também poderiam ser os seus. E, aqui, voltamos ao problema do papel da teoria. É que Honneth parece ter alguma relutância em relação à politização muito direta da teoria¹⁰, tentando sempre não confundir o papel da teoria com o exercício da cidadania. Parece-me, no entanto, que para melhor atingir os seus fins sociais emancipatórios, a teoria de Honneth beneficiaria de uma politização mais direta – tese que é, aliás, defendida por outros autores, como Jean-Philippe Deranty e Emmanuel Renault¹¹.

Façamos, no entanto, justiça à teoria de Honneth. Fazer esta crítica também não equivale, de todo, a acusar esta teoria de se desinteressar da política. Não é disso que se trata, pesem embora as críticas que se farão na próxima seção. E, aliás, o interesse de Honneth pelo socialismo acaba por marcar um pendor mais marcadamente político da sua obra na atualidade. Nas últimas décadas, foram frequentes as acusações de que a viragem “cultural” da teoria crítica e da agenda de esquerda, viragem na qual a ênfase na questão do reconhecimento teve grande preponderância, teria sido alegadamente responsável por uma menor atenção aos problemas econômicos e a uma negligência em relação à crítica do capitalismo. Esta é uma crítica injusta porque ambas

10 MARCELO, Gonçalo. “Recognition and Critical Theory Today: An interview with Axel Honneth” in *Philosophy and Social Criticism* 39 (2), p. 212.

11 DERANTY, Jean-Philippe and RENAULT, Emmanuel. “Politizing Honneth’s Ethics of Recognition” in *Thesis Eleven* 88 (February 2007): 92-111.

as agendas são igualmente importantes. Mas tempos houve em que a atenção de Honneth estava, de fato, praticamente toda centrada na problemática do reconhecimento, defendendo-o até como princípio omnienglobante da sua teoria social, contra a abordagem dual de Nancy Fraser, que apontava o carácter qualitativamente específico das lutas por redistribuição econômica¹² (mais tarde transformada em abordagem tripartida, quando Fraser também integrou no seu modelo as lutas por representação política¹³).

Nesse sentido, este livro sobre o socialismo marca uma viragem política que, simultaneamente, é inerentemente acoplada a uma crítica do capitalismo que é, em si, de saudar na teoria honnethiana porque lhe alarga o âmbito e lhe confere uma densidade política significativa, apesar de, como se viu, não haver nenhum comprometimento muito específico com nenhuma das possibilidades deixadas em aberto.

Mas vejamos então que futuro se augura para a hipótese socialista, mencionando as pistas deixadas por Honneth e tentando aprofundá-las.

12 FRASER, Nancy and HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London, Verso, 2003.

13 FRASER, Nancy. "Mapping the Feminist Imagination: From Redistribution to Recognition to Representation" in FRASER, Nancy. *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*, New York, Columbia University Press, 2010, pp. 100-115.

O futuro da política

Há uma característica específica que Honneth associa à ideia de socialismo. A de quebrar a naturalização do capitalismo, como se as suas leis não admitissem alternativa. Com efeito, para Honneth, parte da virtude desta ideia é a de poder mostrar que “os traços fundamentais do sistema econômico capitalista ainda podem ser alterados, se não mesmo eliminados” (Honneth, 2017, p. 95). Nota-se, por conseguinte, que o efeito da ideia de socialismo, não só na sua dimensão utópica, como também nas suas aplicações práticas, políticas, é o de quebrar a “tirania do dado” do “não há alternativa” popularizado pelo mantra que acompanha as políticas neoliberais.

Para além desta característica muito geral, há também três ou quatro grandes linhas de força da forma específica como Honneth interpreta a ideia de socialismo e dela se apropria. Duas delas já mencionamos: a defesa do “experimentalismo histórico” e a libertação em relação ao “industrialismo”. De fato, para Honneth, o socialismo não pode ser capturado por nenhuma classe social específica devendo antes estar constitutivamente aberto à mais diversa variedade de grupos e indivíduos:

O socialismo tem de ser encarado como a articulação moderna e específica do fato de, no processo histórico, existirem grupos sempre novos, que mudam conforme as circunstâncias sociais e que se esforçam para que as suas próprias reivindicações, não atendidas até ao momento, sejam ouvidas em público (Honneth, 2017, p. 92).

Mas, a especificidade da interpretação honnethiana do socialismo centra-se no fato de esta abertura a diversos grupos e perspectivas estar intrinsecamente ligada à noção de “liberdade social”, tal como fora apresentada e defendida normativamente no livro anterior. O socialismo significa, então, “sobretudo, querer representar politicamente, a partir de agora, os esforços emancipatórios em todos os subsistemas da sociedade contemporânea com base na ideia normativa central de ‘liberdade social’.” (Honneth, 2017, p. 137). Assim, para Honneth, para que as “queixas sobre a limitação à liberdade provenientes de todos os cantos da sociedade possam ser efetivamente ouvidas” (ibid.) isto é, para que todos os cidadãos possam efetivamente ter voz, é preciso testar estas reivindicações no que podem ter de adequado em relação a uma “narrativa de uma história de progresso prosseguida na prática” (ibid), o que faz do socialismo não um assunto de “trabalhadores assalariados” mas de “cidadãos políticos” (Honneth, 2017, p. 137).

Vejam os com maior atenção estas características. Honneth pretende apresentar o socialismo “numa forma pós-marxista” (ibid., p. 77), ou seja, um “socialismo revisto” (ibid., p. 148) que, para o reiterar, assente na ideia de experiência e não na de inevitabilidade. Diga-se, de passagem, que esta é uma crítica usual. Mesmo nas correntes marxistas de hoje pouca adesão terão os pressupostos metafísicos da filosofia marxista da história, isto é, da dialética entendida enquanto ciência da história ou do “corte” epistemológico que, na interpretação althusseriana, se estabeleceu com a publicação de *O capital*. Mais interessante, por conseguinte, é aferir que

tipo de experiências Honneth considera serem dignas de consideração. Honneth refere “três modelos econômicos para o empenho horizontal dos trabalhadores em prol uns dos outros”: 1) os “mercados” como esfera normativa de realização das necessidades de todos, cujo ideal se encontrava em Adam Smith, e que já fora também explorado por Honneth – com Hegel e a possibilidade dos “mercados morais”, i.e., verdadeiramente ao serviço dos seus diversos parceiros de interação e da sociedade – em *O direito da liberdade*, sendo que, aqui, aquilo para que se aponta seria mais para uma espécie de “socialismo de mercado”; 2) as “associações de produtores livres” (leia-se: o princípio das cooperativas), ou seja, o modelo da autogestão assegurada por um “controle democrático” horizontal, “segundo os princípios da sociedade civil”; e, finalmente, 3) o Estado propriamente dito, aventando-se que “no âmbito de um processo político democrático, [se] encarregue um órgão estatal de conduzir e supervisionar o processo de reprodução econômica em prol do bem-estar da sociedade” (Honneth, 2017, p. 84), sendo que se pressupõe que o grau de intervenção do Estado na economia, nesta última hipótese, vá para lá da mera regulação, sendo verdadeiramente interventivo.

Para Honneth, todas estas hipóteses podem ser consideradas como “alternativas de igual peso ao mercado capitalista” já que

partilham a ideia elementar de entregar a alocação dos meios adequados para a satisfação das necessidades partilhadas por todos a atores que,

havendo oportunidades iguais de participação, se podem entender como agindo em prol uns dos outros (Honneth, 2017, p. 84).

E, para além destes três modelos, Honneth ainda menciona outras possibilidades, como a de um rendimento básico incondicional (RBI) (Honneth, 2017, p. 99).

Para mais, a ideia de experimentalismo e a crítica de uma filosofia da história ancorada na inevitabilidade, não coíbe, ainda assim, a teoria de voltar a perspectivar uma ideia de progresso. Honneth alega que o socialismo “pretende chamar a atenção para as promessas não cumpridas na ordem social existente” o que resulta, para ele, na “perspectiva de uma superação permanente” (Honneth, 2017, p. 91, nota 107). Por sua vez, este processo radica num esforço para “derrubar as barreiras na comunicação” (ibid. p. 92) o que inaugura um tipo específico de luta pelo reconhecimento, que consiste em “forçar, invocando normas já implicitamente aceites, o direito de codificação na definição de normas sociais, e conseguindo, assim, eliminar mais restrições à comunicação na sociedade” (Honneth, 2017, p. 93).

Ora, há vários fatores em jogo nesta luta e neste tipo de experiências. Honneth assevera que “o inimigo natural do socialismo (...) continua a ser a teoria económica oficial” (Honneth, 2017, p. 95). Esta é uma asserção certa e remete (embora Honneth não o afirme explicitamente) não só para a prevalência do neoliberalismo como também para o domínio da chamada economia neoclássica nas últimas décadas e, dentro desta corrente, sobretudo para

a importância da teoria da escolha racional, com a sua ênfase no individualismo metodológico e na naturalização do comportamento movido exclusivamente por interesse próprio ou visando a maximização da utilidade esperada e respectiva modelização, aspectos que fazem parte daquilo a que tenho vindo a chamar o exercício contemporâneo de uma “razão miserável”¹⁴. E Honneth menciona também a necessidade de levar a crítica mais longe, fazendo-a também abranger os lucros especulativos do capital, no contexto daquilo a que poderíamos chamar a financeirização do capital (Honneth, 2017, p. 97).

Todos estes elementos concorrem para forjar a ideia, promovida por Honneth, do socialismo como “forma de vida democrática” e inclusiva, tendente a eliminar as barreiras à participação e à comunicação, promovendo a liberdade social e transformando o socialismo numa doutrina política “com densidade ética” (Honneth, 2017, p. 147). Muitos destes elementos poderiam ser subscritos por grande parte dos defensores contemporâneos da hipótese socialista e mesmo por outros críticos do capitalismo. Mas, e já em jeito de conclusão, sondemos criticamente, uma vez mais, alguns dos pontos potencialmente problemáticos desta abordagem.

Em primeiro lugar, há que referir, novamente, a ambiguidade da tensão entre, por um lado, a exploração normativa, a ancoragem institucional e, por outro, a perspectiva dos próprios atores e movimentos sociais. No

14 MARCELO, Gonçalo. “Ricoeur e a Tarefa Filosófica de uma Crítica da Razão”, in *Dissertatio*, Dossiê Paul Ricoeur, volume suplementar 8 (outubro 2018): 53-73.

primeiro destes aspectos, como vimos, Honneth recupera alguma da sua fé anterior na luta dos movimentos sociais. Mas, inversamente, a sua recusa de identificar o socialismo com qualquer tipo de sujeito histórico privilegiado, e a sua crítica do fato de operações desse gênero terem sido levadas a cabo por Hegel (as “personalidades da história mundial”) e por Marx (o proletariado) leva-o a rejeitar a centralidade das “subjetividades individuais ou coletivas” uma vez que, segundo Honneth, isso “atribuiria um peso demasiado grande àquilo que é passageiro e contingente nas mudanças que se sucedem a um ritmo cada vez mais rápido”. E isto leva-o a considerar mais aconselhável colocar a esperança do futuro “no alargamento das liberdades sociais [que] já se traduziram em conquistas institucionais, em alterações à legislação e em mudanças de mentalidade dificilmente reversíveis” (Honneth, 2017, p. 103-104). Assim, e por conseguinte, o papel das “subjetividades que protestam”, dos “movimentos coletivos”, embora não seja nulo, acaba por ser, nesta perspectiva, minorizado face às “melhorias objetivas” e às “conquistas institucionais” às quais caberá então o papel de “suportes sociais das reivindicações que o socialismo procura inscrever nas sociedades modernas” (Honneth, 2017, p. 104).

Com esta clarificação conclui-se, portanto, que a estratégia de Honneth é prudente. Por entre uma realidade social rapidamente mutável na qual não se sabe bem que “sujeitos históricos” surgirão, nem o caráter bem ou mal fundado das suas reivindicações, é na segurança do já institucionalizado que Honneth se refugia. Ora, não será porventura descabido notar que o risco de tal estratégia é

o de redundar numa agenda mais defensiva que expansiva. Uma agenda que até se poderia adjetivar como sendo, em certo sentido, “conservadora” ainda que, claro, essa “conservação” seja precisamente a do progresso social ao qual já se chegou e que pode estar sob ameaça. E, entendamo-nos: no contexto de um recrudescimento do populismo de direita e de contaminação do espaço público por um “novo normal” altamente atentatório das liberdades e garantias fundamentais, profundamente reacionário e tendente a gerar cada vez mais desvios em relação ao progresso moral, cada vez mais patologias sociais, uma agenda deste gênero pode ter a sua razão de ser, na medida em que a tendência progressista se encontra hoje, quase por todo o mundo, em posição de defesa: das liberdades e garantias, da separação de poderes, dos direitos econômicos sociais e culturais, etc. Contudo, se é que o socialismo pretende verdadeiramente ser um motor de transformação social e progresso moral, algum dia terá de se voltar a uma agenda ambiciosa. E, na minha opinião, apesar da sua volatilidade histórica e grau de contingência, ainda assim os movimentos sociais parecem ser os sujeitos históricos que, com maior grau de probabilidade, não só operarão a possível resistência à tendência regressiva trazida pelo populismo de direita como também são quem possivelmente poderá levar mais longe as reivindicações mais radicais – e progressistas – de mudança, precisamente aquelas mesmas que Honneth advoga deverem passar por um “experimentalismo histórico”.

Em segundo lugar, não deixa de causar alguma surpresa o modelo que Honneth propõe para a organização internacional do socialismo. O autor parte do diagnóstico acertado

de um problema complicado, o da crise do paradigma vestefaliano do Estado-nação e da sua insuficiência para lidar com problemas transnacionais. Isto coloca o problema dos “destinatários” do socialismo (Honneth, 2017, p. 132) e que, já agora, acresce dizer, não devem ser só aqueles que cumprem diversos papéis sociais dentro de uma mesma sociedade mas também – aspecto não diretamente tratado por Honneth – aqueles que não têm voz precisamente por não terem representação¹⁵, ao não serem considerados membros da *polis*, como é o caso dos refugiados econômicos ou dos requerentes de asilo.

Honneth começa a dar conta deste problema apontando a centralidade da “opinião pública” (Honneth, 2017, p. 134) e colocando, por conseguinte, a “esfera de ação democrática” como *prima inter pares* na interação entre diferentes esferas da liberdade e principal veículo não só de articulação das reivindicações de liberdade emanadas das diferentes esferas, como de influência deliberativa sobre o legislador e, portanto, de veículo de institucionalização destas reivindicações. Por um lado, isto mostra o quão perto Honneth acaba por estar, hoje, de uma teoria como a de Habermas, outrora criticada pelo seu aspecto demasiado procedimental. Por outro, a forma concreta como esta organização é pensada contém alguns elementos surpreendentes. Tentando colocar-se no ponto de vista da justiça global, Honneth volta-se para uma tentativa de transnacionalização da es-

15 FRASER, “Mapping the Feminist Imagination: From Redistribution to Recognition to Representation”, op. cit.

fera pública – um pouco como Nancy Fraser¹⁶ propusera antes – que radica num “movimento mundial” que mostre como os “projetos realizados a nível local se complementam reciprocamente” (Honneth, 2017, p. 141). Propõe, então, dois elementos principais: 1) a “complementaridade recíproca” e 2) a “interligação à escala mundial de experiências iniciadas sobretudo a nível local” (Honneth, 2017, p. 142). Mas a surpresa surge quando é proposta a criação de uma “organização centralizada que opere a nível global” e pensada segundo o modelo organizativo de grandes ONGs internacionais como a Anistia Internacional ou a Greenpeace: “um órgão representativo, constituído por uma rede internacional, da exigência moral de concretização das liberdades sociais” (Honneth, 2017, p. 142).

Ora, o que esta proposta tem de inesperado é que este esforço de organização daquilo a que poderíamos chamar uma nova “internacional socialista” parece tender a ignorar as estruturas dos partidos políticos tradicionais como eventuais parceiros para a constituição deste movimento. Por outro lado, que a ênfase esteja nas liberdades sociais não surpreende, dada a centralidade normativa desta noção na teoria de Honneth. Mas que a tônica esteja na “exigência moral” que é transportada por uma rede internacional cuja suposta organização internacional, na prática, *não* existe, em vez de na mobilização política efetiva de uma internacional progressista. Esse fator, sim, coloca algumas dúvidas sobre a eficácia política desta proposta.

16 FRASER, Nancy. “Transnationalizing the Public Sphere: On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion. In: Postwestphalian World”, in Scales of Justice, op. cit.

E com esta última reflexão voltamos à observação inicial sobre a necessidade de politizar a teoria de Honneth de forma a tentar torná-la mais efetiva na prossecução dos objetivos de mudança social que ela própria almeja. Mas avancemos então para as conclusões provisórias que aqui podem ser traçadas.

No termo deste breve texto importa sublinhar algumas linhas de força que aqui foram exploradas. Em primeiro lugar, tem de se enaltecer o alcance e a produtividade da teoria social de Axel Honneth, autor a quem tanto a teoria crítica deve. Hoje, esta teoria permite-nos reequacionar o socialismo como ideia alternativa ao capitalismo e explorar o seu potencial normativo, as suas potencialidades inovadoras de mobilização transnacional e as práticas políticas que lhe poderão dar corpo.

Sublinhou-se, contudo, que esta teoria padece de alguns impasses e alguns problemas: 1) a ênfase normativa e institucional da teoria honnethiana, juntamente com a sua proposta organizacional concreta, muito centrada numa mobilização da opinião pública mundial através de uma estrutura organizacional na prática ainda inexistente, concede pouca importância aos partidos políticos que se reivindicam da proposta socialista e até uma preponderância menor do que o que poderia ser esperado aos movimentos sociais; 2) sendo a ideia de experimentalismo histórico, em si, uma proposta interessante pela sua abertura às diversas vias possíveis para o socialismo, carece no entanto de um maior comprometimento efetivo com algumas destas posições políticas concretas; e 3) a confluência destes as-

pectos arrisca fazer com que a agenda socialista que saia deste projeto seja menos eficaz politicamente e mesmo mais defensiva do que uma agenda socialista poderia verdadeiramente ser: um projeto progressista e ambicioso.

Em consequência, parece-me que, sem ignorar os aspectos profícuos e produtivos da corajosa renovação da ideia de socialismo trazida por Honneth e da forma como ela pode contribuir para uma crítica do capitalismo e a constituição de uma internacional progressista capaz de fazer frente ao populismo de direita e constituir uma consciência ética global ancorada num movimento de opinião pública transnacional – a qual até pode vir a assumir parcialmente a forma aventada por Honneth –, ainda assim faríamos bem em não esquecer o domínio propriamente político. Importa sublinhar as suas instanciações nas lutas dos movimentos sociais e nas propostas dos partidos tradicionais, bem como na forma como podem colaborar internacionalmente, e nas escolhas substantivas que permitam fazer avançar uma agenda global verdadeiramente progressista e inclusiva.

Referências

DERANTY, Jean-Philippe and RENAULT, Emmanuel. “Politicizing Honneth’s Ethics of Recognition” in *Thesis Eleven* 88 (February, 2007): 92-111.

FRASER, Nancy. *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*, New York, Columbia University Press, 2010.

FRASER, Nancy and HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London, Verso, 2003.

HONNETH, Axel. A ideia de socialismo: tentativa de atualização, Lisboa, Edições 70, 2017.

HONNETH, Axel. Freedom's Right. The Social Foundations of Democratic Life, Cambridge, Polity Press, 2014.

HONNETH, Axel. "Invisibility': On the Epistemology of Recognition". In: The Aristotelian Society Supplementary Volume 75,1: 111-126. 2011.

HONNETH, Axel. Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.

HONNETH, Axel. "Moral Consciousness and Class Domination: Some Problems in the Analysis of Hidden Morality" in Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory, Cambridge, Polity Press, p. 80-96, 2007.

HONNETH, Axel. "Reconstructive Social Criticism with a Genealogical Proviso: On the Idea of 'Critique' in the Frankfurt School" in Pathologies of Reason. On the Legacy of Critical Theory, New York, Columbia University Press, p. 43-53. 2009.

HONNETH, Axel. Reification: A New Look at an Old Idea, Oxford, Oxford University Press, 2007.

HONNETH, Axel. The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts, Cambridge, Mass., M.I.T. Press, 1995.

MARCELO, Gonçalo. "Recognition and Critical Theory Today: An interview with Axel Honneth" in Philosophy and Social Criticism 39 (2): 209-221.

MARCELO, Gonçalo. "Ricoeur e a Tarefa Filosófica de uma Crítica da Razão", in Dissertatio, Dossiê Paul Ricoeur, volume suplementar 8 (outubro 2018): 53-73.

MASON, Paul. Postcapitalism. A Guide to our Future, London, Penguin, 2015.

WALZER, Michael. Interpretation and Social Criticism, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1987.

CAPÍTULO V

Desenvolvimento social na teoria crítica de Honneth

Antônio Dimas Cardoso

As teorias do desenvolvimento, no estudo das sociedades contemporâneas, geralmente orientam as discussões acadêmicas sob o prisma do paradigma do crescimento e processos econômicos, lançando-se mão principalmente da dimensão funcional-estruturalista ou mesmo do marxismo clássico, nas modalidades de acumulação, expansão dos mercados, crítica ao consumo excessivo e exploração da força de trabalho. O forte viés econômico é predominante, como não poderia deixar de ser, especialmente quando o debate fica centrado no processo de dependência – ou interdependência – das economias periféricas, como é o caso da América Latina, com destaque o Brasil, sob a cultura do industrialismo.

Discutir o desenvolvimento social como “modo de pensar”, como processo civilizador (Cohn, 2016), requer outra dimensão paradigmática, como podemos encontrar na teoria crítica do reconhecimento social de Axel Honneth, no seu *Luta por reconhecimento: a gramática moral*

dos conflitos sociais (2003), *O direito da liberdade* (2015) e, mais recentemente, no *A ideia de socialismo: tentativa de atualização* (2017).

Considerado como sendo um dos maiores intelectuais do pensamento social contemporâneo, Axel Honneth expressa na atualidade o desiderato dos fundadores da teoria crítica frankfurtiana que é o interesse primordial pela ideia de emancipação e construção da *vida boa*, pela via do esclarecimento, apesar das contingências do capitalismo e determinações da racionalização crescente. Busca uma saída em tempos sombrios para o problema da liberdade e da autonomia, afirmando sua dimensão social e cooperativa. Atualiza o conceito de reconhecimento da filosofia originária em Johann Fichte e problematizada na dimensão social em Hegel para o âmbito das discussões sobre desenvolvimento, na contemporaneidade.

A meu ver, desenvolvimento em Honneth implica na própria incorporação do “social” no conceito, numa reconstrução normativa do processo histórico mediante a promessa de liberdade institucionalizada. Honneth, inspirado principalmente em Hegel, vai observar que, ao longo da história humana, sociedades heterogêneas mantiveram “o pressuposto de coação para a integração normativa” (Honneth, 2015, p. 21), cujos valores éticos tornaram-se mais abrangentes e gerais. Sua tarefa sociológica implica então na construção normativa de uma eticidade que ele chama de “pós-tradicional”, no processo de desenvolvimento social da modernidade em expansão; propondo, inclusive, uma retomada do debate sobre

socialismo, numa “tentativa de atualização” (Honneth, 2017).

Para o sociólogo alemão, da terceira geração da Escola de Frankfurt, na sociedade pós-tradicional os indivíduos têm a potencialidade de desenvolver reflexivamente um novo caráter, com base na reciprocidade e luta por reconhecimento social. O pressuposto, para isso, é a formação pública da vontade, mas que depende do alargamento do direito e afirmação da justiça, apesar das situações ordinárias de desrespeitos, novas formas de dominação e das desigualdades multiplicadas (Dubet, 2003).

No que pese a existência de constrangimentos sociais, lógica sistêmica pela reprodução material, disseminação da violência e o incremento da racionalidade instrumental – orientada para o êxito, no seu sentido utilitário –, Honneth vê na modernidade a possibilidade democrática de construção de entendimentos e emancipação, a partir de interações sociais no “mundo da vida” – conceito que Jürgen Habermas toma emprestado da fenomenologia de Husserl.

No entanto, ao contrário de Habermas, o seu sucessor na Escola de Frankfurt elege o conflito como objeto central da vida social, a partir da formação da vontade que ele extrai de Hegel (Honneth, 2003), em contraposição à teoria mecanicista de Hobbes que vê o indivíduo na preventiva de poder imbuído pela lógica da autoconservação e beligerância; e também à visão política de Maquiavel com seus cálculos estratégicos de exercício do poder. A vontade é fomentada pela luta por reconhecimento, que expressa força

moral propulsora de desenvolvimento social.

Sabe-se que na filosofia hegeliana, assimilada por Honneth (2003), a ideia de vontade está associada a autoexperiência e ao propósito resolutivo de realização prática, pelo exercício da autodisciplina, que é resultado da própria atividade, por meio do trabalho criativo – “relação prática com o mundo” (Honneth, 2003, p. 76). Está vinculada também à construção da autonomia e liberdade reflexiva/moral.

No seu *O direito da liberdade* (2015), Honneth aprofunda sua discussão sobre o conceito de liberdade reflexiva/moral, pautada historicamente no esforço epistemológico de diferenciação entre ações autônomas e heterônomas, tendo Rousseau, como precursor desse debate e, posteriormente, Kant, com o seu imperativo categórico, que “conclui que a autodeterminação individual coincide com o cumprimento moral racional (...). Os princípios da justiça social têm de se representar como o resultado da interação de todas essas realizações individuais de liberdade” (Honneth, 2015, p. 65 e 73).

Na tese sobre a liberdade reflexiva/moral, Honneth vai enaltecer a centralidade das “contribuições coletivistas”, como empreendimento cooperativo e comunitário, fruto não do contrato abstrato, mas sim resultante de práticas sociais e expansão da democracia, geralmente conflituosas. Sem dúvida uma posição muito próxima da de Durkheim (2016), ao afirmar que “a função prática da moral é na realidade tornar a sociedade possível, ajudar as pessoas a viverem juntas sem muitos prejuízos ou conflitos, em resumo, dar salvaguarda aos grandes interesses coletivos” (Durkheim,

2016). A diferença é que Honneth, inspirado na dialética do senhor e o servo em Hegel, ao contrário de Durkheim, vê a luta, enquanto comportamento crítico e ação transformadora, como fundamento do desenvolvimento social.

Reafirmação do ideário emancipatório na teoria do reconhecimento

A afirmação de valores humanitários, no atual contexto político-institucional de refluxo das conquistas democráticas, de exacerbação das desigualdades e situações de desrespeito para com o outro, coloca ainda mais em evidência no Brasil a contribuição da teoria crítica do reconhecimento social, especialmente no que diz a busca de alternativas sociais. Compreensível dizer que os indivíduos passam a viver, na esfera pública, “um contexto de inquietude” (Soulet, 2006), cuja confiança é colocada à prova. A confiança, como explica Soulet, está na base das relações sociais e baliza o campo da tranquilidade moral e psicológica: “caracteriza-se tanto por uma ausência de previsibilidade, uma obsolescência dos recursos, como por uma evanescência dos quadros normativos que estruturam e regulam a ação” (Soulet, 2006, p. 27).

No entanto, a capacidade de agir não desaparece no contexto de inquietude. Mantém-se e até pode aumentar de intensidade, mas de forma imprevisível. A incerteza remete a situações de características singulares, afetando as ações dos indivíduos nela implicados. Os indivíduos agem e, além do mais, constroem estratégias de sobrevivência, mas sobre tudo sob a orientação da vontade, como detectou Hegel na crítica a

Hobbes, de acordo com Honneth (2003).

A vontade determina a capacidade de agir, através de uma variedade de microrrecursos, que se regeneram ou se engendram mutualmente. O reconhecimento assume, no “mundo da vida” da esfera pública, o caráter da primeira manifestação do laço social, no agir em contexto de inquietude. O reconhecimento é instituído como manifestação de afirmação das identidades e de relações sociais, embora seja grande a assimetria entre os indivíduos em si mesmos e entre os indivíduos e as instituições de representação social e política.

É possível perceber que a verticalidade institucional também passa dá lugar a transações sociais¹ e acordos localizados, na pluralidade e complexidade das lógicas de ação (Remy, 2016). As formas e os princípios de legitimidade são originados no transcurso da ação e não remetem já para um conteúdo imposto a partir de cima, em procedimentos de validação mútua das ações empreendidas. Na gestão relacional importa construir uma alteridade. E, se possível, colocar-se na perspectiva do outro.

Sabe-se que os indivíduos, na medida em que são capazes de agir, estão aptos a realizar o improvável e o

1 O conceito de transação social foi desenvolvido pelo sociólogo belga Jean Remy, professor emérito da Universidade de Louvain, que diz respeito a processos de interação social. No seu entendimento, a transação social engloba a negociação e a ultrapassa. A negociação pressupõe um tempo e um espaço em que os indivíduos, em posição conflitual, encontram-se formalmente, com vista a chegar a uma decisão mais ou menos favorável a um ou a outro. “Esse modo de interação constitui uma maneira geral de operacionalizar o conceito de participação. É algo que se desenrola no cotidiano e que dura um certo tempo, sem que esse tempo seja determinado previamente” (Remy, 2016, p. 126).

imprevisível, mas com confiança. Por sinal, Hannah Arendt chama a atenção para a centralidade da ação, através do exercício político direto, cotidiano, na esfera pública, ao afirmar que “a ação é absolutamente singular no sentido de por em marcha processos que, em seu automatismo, se parecem muito com os processos naturais, mas também no de marcar o começo de alguma coisa, começar algo novo, tomar a iniciativa ou, em termos kantianos, forjar a sua própria corrente” (Arendt, 2008, p. 167).

A confiança assenta sobre a ideia de partilha, de reciprocidade, de construção social, implícita de referencial normativo. Confiar no Outro é, de alguma maneira, aceitar à boa vontade de outro indivíduo para respeitar compromissos não necessariamente verbalizados. De acordo com Chatel (2006), a confiança não implica sumariamente uma relação igualitária que se instaura. Pelo contrário, trata-se de relação desigual, já que um depende do outro, confia na boa intenção do outro. Trata-se da pluralidade humana, da “promessa da política”, como diz Arendt (2008).

A partir dessa perspectiva pautada na luta por reconhecimento, onde vontade e confiança adquirem centralidade sociológica, o que se apresenta como desafio na modernidade – em tempos sombrios – é a reafirmação do ideário emancipatório, como um desafio intelectual e social, no sentido proposto por Honneth, no livro *A ideia de socialismo: tentativa de atualização* (2017). Fundamental em sua abordagem é a recuperação da ideia original de liberdade social, que ele busca nas primeiras gerações de pensadores e ativistas socialistas, para tratá-la na atualidade.

Considera ser possível a cooperação na própria sociedade como concretização da liberdade. Nesse sentido, para o sociólogo alemão, “liberdade social significa participar na prática social de uma comunidade na qual os membros têm tanta simpatia uns pelos outros que, para bem dos outros, se ajudam reciprocamente na satisfação das suas necessidades justificadas” (Honneth, 2017, p. 41).

A posição de Honneth atualiza o legado durkheimiano sobre a tese de que a liberdade social não é antagônica ao fenômeno do individualismo, predominante na sociedade contemporânea. Isso porque padrões econômicos tornam-se fenômenos morais. Causas morais interferem no desenvolvimento de indivíduos em sociedade. A ideia de liberdade social pode ser aplicada, de acordo com Honneth, a sociedades inteiras e não apenas a comunidades reduzidas e transparentes. Essa proposta de abrangência pode ser entendida como espaço social, na mediação entre o público e o privado e *locus* da transação social (Remy, 2016).

O que Honneth reivindica para uma atualização do socialismo é o normativo da fraternidade e da ajuda solidária, em contraposição ao individualismo utilitário, já criticado no início do século XX por Durkheim, na sociedade industrial. Por sinal, o clássico francês afirma que “o progresso industrial e a moral não são necessariamente coincidentes. Em consequência, como se espera que a moral aprimore o mundo, ela deve exercer uma influência reguladora sobre a economia política” (Durkheim, 2016, p. 15). Ele ainda escreve que “importante acima de tudo não é saber como produzir tanto quando seja possível, mas saber como vivem

as pessoas, saber até que ponto a atividade econômica realiza os fins morais da vida, as exigências de justiça, humanidade e moralidade, que se impõem a toda sociedade humana” (Durkheim, 2016, p. 15).

Na salvaguarda aos interesses coletivos, pela via da moralidade e esclarecimento, o que se firma na agenda da teoria crítica do reconhecimento é o desiderato da emancipação, no sentido de expansão da liberdade total da sociedade. Isso implicaria procurar superar do ideário socialista seu arquétipo estritamente economicista e rejeição ao determinismo histórico. Retomar os eixos que orientaram os primeiros socialistas utópicos para então se pensar em novo processo civilizatório.

Para isso, a política – no sentido proposto por Arendt (2008) – precisa ser compreendida e praticada como meio de proteção dos recursos vitais coletividade e de seu desenvolvimento social, livre e aberto. Processo histórico é interrompido para dar lugar o tempo todo a novas iniciativas, ao imprevisível e improvável, conforme pensa Arendt (2008). É essa luta que alimenta a ideia de emancipação, na construção social de uma *vida boa*.

O socialismo revisto de Honneth, também inspirado na capacidade do pensar e do julgar, propõe novas buscas experimentais, no campo da política e das necessidades partilhadas de intimidade física e emocional pelos indivíduos em interação social. Busca tornar a autorrealização reciprocamente possível, na luta por reconhecimento, associando a crítica da injustiça social com o desvelamento dos processos que obscurecem injustiças e desigualdades.

Desenvolvimento social como “modo de pensar”

No sentido proposto por Honneth, em sua teoria do reconhecimento, pode-se considerar que o processo de desenvolvimento social deve ser compreendido qualitativamente, enquanto processo civilizador, como “modo de pensar” (Cohn, 2016). Um modo de pensar vinculado a um conceito de um bem comum sobre o qual os integrantes de uma coletividade devem racionalmente dialogar, de maneira propositiva a estabelecer relações cooperativas entre si, com preservação de sua autonomia e possibilidade simétricas de discordâncias.

Polanyi afirma que, “numa sociedade estabelecida, o direito a não conformidade deve se protegido institucionalmente. O indivíduo deve ser livre para seguir a sua consciência, sem recear os poderes incumbidos das tarefas administrativas em algumas áreas da vida social” (Polanyi, 2000, p. 296). No contexto de inquietude, os passos em direção à integração da sociedade complexa serão acompanhados de aumento de liberdade social e de planejamento público. Por esse prisma e sob um novo modo de pensar, a regulação estimularia a liberdade social.

Na economia de mercado, o planejamento e controle público são atacados como negação da liberdade: “a liberdade que a regulação cria é denunciada como não liberdade” (Polanyi, 2000, p. 297). Para o liberalismo, focado no utilitarismo, a ideia de liberdade situa-se na defesa da livre empresa, somada à flexibilização de direitos sociais; ao passo que a liberdade social – moral – pode tornar-se mais ampla e mais geral do que em qualquer tempo.

Atualmente, o desenvolvimento social refere-se cada vez mais “a como sobreviver ao futuro do que a como melhorar em relação ao passado” (Cohn, 2016, p. 160). Entre os progressistas, o olhar se volta para o futuro, para a premência de um projeto social, que seja civilizatório, humanista. Por civilizatório entende-se o esforço necessário para tornar humana a vida social, no tempo presente e de construção do futuro. “Modo de pensar”, como proposto por Cohn, significa uma perspectiva crítica que permite examinar as desigualdades de forma ativa e desenvolvimento social com real efeito político, de condução ética da vida social.

É possível associar essa formulação de Cohn (2016), sobre o “modo de pensar”, com a teoria crítica do reconhecimento de Honneth, quando este discute esforços na produção do conceito de justiça social. Chama a atenção para o fato de que “as condições de justiça podem ser dadas não apenas sob a forma de direitos positivos, mas sob a forma de atitudes, modos de tratamento e rotinas de comportamentos razoáveis” (Honneth, 2015, p. 127).

Não basta, portanto, apenas a converter de antemão relações sociais em relações jurídicas. É preciso o tempo todo exercício do exame de opinião e, por conseguinte, das ações práticas. “Todo aquele que não examina se as suas próprias ações poderiam ser aceitas por todos os outros, fazendo-se assim ‘lei universal’, não é livre, porque não se deixa guiar por motivos racionalmente examinados, mas por ‘leis naturais’” (Honneth, 2015, p. 178).

O pensamento crítico – ou modo de pensar – implica, no dizer de Honneth, “ganho de liberdade”, que é comunicar-

se na esfera social. O pensar e o agir estão imbricados numa mesma atividade, que corresponde à pluralidade. Pressupõe que indivíduos de *pensamento alargado* estão dispostos e são capazes de prestar contas do que pensam e dizem; apesar da situação atual de inquietude, da existência de mecanismos que mascaram as relações de dominação pessoal e impessoal e persistem com as desigualdades. Obviamente não se desconhece que as patologias sociais estão subjacentes na sociedade contemporânea, que persistem como síndrome de previsibilidade, mas também de massificação das consciências, senão como forma de dominação e violência (Cardoso, 2002).

Desenvolvimento social se amálgama com o processo de formação da vontade pública na construção do bem-estar dos indivíduos em sociedade; amplia a liberdade moral nas relações pessoais e transações sociais. Cria relações de reconhecimento com base em confiança e solidariedade. As ênfases são deslocadas constantemente de uma situação a outra, numa diversidade de caminhos a serem percorridos pelos agentes sociais. Tornar provável o improvável, num *modo de pensar* capaz de esboçar um desenvolver social de forma plural, na luta por reconhecimento.

Referências

ARENDETT, Hannah. A promessa da política. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

CARDOSO, Antônio Dimas. A banalização do mal: um diálogo entre Hannah Arendt e Pierre Bourdieu. *Poesis (Unimontes)*, Montes Claros-MG, v. II, n. 2, p 37-47, 2002.

COHN, Gabriel. Weber, Frankfurt: teoria e pensamento social. Rio de Janeiro: Azougue, 2016.

CHATEL, Vivianne. A responsabilidade pelo outro: uma preliminar à confiança. In: Balsa, Casimiro (Org.). *Confiança e laço social*. Lisboa (Portugal): Edições Colibri/CEOS, 2006.

DUBET, François. Desigualdades multiplicadas. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.

DURKHEIM, Émile. Ética e sociologia da moral. São Paulo: Martins Claret, 2016.

HONNETH, Axel. A ideia de socialismo: tentativa de atualização. Lisboa (Portugal): Edições 70, 2017.

_____. O direito da liberdade. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

_____. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.

POLANYI, Karl. A grande transformação: as origens de nossa época. Rio de Janeiro, Campus, 2000.

REMY, Jean. Espaços e transações sociais. Ijuí (RS): Editora Unijuí; Montes Claros (MG): Editora Unimontes, 2016.

SOULET, Marc-Henry. Confiança e capacidade de acção. Agir em contexto de in-quietude. In: Balsa, Casimiro (Org.). *Confiança e laço social*. Lisboa (Portugal): Edições Colibri/CEOS, 2006.

CAPITULO VI

A teoria da justiça de Rawls e o socialismo atualizado de Honneth: crítica e contraponto ao neoliberalismo

Richardson Xavier Brant

Este texto pretende discutir algumas características do Estado liberal tratadas na obra de John Rawls. Passa-se pela compreensão do Estado no liberalismo clássico, no neoliberalismo e depois ao exame de alguns pontos da revisão teórica do socialismo feita por Axel Honneth. São abordados alguns aspectos da teoria neoliberal acerca do papel do Estado, principalmente a abstenção no implemento de políticas públicas intervencionistas, no objetivo de correção de desigualdades sociais. Na obra de John Rawls, especificamente em *Uma teoria da justiça*, busca-se identificar as bases da proposta de um Estado interventor cuja virtude maior seria promover um ideal de justiça como equidade. Nessa proposta, para além da busca de equilíbrio entre igualdade e liberdade de todos os cidadãos, e uma distribuição equânime de bens públicos primários, seria tarefa do Estado assumir o objetivo de distribuir os bens primários de maneira desigual como medida para compensar os menos favorecidos.

Em crítica e ponderação de alternativas, busca-se nas formulações de Axel Honneth sobre reconhecimento e liberdade social, em esforço de atualização do socialismo, os pontos mais relevantes a serem superados. Encontra-se na ideia de liberdade social, em três campos: uma participação e distribuição mais simétrica no espaço da economia, conciliada com a luta por reconhecimento nas relações sociais e uma afetividade maior nas relações familiares.

A discussão sobre a intervenção do Estado na implementação de políticas sociais, para correção de desigualdades, constitui parte relevante do debate na Filosofia Política. A conjugação dos valores da liberdade e da igualdade, na linha das tradições do liberalismo e do republicanismo, aparece com arranjos institucionais e teóricos variados.

No liberalismo, sobretudo nas formulações neoliberais, há a exacerbação do valor liberdade na linha da tradição anglo-saxônica e norte-americana. A resistência à intervenção do Estado está ancorada na própria história das instituições jurídicas e políticas anglo-saxônicas. O argumento da sacralidade do espaço do indivíduo, de sua integridade física, torna também inviolável o direito de propriedade, o resguardo da segurança e da esfera que protege o campo da autonomia privada.

No interior desta tradição liberal, nota-se rejeição ao intervencionismo do Estado, em luta contra o autoritarismo que se reconhece na atividade estatal que extrapola a garantia de segurança, do direito de propriedade e das liberdades civis. Tem como legítima, tão somente, a autonomia do indivíduo

e de suas necessárias filiações, para autodeterminação e realização de um projeto livre de vida boa. Imuniza-se este espaço contra uma atuação do Estado que se qualifica como indesejada, até invasiva.

A inviolabilidade da liberdade do indivíduo, nessa tradição chamada “liberdade dos modernos”, constitui-se como garantia das liberdades públicas e das limitações aos abusos da monarquia anglo-saxônica que remonta aos antecedentes históricos da Magna Carta (1215).

Na tradição do republicanismo, figura com proeminência o valor igualdade, ganhando estatura superior a soberania popular. Aparece o caráter público do cidadão do Estado. Isso nasce da compreensão de que a construção de uma comunidade passa pela participação dos cidadãos e da contribuição, forjada no espaço público, para realização dos fins e objetivos postos como fundantes de um projeto ético-político de convivência.

Na teorização de Rousseau, a vontade geral seria o fator de coesão e conservação da unidade. Qualquer vantagem de um sobre outro parceiro significa indesejada desigualdade, sobretudo pelo risco de ruptura dos laços sociais. No contexto da soberania do povo, toda desigualdade seria odiosa, porque significaria privilégios injustificados. A “liberdade dos antigos”, na expressão célebre de Constant, contempla os vínculos de coesão que constituem o político. Os laços entre cidadãos favoreceriam o culto da solidariedade, livres e iguais no respeito e consideração. Esse sentimento recíproco, leva à condenação de toda situação de desigualdade como injusta, que inspira correção.

Nos últimos anos no Brasil, a atuação do Estado e a discussão dos limites de suas tarefas têm sido embaladas na corrente destas duas formas de tradição da filosofia política. As ondas da vaga neoliberal influenciaram a adoção de recomendações do Fundo Monetário Internacional (FMI) e do Banco Mundial, na contenção do gasto público, na adoção de uma política monetária mais austera e de ampla abertura do mercado interno à concorrência internacional. A reforma do Estado, adaptando-o num Estado mínimo, ganha espaço e molda um peculiar modelo de Estado regulador, que se retira de algumas atividades ou que reduz, em muito, sua intervenção. Os investimentos em educação, saúde e assistência social são reduzidos.

Em polo oposto, outra linha de direcionamento na política-econômica tem defendido e implementado maior intervenção do Estado, mais investimentos nos serviços básicos de educação, saúde e assistência social. Defende-se, principalmente, investimentos em políticas públicas que possam melhorar a distribuição de renda, atenuando as acentuadas condições de miséria, pobreza e as desigualdades. O Estado assumiria a tarefa de compensar as situações de desigualdade na distribuição assimétrica de poder, recursos e oportunidades, reconhecidos como efeitos colaterais de relações de produção capitalistas.

Ainda que o regime de produção e distribuição de bens continue capitalista, com as tendências de concentração de renda e propriedade, em desigualdades próprias deste sistema, a viabilidade da social-democracia asseguraria uma “face mais humana”. O Estado aparece, ainda que de

modo complementar e compensatório, como promotor da dignidade e da igualdade, passando a garantir também direitos sociais, melhores condições de trabalho, renda mínima que salve alguns cidadãos da extrema privação. Evitar-se-ia a degradação de condições de vida. Intervenção, em suma, para garantir um mínimo existencial para todos e corrigir – ainda que parcialmente – flagrantes injustiças sociais de falta de distribuição e de reconhecimento.

É nesse cenário de embates entre visões de mundo e posições ideológicas contrastantes, de crise econômica, social e ética, que se propõe a estudar aspectos das obras de John Rawls e de Axel Honneth, traduzindo entusiasmo e crença nos benefícios do combate à pobreza, miséria e desigualdade. A reflexão sobre intervenção do Estado, nesse momento de grave crise institucional, afigura-se oportuna. Não se pode tolerar mais o absentéismo, muito menos atuação do Estado em favor de alguns interesses hegemônicos, sobretudo na aplicação de recursos públicos. Partilha-se a percepção de que o flagelo da pobreza representa uma realidade inaceitável para qualquer sociedade, porque vulnera a base constitutiva da vida humana e representa a perda do potencial de existir e de atuar das pessoas (Comité Técnico para la Medición de la Pobreza, 2005).

Inicia-se com uma nota biográfica sobre John Rawls e da extensão de sua obra. Depois, cuida-se das tarefas assumidas pelo autor de *Uma teoria da justiça*. Confronta-se a posição filosófica de Rawls com os autores utilitaristas, com base nas formulações de Jeremy Bentham (1748-1832).

Na abordagem proposta, procura-se destacar a distinção

da teoria de Rawls em relação aos postulados da teoria neoliberal, principalmente nas formulações conhecidas de Friedrich Hayek, Milton Friedman e Ludwig Von Mises¹. Pontua-se a posição de cada um deles em relação à rejeição da intervenção do Estado.

Trata-se depois, para uma crítica amena² da compreensão do papel do Estado na obra de Rawls, do que constitui o véu da ignorância, o Estado de bem-estar e a intervenção necessária do Estado em confronto com a posição neoliberal. Busca-se depois a compreensão do político na teoria liberal e da prevalência da liberdade do indivíduo como decorrência da construção histórica do sistema de direitos anglo-saxão.

Em arremate da pesquisa, busca-se mencionar, como contraponto necessário, o estudo de Axel Honneth sobre reconhecimento e sua atualização do socialismo. Figura renovada proposta de um socialismo democrático. Na tradição da teoria crítica, voltada à emancipação, distingue-se a compreensão de uma liberdade social que contemple de forma complementar os campos da autoconfiança, na experiência da afetividade; do autorrespeito, no âmbito

1 Não coube no objetivo modesto deste estudo mostrar a relevante contribuição crítica de Robert Nozick à teoria da justiça como equidade. Para o acesso a uma pesquisa clara sobre as diferenças entre os autores remete-se o leitor ao trabalho publicado na Revista Eletrônica do Curso de Direito - UFSM, de autoria de Maria Fernanda Soares Fonseca e Maria da Luz Alves Ferreira, intitulado *As Teorias da Justiça: um contraponto entre as concepções de John Rawls e Robert Nozick*.

2 Convém deixar o registro de que a inserção do Rawls na linha de um filósofo que teoriza sobre a política deliberativa, com nítida influência kantiana, permite o compartilhamento de uma inspiração em sua obra sobre o princípio da igualdade a base política e moral que permitem sua legitimidade.

do reconhecimento jurídico; e da autoestima, na vivência compartilhada da solidariedade.

Justiça como equidade em Rawls

Em Rawls, a proposição é de compreensão da justiça como equidade, fortalecendo a ideia de uma ordenação justa da sociedade, na qual vigorem como elementos ativos a cooperação social e o respeito mútuo entre indivíduos que se consideram reciprocamente livres e iguais. O ideal de justiça distributiva aparece no livro *Uma teoria da justiça*, de 1971, como modelo de uma sociedade democrática e liberal; um tipo de Estado liberal democrático mais igualitário, no qual as pessoas, ainda que vistas sob um prisma fortemente individual, compartilham valores comuns que formam a estrutura básica da sociedade. A primazia da justiça figura como valor básico para outros valores sociais, fomentadores da liberdade e igualdade simétrica, para o desenho de uma atuação do Estado na distribuição de bens primários de modo desigual em favor dos menos favorecidos.

Destacam-se outras obras de Rawls, seminais para integral interpretação de sua contribuição. No ano de 1993, publicada a obra *Liberalismo político*; e *O Direito dos povos*, em 1999. *História da filosofia moral* veio a lume em 2000. Em 2001, um ano antes de sua morte, publicou um estudo em revisão a sua obra prima, com o título *Justiça como equidade: uma reformulação*. No livro *Justiça e democracia* (1978) foram reunidos vários artigos de Rawls, nos quais busca o autor responder e aprimorar suas formulações teóricas, sobretudo

a construção e manutenção das bases sociais da confiança na justiça das instituições. Também quanto à razoabilidade no que toca aos bens primários que uma sociedade justa deve assegurar.

Desafios e a tarefa de uma teoria da justiça

Os principais valores que figuram na teoria da justiça como equidade são a igualdade, a liberdade e a equidade decorrente da solidariedade social que emerge do pacto social de respeito mútuo e cooperação. O compartilhamento desses valores tornaria racional a avaliação de um sistema de justiça que alimente o propósito de preservar a igual liberdade de oportunidade para todos, e em que os bens e as oportunidades sejam distribuídos de modo isonômico, salvo se a desigualdade na distribuição beneficiar os menos favorecidos. O próprio Rawls, comentando os postulados de sua teoria, entende que “estrutura básica designa as principais instituições políticas, sociais e econômicas dessa sociedade, e o modo pelo qual elas se combinam num sistema de cooperação social” (Rawls, 1992, p. 27)³.

A justificação do Estado e de seu papel na sociedade, tanto no campo da política como no da economia, figura como um desafio recorrente, ainda por ser amadurecido e enfrentado. A concepção neoliberal aparece como hegemônica no Ocidente do fim do século, sobretudo nos

³ Ética, Política e Gestão Econômica, Justiça como equidade: uma concepção política não metafísica. Revista Lua Nova, 1992. In <www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=SO102-64451992000100003> Acesso em 29/01/2018.

Estados Unidos e Inglaterra. O combate à intervenção do Estado, enfatizado na tradição liberal, emerge claramente do postulado de que se deve deixar livre – tanto quanto possível – o espaço do indivíduo, da livre iniciativa, da propriedade privada como esteios do funcionamento do mercado⁴.

A obra de Rawls é tributária, em alguma medida, da tradição republicana. Figuram como representativos da “liberdade dos antigos” os postulados da defesa da igualdade de todos os membros de uma comunidade política, decorrentes da soberania popular. O ideal de preservação do direito à participação igual – no postulado da existência de respeito mútuo e cooperação entre todos os membros – é o que abre espaço à construção de uma comunidade política que se fortalece na afirmação da solidariedade.

A ideia de consenso por justaposição traduz a existência de uma mobilização da sociedade no empenho em identificar um conjunto de valores que alimentem o esforço comum da construção de uma sociedade justa, com tolerância de todas as escolhas de bem-estar. Tudo isso ancorado na tradição de tolerância religiosa, inspirado em Hume e Locke⁵.

Ao comentar a tarefa de sua teoria, o próprio Rawls

4 Tornou-se célebre a expressão *laissez faire, laissez aller, laissez passer*, traduzida como “Deixai fazer, deixai ir, deixai passar”. Ou *laissez faire, laissez passer, que le monde va de lui-même*, isto é, “Deixai fazer, deixai passar, que o mundo caminha por si mesmo” Explícita a não intervenção do Estado, na convicção de que uma lei natural atuasse no funcionamento do mercado. Sua vulgarização é atribuída aos cultores da fisiocracia francesa, destacando-se as lições de François Quesnay.

5 Referida tradição encontra-se em John Locke, na *Carta sobre a Tolerância* (1690); e em David Hume, na obra *Diálogos sobre a Religião Natural* (1779)

diz que o propósito assumido ao produzir sua teoria de justiça como equidade foi o de oferecer uma alternativa ao predomínio do utilitarismo na tradição do pensamento político ocidental. Essa base seria mais aceitável e segura do que a base utilitária para os princípios constitucionais e para os direitos e liberdades fundamentais (Rawls, 1992, p. 27).

A base utilitária adota o pragmatismo da maximização da felicidade de todos, não considerando a pessoa como fim em si mesma, como fundamento axiológico primordial. A pessoa, na escolha livre de seus fins e no gozo de seus bens, talentos e capacidades, não poderia sofrer restrições indevidas, salvo aquelas que preservassem a compatibilidade do exercício da liberdade e igualdade por todos. Também não seria legítimo exigir contribuição para fins coletivos, salvo aqueles que promovessem a segurança das pessoas, o regular funcionamento do mercado no cumprimento dos contratos, e a proteção ao direito de propriedade. Ainda que o objetivo visado fosse a maior felicidade de todos, evitando-se o sofrimento, e a degradação da condição humana.

Jeremy Bentham, logo no pórtico da obra *Princípios da moral e da legislação* (1979), considera o que é legítimo na ação humana:

O princípio que estabelece a maior felicidade de todos aqueles cujo interesse está em jogo, como sendo a justa e adequada finalidade da ação humana, e até a única finalidade justa, adequada e universalmente desejável da ação humana, digo,

em qualquer situação ou estado de vida, sobretudo na condição de um funcionário ou grupo de funcionários que exerce uma função de governo (Bentham, 1979, p. 9)⁶.

A conquista de melhoria das condições de bem-estar geral, entendido como resultado de uma adoção plena da economia de mercado, ainda figura como discurso hegemônico e com evidente viés etnocêntrico. Encontra-se em Ronald Dworkin, na obra *Levando os direitos a sério* (2002), o reconhecimento do predomínio da concepção utilitarista de Bentham na teoria do direito nas universidades inglesas e norte-americanas. Deve ser reconhecido, também, como referida teoria espalhou-se em outros campos no período posterior à Segunda Guerra⁷:

A análise econômica fornece padrões para identificar e medir o bem-estar dos indivíduos que compõem uma comunidade (embora a natureza desses padrões seja matéria de muita discussão) e sustenta que as questões normativas de uma teoria da legitimidade, da justiça legislativa da jurisdição e da controvérsia, bem

6 Disponível em: <<https://bioetica.catedraunesco.unb.br/wp-content/uploads/2016/04/Jeremy-Bentham.-Uma-Introdução-aos-Princ%C3%ADpios-da-Moral-e-da-...pdf>>.

7 A existência de indicadores de qualidade de vida, divulgados pela ONU - Organização das Nações Unidas - com a adoção do IDH - Índice de Desenvolvimento Humano -, reflete o predomínio desse padrão de bem-estar. Referidos indicadores servem como parâmetro para medição do que se convencionou chamar Desenvolvimento Humano, o que serve para classificar os países do mundo em graus de desenvolvimento: a) desenvolvidos (muito alto); b) em desenvolvimento (alto e médio); e c) subdesenvolvidos (baixo). Para mais informações, pesquisar o PNUD - Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento.

como do respeito à lei e sua execução, devem estar todas resolvidas mediante a suposição de que as instituições jurídicas compõem um sistema cujo objetivo geral é a promoção do mais elevado bem-estar médio para esses indivíduos (Dworkin, 2002, p. XI).

A concepção liberal clássica, bem como a compreensão do papel do Estado na tradição anarquista, rejeita o que consideram ser autoritarismo do Estado, sobretudo no sentido de corrigir desigualdades do sistema de produção e de distribuição de bens. Essa rejeição da atuação do Estado, de qualquer forma de intervenção na economia para atenuar as desigualdades criadas socialmente, foi levada ao extremo nas formulações do neoliberalismo. Prevaleceu o entendimento de que essa intervenção fomentaria e levaria à invasão crescente do Estado na vida das pessoas, reduzindo – com isso – o espaço de liberdade, de autodeterminação na escolha de uma vida boa e dos meios para sua realização. Pretende-se, com isso, prevenir os inconvenientes do totalitarismo.

Chomski considera que o anarquismo, mesmo reconhecendo a intervenção do Estado como indesejável, não se baseia em um conceito abstrato e filosófico do ser humano. A compreensão da liberdade como algo concreto, em compasso com a contribuição social:

Para o anarquista, a liberdade não é um conceito abstrato e filosófico, mas a possibilidade concreta essencial para todo ser humano desenvolver completamente todas as faculdades,

as capacidades e os talentos com os quais a natureza o dotou, e convertê-los em valor social (Chomski, 2015, p. 2).

O impasse gerado no âmbito das sociedades atuais, no debate do arranjo institucional entre liberdade e igualdade, tornou-se a tarefa principal da Filosofia Política:

Há um profundo desacordo sobre como os valores da liberdade e da igualdade são realizados, da melhor forma possível, na estrutura básica da sociedade. Simplificando, podemos conceber *esse* desacordo como um conflito, no âmbito da própria tradição do pensamento democrático, entre a tradição associada a Locke, que dá ênfase ao que Constant denominou «as liberdades dos modernos» - liberdade de pensamento e de consciência, certos direitos básicos da pessoa e de propriedade, e o império da lei - e a tradição associada a Rousseau, que enfatiza o que Constant chamou “as liberdades dos antigos”; as liberdades políticas iguais e os valores da vida pública. Tal como o apresento, esse contraste é estilizado e historicamente impreciso, mas serve para fixar as ideias (Rawls, 1992, p. 29-30).

O pluralismo decorrente da liberdade de escolha dos indivíduos e dos grupos sociais com concepções próprias e diferentes do que seja o bem exige uma concepção de justiça abrangente que possa contemplar a igualdade e o equilíbrio dos diversos modos de vida. Cada um desses grupos deve poder guardar e cultivar suas diferenças sem entrar em conflito violento, e que possa gerar desarmonia e falta de cooperação. Essa é uma contribuição relevante da

teoria da justiça como equidade. A tolerância do consenso sobreposto permite o equilíbrio na diversidade como vantagem para todos.

A prevalência da justiça como um valor político, ético-político e por isso em alguma medida com conteúdo moral, serve assim para que se possa contemplar e abrigar a diversidade e o pluralismo da sociedade. Isso é tratado como uma construção a partir de desafios sociais concretos. Nesse ponto, Rawls sustenta que é prático, de conteúdo político, não metafísico nem mesmo apenas epistemológico. Um conteúdo moral mínimo não pode deixar de ser reconhecido na exigência de tolerância, de liberdades iguais, e da afirmação do combate à desigualdade.

O que constitui uma concepção política de justiça na obra *Uma teoria da justiça*? Primeiro, a existência de direitos que assegurem um relativo equilíbrio entre liberdade e igualdade, ainda que seja de oportunidades. Também a pretensão de que esses direitos sejam reconhecidos como base da sociedade, não ameaçados pelas decisões de maiorias contingentes. Considera-se, em acréscimo, a capacidade de as próprias pessoas escolherem o bem, como medida de uma vida boa, e de se mover na escolha e realização dos meios necessários a esse alcance. Exige, ainda, seja incluída, na garantia, a previsão de meios adequados e suficientes para a efetivação prática desse conjunto de direitos. Isso somente seria viável pela adoção de políticas públicas que permitam e estimulem sua plena realização. Por último, como consequência do respeito mútuo e do esforço de cooperação social, a distribuição desigual de bens primários

desde que isso beneficie os menos favorecidos. Aqui aparece nítido o propósito compensatório.

Examina-se, a seguir, como a doutrina neoliberal rejeita a intervenção do Estado e compreende as desigualdades como motor que permite mover as “engrenagens” da economia. Destaca-se que a própria desigualdade é compreendida como desejável no credo neoliberal.

Doutrina neoliberal e sua rejeição ao intervencionismo do Estado

Busca-se explicitar, brevemente, a compreensão do papel do Estado na doutrina liberal clássica, em suas formulações principais, nas obras de Friedrich Hayek (1889-1992), Ludwig Von Mises (1881-1973) e Milton Friedman (1912-2006). Encontra-se em Hayek a consideração da posição do Estado como agente que deve se limitar a estabelecer regras formais de convivência, sem intervir nas condições do mercado. Observe-se essa passagem:

O Estado deve limitar-se a estabelecer normas aplicáveis a situações gerais deixando os indivíduos livres em tudo que depende das circunstâncias de tempo e lugar, porque só os indivíduos poderão conhecer plenamente as circunstâncias relativas a cada caso e a elas adaptar suas ações. Para que um indivíduo possa empregar com eficácia seus conhecimentos na elaboração de planos, deve estar em condições de prever as ações do Estado que podem afetar esses planos (Hayek, 1994, p. 88).

Quando houve a publicação do livro *O caminho da servidão* predominava a influência de Keynes, pela ampla aceitação de sua obra *The General Theory of Employment, Interest and Money* (1936). A morte de Keynes em 1946 não diminuiu o impacto e a importância de suas considerações, para além da economia. Destaca-se a contribuição de Keynes na Conferência de Bretton Woods (1944), insistindo na intervenção do Estado para atenuar os efeitos perversos da economia de mercado. Registre-se que essa compreensão foi completamente alterada nas políticas adotadas pelas Nações Unidas nos anos que se seguiram à Segunda Grande Guerra, sobretudo após a *Era de Ouro*⁸.

As ponderações de Hayek passaram a ter mais aceitação na década de 60, quando surgiu também a obra de Milton Friedman. Destaca-se, ainda, uma ideia de Hayek no sentido de que qualquer intervenção seria castradora da liberdade individual:

[...] sempre que o governo visa diretamente a determinados resultados, ele não pode deixar de conhecê-los e, portanto, não pode ser imparcial. Deve, assim, favorecer uma das partes, impor suas preferências ao indivíduo e, ao invés de auxiliá-lo na consecução de suas próprias finalidades, escolhe essas finalidades em seu lugar. Quando os resultados particulares são previstos na ocasião em que se faz uma lei, esta perde o caráter de simples instrumento a ser empregado pelo povo e converte-

⁸ Assim ficou denominada a extraordinária expansão econômica depois da Segunda Grande Guerra, no período entre 1945 e 1970, com elevado crescimento da economia na Europa Ocidental, EUA e na Ásia Oriental. Crescimento sustentado por um Estado interventor e promotor de bem-estar e do pleno emprego.

se num instrumento usado pelo legislador para controlar o povo (Hayek, 1994, p. 89).

Na obra de Milton Friedman (1912-2006) encontra-se a contraposição entre o liberalismo clássico e o liberalismo do século XX, em *Capitalismo e liberdade*⁹:

A partir do fim do século XIX e, especialmente, depois de 1930, nos Estados Unidos, o termo liberalismo passou a ser associado a pontos de vista bem diferentes, especialmente em termos de política econômica. Passou, assim, a ser associado à predisposição de contar, principalmente, com o Estado - em vez de contar com providências privadas voluntárias- para alcançar objetivos considerados desejáveis. As palavras-chave eram agora bem-estar e igualdade, em vez de liberdade. O liberal do século XIX considerava a extensão da liberdade como o meio mais efetivo de promover o bem-estar e a igualdade; o liberal do século XX considera o bem-estar e a igualdade ou como pré-requisitos ou como alternativas para a liberdade. Em nome do bem-estar e da igualdade, o liberal do século XX acabou por favorecer o renascimento das mesmas políticas de intervenção estatal e paternalismo contra as quais tinha lutado o liberalismo clássico (Friedman, 2014, p. 14).

Referido estudo de Milton Friedman foi publicado em 1962, intitulado *Capitalismo e liberdade*. Em sua atuação como assessor do governo americano influenciou a defesa do

9 Disponível em: <<http://www.portalconservador.com/livros/Milton-Friedman-Capitalismo-e-Liberdade.pdf>>. Acesso em 28jan2018.

mercado livre, de uma abstenção do Estado na assistência social aos necessitados. Nas palavras do próprio Friedman, o Estado deve ser incumbido:

Primeiro, o objetivo do governo deve ser limitado. Sua principal função deve ser a de proteger nossa liberdade contra os inimigos externos e contra nossos próprios compatriotas; preservar a lei e a ordem; reforçar os contratos privados; promover mercados competitivos. Advertindo para o perigo de usar o Estado nesse sentido, admite a definição da atuação do Estado também, para o alcance de objetivos coletivos de porte: “Além desta função principal, o governo pode, algumas vezes, nos levar a fazer em conjunto o que seria mais difícil ou dispendioso fazer separadamente” (Friedman, 2014, p. 12).

Na tradição liberal clássica, a defesa do mercado livre, sem intervenções do Estado na economia, estava fundada na ideia de que isso permitiria um aumento da produtividade pela livre concorrência, pelo incremento da competitividade daí decorrente, surgindo a inovação como maneira adaptativa de cada concorrente para vencer a competição e melhor produzir e vender seus produtos. Aqui aparece a crença apregoada por Adam Smith de que o próprio mercado contaria com uma lei natural tal que era como se existisse uma “mão invisível” pronta a corrigir os desvios de eventuais imperfeições no seu funcionamento.

Friedman atuou como conselheiro dos governos de Nixon, Ford e Reagan, e também do governo de Pinochet, além de uma aproximação com Margaret Thatcher. Foi um dos grandes representantes da Escola de Chicago. Ganhou o

Prêmio Nobel de Economia em 1976. Talvez seja ele o mais influente economista na formulação dos ideais neoliberais na década de 1990 do século passado. As vantagens da política econômica monetarista e o mercado livre, sem intervenção do Estado, como principal elemento de fomento e de estímulo da produção de riqueza tornaram-se parte dos ideais neoliberais.

Houve influência do neoliberalismo nos governos de: Margaret Thatcher (1925-2013), Primeira Ministra do Reino Unido de 1979 a 1990; Ronald Reagan (1911-2004), Presidente dos EUA de 1981 a 1989; e, anteriormente, Richard Nixon (1913-1994), Presidente dos EUA de 1969 a 1974. Esses governos já indicavam, naquele tempo, um afastamento das proposições intervencionistas do Estado do bem-estar social.

De forma mais direta, Ludwig Von Mises¹⁰ assim elabora o intervencionismo estatal indesejado na teoria neoliberal:

Que é o intervencionismo? O intervencionismo significa a não-restrição, por parte do governo, de sua atividade, em relação à preservação da ordem, ou, - como se costumava dizer cem anos atrás - cuidar da “produção da segurança”. O intervencionismo revela um governo desejoso de intervir mais. Desejoso de interferir nos

10 Ludwig Heinrich Elder Von Mises nasceu na Áustria-Hungria, em 1881. Faleceu em Nova Iorque, em 1973. Defendeu a liberdade econômica como base da liberdade individual e fez crítica do socialismo enquanto sistema econômico, por não apresentar meios de fixação de preços pelo mercado. Escreveu sobre o socialismo, em obra intitulada *Socialismo: Uma análise econômica e sociológica*, de 1922. E também escreveu o livro *A mentalidade anticapitalista*, em 1956; e *Teoria e História*, em 1957, obra na qual faz crítica às previsões de Karl Marx sobre a inevitabilidade do socialismo.

fenômenos do mercado. Alguém que discorde, afirmando que o governo não deveria intervir nos negócios, poderá ouvir, com muita frequência, a seguinte resposta: "Mas o governo sempre interfere, necessariamente. Se há policiais nas ruas, está interferindo. Interfere quando um assaltante rouba uma loja ou quando evita que alguém fure um automóvel". Mas, quando falamos de intervencionismo, e definimos o significado do termo, referimo-nos à interferência governamental no mercado. (Que o governo e a polícia se encarreguem de proteger os cidadãos, entre eles os homens de negócios e, evidentemente, seus empregados, contra ataques de bandidos nacionais ou do exterior, é efetivamente uma expectativa normal e necessária, algo a se esperar de qualquer governo. Essa proteção não constitui uma intervenção, pois a única função legítima do governo é, precisamente, produzir segurança). Quando falamos de intervencionismo, referimo-nos ao desejo que experimenta o governo de fazer mais que impedir assaltos e fraudes. O intervencionismo significa que o Estado não somente fracassa em proteger o funcionamento harmonioso da economia de mercado, como interfere nos vários fenômenos de mercado: interfere nos preços, nos padrões salariais, nas taxas de juro e lucro (Mises, 2009, p. 47).

Como defensor do mercado livre chega ao cúmulo de sustentar que os consumidores mandam no sistema econômico. Isso porque, se param de comprar determinados produtos, levam os empresários a abandonar sua posição e a assumir outras que poderiam se ajustar aos desejos e às ordens dos consumidores (Mises, 2009).

Parece ingênuo, em tempo de crise de moralidade no

Brasil atual, a repetição do argumento. Mas, na defesa do credo liberal, postula-se que não há influência nas políticas de governo dos interesses hegemônicos dos capitalistas organizados:

O liberalismo não é uma política que age no interesse de qualquer grupo em particular, mas uma política que age no interesse de toda a humanidade. É, portanto, incorreto afirmar-se que os empresários têm algum interesse especial em sustentar o liberalismo; seu interesse em campear por um programa liberal é exatamente o mesmo de qualquer outro. [...] Nem mesmo pode o suborno ser a explicação, uma vez que as pessoas subornadas podem, da mesma maneira, constituir uma minoria. Além disso, *por que apenas um único grupo, o dos protecionistas, praticaria o suborno e não os seus oponentes, os que propõem o livre comércio?* (Mises, 2010, p. 19).

Em um sistema de concorrência mais acirrada, poder-se-ia pensar que o suborno e as práticas que violam a livre competição e a legalidade não são - com efeito - atribuíveis a apenas alguns competidores. As regras que permitem o jogo mais franco em prol de um sistema de preços fixado pela qualidade do produto, em um sistema ideal de concorrência, são duramente afetadas pelo suborno e pelas práticas anticoncorrenciais.

A mesma situação poderia ser considerada no que tange à distribuição de recursos, à meta do pleno emprego e às correções aos efeitos, em tese, indesejados que um mercado proporciona de desequilíbrio. O abuso do poder econômico,

em suas formas variadas, solapa o exercício do poder político. A tendência ao oligopólio, exatamente pela disseminação de práticas anticoncorrenciais, sem controle do Estado, é fenômeno largamente estudado e conhecido¹¹.

A intervenção necessária do Estado do bem-estar: o contraponto à teoria liberal

A liberdade e a propriedade privada – quase sacra e inviolável – seriam os valores principais defendidos pelos liberais clássicos. Na formulação do Estado do bem-estar, o valor igualdade surge como complementar, na formulação da igualdade de oportunidades ou pelo menos na distribuição equitativa de bens primários. Para realização desse valor, reconhece-se a imensa dificuldade de, na economia de mercado, ser proposto e perseguido o objetivo de reduzir as desigualdades. Seria necessária a intervenção específica do Estado, o que encontra eco no princípio de que a distribuição desigual de vantagens, ou seja, o tratamento desigual seria justo se fossem beneficiados os menos favorecidos.

O outro princípio, colocado como enunciado primeiro de uma sociedade bem ordenada, é o amplo acesso das pessoas a um sistema igual de liberdades básicas que seja assegurado pelo Estado. Figura com clareza a necessária intervenção do Estado para corrigir as desigualdades que são produzidas

11 Para uma melhor compreensão do tema, o estudo de Tércio Sampaio Ferraz Jr., *Da abusividade do poder econômico*, publicado na Revista de Direito Econômico - Conselho Administrativo de Defesa Econômica - CADE, n. 21 - outubro-dezembro de 1995. Disponível em: <http://www.terciosampaioferrazjr.com.br/?q=/publicacoes-cientificas/85>.

nos muitos conflitos sociais, principalmente pelo conflito principal em uma sociedade capitalista: o conflito capital-trabalho, as relações de produção e distribuição de recursos e suas muitas consequências.

Essa garantia somente pode ser efetivada quando o Estado redefine seu papel de promotor qualificado das liberdades básicas, porque o faz no interesse de todos os cidadãos. A não intervenção apregoada na teoria liberal clássica, exacerbada com acento nas formulações neoliberais, mostra-se inteiramente incompatível com a assunção do objetivo de promover políticas públicas necessárias e eficientes a assegurar igualdade.

O conjunto de direitos que constituem essas liberdades básicas que devem ser distribuídas a todas as pessoas, de maneira igual, permitiria a equidade do tratamento diferenciado exatamente para corrigir os termos da distribuição. Esse princípio da intervenção do Estado para corrigir desigualdades, em exercício de abstração e para o alcance de bases para a construção de uma sociedade justa, poderia ser guindado à categoria de regra de ouro de um projeto ético-político de convivência justa e solidária. Sobretudo quando o princípio que garante a autonomia privada, decorrente do resguardo da liberdade dos indivíduos e grupos, for adequadamente conciliado com os objetivos comuns decorrentes da participação do soberano popular.

A dignidade da pessoa humana, valor central das constituições dos países ocidentais, já figurava logo no início do século XX com relevado acento axiológico

(Barroso, 2010)¹². Depois da Segunda Grande Guerra e do colapso do Estado totalitário, aumenta sobremodo a importância do princípio da dignidade e da intervenção do Estado no sentido de impedir situações de violação, como garantia fundamental, e de promover direitos e políticas que salvaguardem – de modo suficiente – a dignidade da pessoa como cimo axiológico do árduo aprendizado do holocausto¹³ e das consequências funestas das guerras de conquista. Passou a figurar, também, nos tratados e convenções internacionais, logo depois da Segunda Grande Guerra, com destaque na Carta da ONU de 1945 e na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.

Verifica-se a ponderação de que o fortalecimento ocorreu depois da Segunda Grande Guerra, mas que se seguiram dificuldades práticas de traduzir a dignidade da pessoa em políticas públicas viáveis:

A ideia de dignidade da pessoa humana migra paulatinamente para o mundo jurídico, em razão de dois movimentos. O primeiro foi o

12 A constitucionalização dos direitos sociais, com base no resguardo da dignidade da pessoa humana como valor central em uma sociedade que se pretende justa, aparece primeiramente na Constituição do México (1917), na Constituição de Weimar (1919), na Constituição da Polônia (1921), na Constituição Portuguesa (1933 – artigo sexto – n. 3), e na Constituição da Irlanda (1937 – Preâmbulo).

13 O conteúdo do termo está relacionado ao extermínio de dois terços de aproximadamente nove milhões de judeus residentes na Europa, genocídio cometido pelo governo nazista contra grupos étnicos, políticos e sociais. Além das vítimas judias, também sucumbiram ciganos, poloneses, comunistas, homossexuais, deficientes físicos e mentais, e testemunhas de Jeová e prisioneiros de guerra soviéticos. Depois da queda da União Soviética, em 1989, chegou-se ao número aproximado de onze milhões de civis, principalmente eslavos, que foram mortos pelo regime nazista.

surgimento de uma cultura pós-positivista, que reaproximou o Direito da filosofia moral e da filosofia política, atenuando a separação radical imposta pelo positivismo normativista. O segundo consistiu na inclusão da dignidade da pessoa humana em diferentes documentos internacionais e Constituições de Estados democráticos. Convertida em um conceito jurídico, a dificuldade presente está em dar a ela um conteúdo mínimo, que a torne uma categoria operacional e útil, tanto na prática doméstica de cada país quanto no discurso transnacional (Barroso, 2010, folhas 4).

Na medida em que um projeto de convivência, ou de cooperação social equitativa, enfrentar os desafios próprios que decorrem de sua implementação, a dificuldade de manter forte o sentimento de cooperação inevitavelmente surgirá. Passa-se, no plano seguinte, a outra objeção relevante, que se relaciona à prevalência dos direitos civis. Estes se relacionam ao que já se consagrou como “liberdade dos modernos” na conhecida distinção feita por Benjamim Constant, com a preponderância da índole liberal sobre a tradição republicana.

Em *Uma teoria da justiça*, Rawls posiciona-se favorável ao Estado do bem-estar, admitindo ampla intervenção do Estado para atenuar as situações de desigualdade, justificando a legitimidade de uma atuação desigual em favor dos menos favorecidos.

Passa-se ao exame de duas críticas feitas à teoria da justiça como equidade. Estas guardam interrelação relevante e implicância mútua.

Véu da ignorância como artifício que permite a neutralidade dos interesses

Ao cogitar sobre a posição mais adequada para definição de princípios da justiça de uma sociedade justa, supõe Rawls que haja um amplo consenso de que as condições de tal escolha devem ser feitas sem o conhecimento da posição de cada um no meio social em que está inserto. Em um exercício de abstração imagina-se uma posição em que todos deveriam estar privados desse conhecimento.

A finalidade dessas condições, ignorância de todos os participantes na posição original sobre interesses e posições no mundo, é representar a igualdade entre os seres humanos, como pessoas éticas, e que se dispõem a formar uma comunidade política. E que adotam uma posição de neutralidade em face dos interesses e posições em conflito.

Alimentam esses parceiros uma disposição de formar uma comunidade justa. Pretende Rawls excluir a possibilidade de distorção – na interpretação dos princípios da justiça a serem adotados – provocada por apego aos próprios interesses. Configura, nas palavras do próprio Rawls, um roteiro hipotético de reflexão. Explicitado, assim, o artifício:

O que chamei de “véu da ignorância” significa que os parceiros não conhecem das pessoas que representam, nem a situação social, nem a concepção do bem (seus compromissos e sua metas particulares), nem as capacidades efetivadas e as tendências psicológicas, nem muitas outras coisas. E, como já observei a esse

respeito, os parceiros devem por-se de acordo sobre certos princípios de justiça a partir de uma curta lista de escolhas possíveis propostas pela tradição da filosofia moral e política. O acordo dos parceiros sobre certos princípios precisos estabelece o vínculo entre esses princípios e a concepção da pessoa representada pela posição original. É dessa maneira que se fixa o conteúdo dos termos equitativos da cooperação para as pessoas assim concebidas (Rawls, 2002, p. 162).

Questiona o próprio autor: “Se esse consenso jamais acontece de fato, é natural perguntar por que deveríamos nos interessar por esses princípios, morais ou de outra natureza” (Rawls, 1997, p. 24). A objeção posta nas reflexões sobre a posição original parece realista em demasia, mas expressa – de fato – o que se encontra nas discussões não hipotéticas sobre que princípios de justiça orientam o convívio em uma sociedade justa e como se deve aplicá-los em situações práticas. O que Rawls quer evitar ao utilizar o artifício do véu da ignorância é a situação concreta encontrada nas sociedades atuais, mesmo na sociedade americana, que demonstra que a igualdade e a liberdade não são pensadas nem aplicadas de maneira isonômica.

Esse artifício de neutralização dos interesses aparece como abstração das condições das pessoas não apenas do passado para o presente, mas esse condicionamento continua a exercer influência do presente para o futuro. Esse o imperativo do condicionamento social e histórico, com as vantagens e desvantagens decorrentes:

A razão pela qual a posição originária tem de ser abstraída das contingências do mundo social e não ser afetada por elas é a de que as condições de um acordo equitativo sobre os princípios da justiça política entre pessoas livres e iguais deve eliminar o poder superior de barganha que inevitavelmente emerge do pano de fundo das instituições de qualquer sociedade, como resultado de tendências cumulativas sociais, históricas e naturais. Esse poder contingente e influências acidentais herdadas do passado não devem influir num acordo sobre os princípios que devem regular as instituições da própria estrutura básica, do presente para o futuro (Rawls, 1992, p. 40).

A crítica ao artificialismo da “posição original” como ponto vulnerável da teoria da justiça como equidade centra-se no argumento de que as pessoas em qualquer discussão sobre a Justiça ou sobre o Estado e sua atuação já estão – necessariamente – situadas em suas próprias posições. Essa postura em relação às condições que devem ser satisfeitas para que as escolhas sejam adequadas mostra-se excessivamente abstrata.

Para que os cidadãos preservem sua autonomia política, de maneira razoável, os interesses e os fins comuns a serem escolhidos guardam relação com a situação atual e com aquilo que se pretende alcançar como projeto ético-político. As negociações e diálogos construtivos poderão mediar a definição de objetivos comuns.

O conhecimento da realidade social, em diagnóstico realista, com a medida mais aproximada possível, não pode prescindir de esclarecimentos históricos. Se é possível

um aprendizado construtivo, com a própria história de erros e tentativas, a formação de determinado quadro social, econômico e político deve ser compreendido com a abrangência viável. A própria formação de opinião e da vontade política alimenta-se disso.

A persecução de fins comuns, formadores de uma comunidade política, possibilita traçar metas que busquem o bem-estar de todos. Esses fins políticos devem ser compatíveis com a previsão de direitos mínimos que garantam a autonomia da pessoa. Isso exige uma compreensão republicana do político. Isso porque a participação dos cidadãos na formulação e escolha dos fins compatibiliza liberdades e limitações postas pela escolha adequada dos meios. Evita-se o sacrifício do espaço do indivíduo pela atuação do Estado na economia. Este desafio está na compreensão do político pela teoria liberal.

Teoria da justiça como equidade: a prevalência da liberdade individual e a compreensão do político pelo liberalismo

A resposta à pergunta sobre a existência de um compartilhamento dos valores consagrados nos pactos constitucionais de um Estado depende, em muito, do grau de coesão social que pode ser encontrado nas sociedades atuais. Há grandes variações da força ou fraqueza da coesão social, em função do lugar, sociedades de tradições e histórias diferentes, bem como – dentro da mesma sociedade – em função da época histórica e dos eventos que para isso concorrem.

Coloca-se em questão, nesse passo, a existência de um sentimento de pertencimento, de aceitação como justas das regras de convivência e distribuição dos bens, para que haja igual consideração, no objetivo comum de compartilhar e manter a solidariedade. Em que medida pode ser encontrado o sentimento da cooperação social baseada no respeito mútuo como condição de uma maior contribuição de todos.

Partilham da mesma crítica Habermas e Hart, no sentido de saber quais seriam as motivações dos parceiros de uma sociedade justa, ultrapassada a fase inicial, para manter a motivação exigida na “posição original” e passar às fases seguintes: constitucional, legislativa e judiciária, quando o véu fosse retirado e – inelutavelmente – figurassem os interesses, as simpatias, as lealdades e eventual falta de coesão social.

Na percepção de Hart revelada em resposta dada por Rawls, o idealismo do cidadão de *Uma teoria da justiça* deve ter inspiração e base na própria convicção cívica de seu autor, ideal latente no extraordinário respeito à convivência justa:

[...] esse ideal é, segundo ele, o de um cidadão dotado de um elevado senso cívico, que valoriza a atividade política e o devotamento aos demais a ponto de recusar a trocar a possibilidade de exercer esse tipo de atividades por simples satisfações de bens materiais (Rawls, 2002, p. 196).

Rawls reconhece expressamente que é liberal a concepção de pessoa em sua teoria. Considera, porém, como fundamental a capacidade de aceitar os termos de cooperação

social. Atribui, por consequência, as duas faculdades morais que tornam possível tal cooperação e permitem a base da igualdade. Explicita o autor assim essas virtudes:

1 - [...] a capacidade de ter um senso de justiça e se refere à aplicação dos princípios de justiça à estrutura básica da sociedade e a suas políticas sociais.

2 - a segunda faculdade está ligada à capacidade de ter uma concepção do bem e se refere à aplicação dos princípios da razão deliberativa para guiar nossa conduta durante toda nossa vida (Rawls, 2002, p. 185).

Aparece a influência kantiana, na adoção de imperativos éticos, e assunção expressa de uma posição deontológica. A dignidade da pessoa humana, constituída e refletida como fim em si mesma, na lógica da autonomia. A ideia de respeito mútuo revela que assim: “(...) os princípios de justiça manifestam, na estrutura básica da sociedade, o desejo dos homens de tratar uns aos outros não apenas como meios, mas como finalidades em si mesmos” (Rawls, 1997, p. 195).

Em Kant, a ideia do respeito ao Outro, como fim em si mesmo, aparece como uma expressão da ética do indivíduo autônomo. Em Rawls, na sustentação de sua teoria da justiça, seria uma opção política que asseguraria o respeito mútuo como prática social apta a assegurar a autoestima. A cooperação social seria estimulada por esse sentimento. Esse sentimento é encontrado nas pessoas de carne e osso, que vivem e convivem em sociedades não hipotéticas, mas não se pode dizer que predomina.

A lógica do indivíduo isolado na sociedade, atento apenas

aos próprios interesses, procurando – dentro do esquema da escolha racional – a “busca egoísta dos próprios interesses” é apregoada na máxima liberal como a melhor vantagem para a sociedade.

Encontra-se em *O direito da liberdade* (2015), a percepção de que:

Enquanto todos os demais valores da modernidade relacionam-se com o horizonte de orientação do indivíduo, ou ao contexto normativo da sociedade como um todo, a ideia de liberdade individual suscita uma ligação entre as duas grandezas de referência: sua representação do que é bom para o indivíduo contém ao mesmo tempo indicações para a instituição de um ordenamento social legítimo (Honneth, 2015, p. 35).

Há que se concordar com Rawls que a falta de autoestima, ao contrário, poderia ensejar o desrespeito ao outro. E esse senso de realização do respeito como princípio de convívio social encontra expressão prática na renúncia a obter demasiadas vantagens de talentos naturais nem de vantagens adquiridas. Esses dons devem ser entendidos como pertencentes a todos, em gozo coletivo, fortalecendo os laços sociais.

Nessa passagem encontra-se essa fórmula de solidariedade social:

Considerar as pessoas como fins em si próprias na concepção básica da sociedade é concordar em abdicar dos ganhos que não contribuem para as expectativas

de todos. em contraste com isso considerar as pessoas como meios é estar disposto a impor àqueles menos favorecidos perspectivas ainda mais baixas de vida, em favor das expectativas mais altas dos outros (Rawls, 1997, p. 196).

Parece que essa posição não se coaduna com um sistema de produção capitalista, cujo móvel principal é a acumulação, obtida sempre no cálculo refletido do trabalho como componente de um cálculo cujo custo deve ser reduzido tanto quanto possível, para que seja viável a equação que permite maiores lucros. Nem das relações de competição e concorrência que daí decorrem. Ao menos não se compatibiliza inteiramente.

É clara a distinção entre a teoria da justiça de Rawls e as teorias utilitaristas. Destaca-se que tem outra base em relação às teorias sustentadas por Jeremy Bentham e John Stuart Mill. Na compreensão utilitarista, o que justificaria regras e princípios mais justos seria exatamente o alcance de mais bem-estar para todos, em benefício da máxima felicidade geral. O ponto de partida e de chegada seria o indivíduo.

Bentham, na obra *Na Introduction to the Principles of Moral and Legislation*, de 1786, constrói sua teoria baseado na compreensão da sociedade como a soma dos indivíduos que a integram, figurando a dor e o prazer como senhores que determinam, em relação de causa e efeito, o certo e o errado. Maximizar o prazer e evitar a dor seriam, assim, o guia de orientação em relação às ações humanas. Felicidade ou tristeza seria a consequência dessa posição racional cuja

escolha estaria no plano individual.

Em outra compreensão, figura a centralidade da autonomia individual no contexto de evolução da sociedade moderna, no plano do reconhecimento social, no qual encontra-se o processo histórico de construção inseparável da justiça social e liberdade individual:

Então o princípio da autonomia individual já não se separa da ideia de justiça social e das reflexões sobre como ela deve ser instituída na sociedade para tornar justos os interesses e necessidades de seus membros (Honneth, 2015, p. 36).

Parece equivocada a ideia de que seria quantitativo e não qualitativo o salto do bem-estar individual ao coletivo, mas a corrente liberal compreende de modo bem específico, como se tratasse apenas de escala, a moral social e pública:

[...] a sociedade é considerada como um sistema de cooperações entre indivíduos do qual cada um espera extrair benefícios, os critérios morais, assim como as decisões políticas, não podem ser superiores ou estranhos às demandas dos indivíduos. Eles não podem ser objeto de um saber superior à cidade, fornecido pelo filósofo, mas resultam das cédulas de votação (Audard, 2002, p. XX).

Para Rawls, em uma sociedade utilitarista, seria mais difícil organizar a cooperação social. Para os menos favorecidos, ainda uma maior dificuldade em aceitar seu

valor social. E seria mesmo de se indagar sobre ser factível e qual seria a motivação daquele que, embora em nada melhorasse sua própria situação, continuasse a cooperar socialmente e buscasse agir de maneira a otimizar essa participação.

Essa lealdade no cumprimento do contrato mostra-se artificial, idealizada. Mesmo no caso de constituições que fizeram previsão de direitos sociais e asseguraram o princípio da dignidade da pessoa humana, as opções políticas ao longo da história distanciaram-se em muito do arranjo político institucional de uma sociedade justa. Ao menos na prática e na evidência empírica das consequências de uma economia de mercado.

Rawls pressupõe que a espécie humana tende à cooperação, desde que esse respeito mútuo seja assegurado. Então: “A capacidade natural dos homens para a compreensão, adequadamente generalizada, fornece a perspectiva da qual eles podem atingir um entendimento a respeito de uma concepção comum de justiça” (Rawls, 1997, p. 203).

Parece bem razoável a crença em que, se houver um mínimo de justiça social, com esforços consequentes de erradicação da miséria, da fome, da violência e de redução das desigualdades sociais, o respeito mútuo e a cooperação tendem a ser incrementados. A preparação para o pacto de formação de uma sociedade justa, como

uma convenção constituinte¹⁴, supõe a forja de uma nova ordem social: “A justiça como equidade dá forma a esse conflito pela suposição do desinteresse mútuo na posição original. Embora essa hipótese possa ser uma simplificação excessiva, podemos desenvolver uma concepção de justiça razoavelmente abrangente nessa base” (Rawls, 1997, p. 205).

Os juízos morais devem ser imparciais; mas há outro modo de conceber isso. Um juízo imparcial, podemos dizer, é um juízo feito de acordo com os princípios que seriam escolhidos na posição original. Uma pessoa imparcial é aquela cuja situação e personalidade lhe possibilitam julgar de acordo com esses princípios sem vieses ou preconceitos. Em vez de definir a imparcialidade do ponto de vista do observador compreensivo, definimos a imparcialidade do ponto de vista dos próprios litigantes. São eles que devem escolher a sua concepção de justiça em caráter definitivo, em uma posição original de igualdade. Supondo que essa pessoa amasse essa pluralidade de pessoas como ama a si mesma, talvez os princípios que ela escolheria caracterizasse os objetivos da benevolência¹⁵ (Rawls, 1997).

Parece oportuno o argumento de que, embora a justiça como equidade comece considerando as pessoas na posição original como indivíduos – ou dizendo de forma mais

14 Os autores que teorizam sobre a convenção constituinte sustentam que devem os participantes da convenção buscar a maior abstração e distanciamento dos próprios pontos de vista, para guardar imparcialidade na busca cooperativa da forma mais justa de convivência. Essa equidistância dos interesses envolvidos permitiria uma imparcialidade, elemento de ânimo imprescindível ao tratamento igual.

15 A máxima cristã do amor ao próximo como a si mesmo reaparece nesta passagem.

precisa – como uma continuidade, isso não é obstáculo para a explicação de sentimentos morais de ordem superior que servem para reunir uma comunidade de pessoas (Rawls, 1997, p. 208).

Em reforço da posição de que a liberdade individual constitui base necessária sobre a qual repousa a ideia de justiça, comunga-se o argumento de que “Na sociedade moderna vemos que a exigência de justiça só pode se legitimar se, de um modo ou de outro, a autonomia da referência individual for mantida” (Honneth, 2017, p. 37).

Em todas essas considerações, a abstração excessiva tem em conta indivíduos idealizados, cuja presença no mundo real significaria uma situação muito diferente no que toca a desigualdades, miséria, fome, ódios e guerras desencadeadas por interesses.

A tradutora dos artigos de Rawls para a França, Catherine Audard, na introdução escrita em 1978, comenta a compreensão do político na tradição anglo-norte-americana:

[...]o filósofo, na sociedade anglo-norte-americana, não admite ter nenhuma autoridade específica em matéria de normas coletivas. O critério último é o querer dos indivíduos, e seu bem-estar, tanto pessoal como coletivo, é o que define o bem, assim como o justo no plano político. [...] Por isso, a teoria liberal não procura dar um sentido particular à violência, aos conflitos, ao irracional, que, no entanto, estão presentes na vida política, assim como não poderia ver nisso os sinais dolorosos da emancipação coletiva (Audard, 2002, XXII).

Ao comentar sobre a diferença entre a compreensão de pessoa no estado de natureza em Locke e em Rousseau, a tradutora da obra *Justiça e democracia* para o francês destaca que o indivíduo é pressuposto por Locke antes da constituição da sociedade civil (do contrato), como: “indivíduos [...] completos, dotados de todas as suas características civilizadas, quer dizer, da razão, do julgamento moral, do direito de propriedade e de liberdade” (Audard, 2002, XXII).

Observe-se que a sofisticação da “posição original” e do “véu da ignorância” partem do pressuposto de um indivíduo dotado de faculdades e virtudes que permitem a racionalidade e a razoabilidade, a cooperação social equitativa e o respeito ao outro. Em campo bem diferente, para Rousseau, o indivíduo no estado de natureza é um animal que precisa ser destruído para nascer como cidadão. Por isso, a compreensão do político, do sacrifício individual em favor do coletivo, em França, não padece de maior dificuldade.

Na tradição inglesa e norte-americana, o mito de criação da sociedade civil não se descola da luta do indivíduo contra os abusos cometidos pela monarquia contra os cidadãos. Nasce, enfim, da luta contra o Estado e de sua invasiva interferência nos planos dos indivíduos e comunidades. Esse é o espírito predominante na Carta Magna como marco histórico libertário. Em *Uma teoria da justiça* essa herança fica evidente.

Honneth e a perspectiva do socialismo: as escalas da emancipação da dominação

O estudo de Axel Honneth sobre o socialismo, *A ideia de socialismo*, está enunciado como um esforço de atualização. É abordado, nesta pesquisa, como relevante contraponto aos desequilíbrios provocados pelo capitalismo selvagem e ao credo liberal do pensamento único. Expressa-se a percepção de que existe uma “faísca viva” no socialismo, se houver a determinação de uma nova formulação na teoria social, um novo enquadramento, reafirmando-se a “(...) perspectiva crítica de transformação da ordem social existente” (Honneth, 2017, p. 10).

Na introdução da obra *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (2009), Marcos Nobre reflete sobre o pertencimento de Axel Honneth à Escola de Frankfurt, elegendo a orientação para a emancipação como principal característica que permitiria reunir, ao longo de sucessivas gerações, autores como Horkheimer, Adorno, Habermas e o próprio Honneth. Na tradição de pesquisa da Escola Frankfurt, a teoria deveria ser:

[...] expressão de um *comportamento crítico* relativamente ao conhecimento produzido e à própria realidade social que esse conhecimento permite apreender. Esses dois princípios da teoria crítica, herdados de Marx, estão fundados na ideia de que a possibilidade da sociedade emancipada está inscrita na forma atual de organização social sob a forma de uma tendência real de desenvolvimento (Nobre, 2009, p. 9).

Em outras palavras, a simples descrição da ordem existente, como uma concepção tradicional de ciência, precisa ser superada. Para se evitar a naturalização das relações sociais, como se não fossem constituídas historicamente e passíveis, assim, de serem superadas. Coloca-se ênfase na possibilidade de inovações transformadoras:

[...] sendo efetivamente possível uma sociedade de mulheres e homens livres e iguais, a pretensão a uma mera “descrição” das relações sociais vigentes por parte do teórico tradicional é duplamente parcial: porque exclui da “descrição” as possibilidades melhores inscritas na realidade social e *porque, com isso, acaba encobrindo-as* (Nobre, 2009, p. 9).

O projeto de modernidade, com seu potencial de emancipação da dominação, reaparece ainda com sendas não exploradas na experiência histórica. Honneth se propõe desenvolver, naquilo que identifica de descontinuidade da formulação anterior, potenciais que podem ter ficado à míngua de tratamento, forte no ideal do aprendizado construtivo que integra as gerações e une esforços.

No breve limite deste texto, pontuam-se as superações que Honneth considera necessárias à formulação clássica do socialismo e do marxismo. Depois, desenvolvendo o potencial normativo da democracia liberal, estuda-se o desenvolvimento que Honneth faz, com base em Hegel, sobre os campos de relações sociais construtoras da intersubjetividade e que poderiam ensejar novas experiências históricas.

A aporia fundamental que seria comum à obra de Habermas e de Horkheimer, na *Teoria da ação comunicativa* e na *Dialética do esclarecimento*, seria a crítica a uma concepção de sociedade que teria dois polos e forma alguma de integração entre eles. A concepção dual de sociedade, entre “mundo da vida” e “sistemas da economia e do Estado” marcaria uma cisão incontornável entre uma lógica de reprodução material e uma lógica de reprodução simbólica.

O apontado déficit sociológico seria encontrado na distinção dual entre sistema e mundo da vida, o qual estaria carregado de ambiguidades e discrepâncias. Não haveria na intersubjetividade comunicativa a exploração do potencial existente na estrutura da luta e do conflito social. A correlação de forças políticas e sociais carregaria o sistema. A sua lógica instrumental seria o resultado dessas lutas e conflitos sociais.

A base das relações intersubjetivas, no ideal de universalização de objetivos comuns, é preservada da contribuição do Habermas da *Teoria da ação comunicativa*. Defende Honneth, em posição complementar e contrária à de Habermas, que não se pode ignorar que a base da interação é o conflito, é a sua gramática moral. Por isso, Honneth procura estilizar esses conflitos como uma luta por reconhecimento (Nobre, 2009, p. 16).

O conflito que serve de base à teorização em *Luta por reconhecimento* (2009) não é aquele em que se busca a autoconservação ou a luta por aumento de poder, como se

verifica nas obras de Hobbes e Maquiavel¹⁶. Os conflitos tomados como objeto de estudo por Honneth seriam aqueles decorrentes de experiências de desrespeito, de um ataque à identidade pessoal ou coletiva (Nobre, 2009, p. 17).

Feitas essas considerações, busca-se explicitar primeiro que há uma coincidência de propósitos entre as formulações de John Rawls, em *Uma teoria da justiça*, e o estudo de Axel Honneth em *A ideia de socialismo: tentativa de atualização*. Consideram-se também as distinções com relevância prática e teórica. Consistem, em nota de rodapé ao capítulo III, feita pelo próprio autor:

[...] o socialismo, pelo contrário, consciente das tendências que o suportam historicamente, pretende chamar a atenção para as promessas não cumpridas na ordem social existente, cuja concretização exigiria a transformação da realidade institucional. Portanto, as diferenças não residem apenas no ponto de referência ético pressuposto – para Rawls, a autonomia individual, para o socialismo, a liberdade social –, mas também na perspectiva prático-política necessária: Rawls entende-a como uma perspectiva de conciliação moral, enquanto o socialismo, pelo contrário, entende-a, inevitavelmente, na perspectiva de uma superação permanente (Honneth, 2017, p. 91).

A primeira questão a ser abordada, como superação

16 Na obra *O Príncipe* (1532), Nicolau Maquiavel considera as relações sociais como uma concorrência permanente de interesses contrapostos, como se dá no campo das comunidades políticas. No *Leviatã* (1651) de Thomas Hobbes, o fundamento do contrato social é o princípio da autoconservação (Honneth, 2009, p. 31).

das teorizações anteriores do socialismo, é crença de que a história humana se desenvolve para um progresso inevitável:

[...] a ideia de alargar o espaço de manobra da liberdade social no domínio da economia, procurando formas adequadas da sua implementação institucional através de experiências, é incompatível com a ideia defendida de Saint-Simon a Karl Marx, segundo a qual a história humana se desenrola sob a forma de um progresso inevitável (Honneth, 2017, p. 98).

Aqui há negação da ideia de que a história tem uma finalidade intrínseca e que seria realizada sem a intervenção humana articulada e consistente. Esse determinismo mostrou-se ingênuo e ficou desmentido pela evidência histórica. Partilha-se com Honneth o entendimento de que somente um aprendizado construtivo, marcado por um ideal de reformismo social presente na democracia contemporânea, tornaria possível a busca de experiências novas:

[...] ao contrário dos seus antepassados, já não pode apoiar-se na ideia de uma qualquer inevitabilidade histórica, devendo, por conseguinte, identificar aquilo que deve ser conseguido nas diversas esferas através de novas buscas experimentais (Honneth, 2017, p. 54).

Também nesta passagem encontra-se a proposta de um capitalismo estruturado segundo os princípios da democracia:

O que o socialismo defende, no contexto do capitalismo estruturado segundo os princípios da democracia liberal, é a tendência histórica para superar gradualmente as dependências e exclusões sociais, sublinhando, sempre e em toda a parte, que, nas condições atuais, ainda não é possível uma concretização da interação prometida entre liberdade, igualdade e solidariedade (Honneth, 2017, p. 125).

O outro ponto que Honneth propõe seja superado para uma atualização do socialismo é a confiança de que o capitalismo geraria sua própria destruição. Essa confiança decorre da ideia anterior de uma superação histórica inevitável em etapas da evolução social e das relações de produção:

Parece ter acabado a confiança na existência de uma tendência para a autodestruição inerente ao capitalismo, assim como a esperança na existência de uma classe gerada pelo próprio capitalismo que já trazia em si o germe de uma sociedade nova (Honneth, 2017, p. 125).

A crítica que fundamenta a necessidade de superação encontra-se na explicitação de que a diferenciação social, entre os vários espaços de convivência, exigiria o abandono da ideia do proletariado como um sujeito histórico revolucionário:

Não só foi necessário abandonar definitivamente a ideia do proletariado enquanto sujeito revolucionário, substituir a concepção de história

dos pais fundadores por um experimentalismo histórico e adaptar o princípio orientador da liberdade social às condições da diferenciação social, como, na sequência destas alterações, também foi sobretudo necessário renovar a visão antiquada de uma sociedade governada pela economia recorrendo à visão de uma forma de vida democrática (Honneth, 2017, p. 127).

A via democrática passa a ser entendida como espaço privilegiado, porque permite transformações sucessivas no espaço da institucionalização do Estado de Direito. A missão de subjetividades históricas – insista-se – desmoronou-se e inexistiu uma disponibilidade revolucionária:

[...] a partir do momento em que a tese de uma qualquer disponibilidade revolucionária ligada à situação social se desmoronou como um castelo de cartas, as classes ou os movimentos sociais já não podem servir de garante do sucesso futuro de um socialismo renovado. Pelo contrário, tal como também foi dito anteriormente, o socialismo deveria substituir toda a crença na missão destas subjetividades coletivas na história mundial pela convicção de que a linha de progresso documentada na sequência de conquistas institucionais não admite uma interrupção arbitrária e, portanto, também prosseguirá no futuro (Honneth, 2017, p. 89).

Antes de passar as três escalas propostas por Honneth, para uma nova compreensão do socialismo e de potencialidades ainda não testadas na experiência histórica, considere-se a necessidade de que os próprios cidadãos assim decidam como soberanos:

[...] só os próprios cidadãos reunidos na esfera pública democrática é que poderão ser conquistados, através do encorajamento a uma ação reformadora, para iniciar a eliminação prudente das barreiras e bloqueios que ainda impedem a concretização de uma reciprocidade espontânea em todas as esferas centrais da sociedade (Honneth, 2017, p. 127).

A atualização do conceito de democracia, nessa linha de compreensão, passa por uma ampliação de seu potencial de igualdade de participação para outras esferas além do espaço da política:

[...] "democracia", entendida como uma forma de vida, como tal, significa poder fazer em cada passo central da intermediação entre o indivíduo e a sociedade a experiência de uma participação igualitária na qual a estrutura geral da participação democrática se reflete, na individuação funcional de cada esfera específica (Honneth, 2017, p. 68).

A liberdade na esfera privada, com forte acento na ideia kantiana de autonomia, é mostrada por Honneth da seguinte forma:

A premissa do modelo liberal de liberdade é constituída pela ideia – difícil de contestar à primeira vista – de que só se pode falar de liberdade individual quando as ações de um sujeito podem concretizar os seus próprios propósitos de forma tão livre e sem constrangimentos quanto possível (Honneth, 2017, p. 68).

Contrapõe-se, então, a compreensão de liberdade social, como um alargamento:

A ideia de liberdade social deveria permitir a saída desta situação contraditória, na medida em que parecia oferecer um mecanismo ou um esquema de ação de acordo com o qual a realização da liberdade individual deveria estar ligada diretamente ao pressuposto da realização da liberdade de outrem (Honneth, 2017, p. 71).

Esta ampliação para outros espaços do potencial da igualdade de participação, interligando os planos de ação individuais e coletivos, poderia completar a tarefa de desenvolver uma teoria crítica da justiça, fundando uma comunidade de livres e iguais:

Se, caso tivessem sido tomadas as devidas medidas institucionais, os objetivos das ações individuais dos membros da sociedade estivessem de tal maneira interligados que sópudessem ser concretizados sem constrangimentos se existisse aprovação e participação recíproca, a fraternidade tornar-se-ia a forma plena de liberdade e ambas coincidiriam, assim, numa comunidade de iguais (Honneth, 2017, p. 82).

Em uma teoria crítica da justiça, um catálogo de direitos é necessário, mas não suficiente, pois precisa ser acrescido de condições sociais que permitam a autonomia. Para isso deve estender-se a todos os espaços de construção da intersubjetividade, porque: “A ideia central de uma

sociedade justa é que as regras e instituições da vida social precisam evitar todas as formas de dominação política e social arbitrárias” (Werle e Melo, 2013).

A autonomia - no campo público e privado, recíproca e mutuamente implicadas - guarda relação de complementaridade. O poder político e social deve ter formação no exercício básico dos direitos de participação igualitária. Dito de outro modo, os cidadãos do Estado participam e se reconhecem coautores da determinação dos limites de sua autonomia privada, como cidadãos da sociedade. Portanto, possibilidades reais devem ser encontradas na assunção desta tarefa indeclinável:

Uma teoria crítica da justiça deveria levar em conta que a questão da justiça não pode ser reduzida à tarefa de criar as condições intersubjetivas para a autorrealização individual, mas também implica assegurar a possibilidade real de os indivíduos exercerem autonomamente seu direito básico de justificação, ou seja, de não serem determinados arbitrariamente pelas relações e estruturas de poder político e social (Melo e Werle, 2013).

A abertura a todas as potencialidades que vem de todos os espaços sociais daria pleno significado a uma sociedade democrática, aproveitando todas as experiências, esforços e contribuições. O apelo a um aprendizado construtivo encontra nesse canto seu ancoradouro:

É precisamente esta abertura, esta atenção constante aos mais diversos temas e perspectivas

que oferece a única garantia de que as queixas sobre limitações à liberdade provenientes de todos os cantos da sociedade possam ser efetivamente ouvidas, de modo a serem, depois, testadas pela narrativa de uma história de progresso prosseguida na prática (Honneth, 2017, p. 165).

A busca de condições sociais favoráveis, que consintam e estimulem, a participação como livres e iguais, para além do domínio da atividade econômica, destaca a relevância do campo da formação da vontade política e da esfera das relações pessoais. Isso permite a constituição de uma compreensão ampliada de liberdade:

Se a ideia de liberdade social for aplicada a todas as três esferas constitutivas das sociedades modernas, como acabei de esboçar nas minhas considerações, portanto, se for utilizada não sóno domínio da atividade econômica, mas também no domínio da formação da vontade política e no das relações pessoais, revelar-se-á, em toda a sua amplitude (Honneth, 2017, p. 154).

As esferas de ação intersubjetivas devem ser integradas. Estes três aspectos da autorrealização positiva aparecem como interdependentes. Na experiência da família e do círculo de convivência mais íntima entre pessoas conhecidas e que se apoiam, haveria o fomento da autoconfiança. No espaço do reconhecimento jurídico, constituir-se-ia o autorrespeito. E nas relações de solidariedade, a autoestima seria alimentada pelo respeito e consideração recíprocos. Teria que ser entendida na experiência histórica possível,

não mais abstratamente. Todas as esferas concorrem para uma integração ético-política global:

Hegel, reagindo a todas estas diferenciações liberais e trabalhando-as de forma sistemática, apresentou, além disso, na sua filosofia do direito, uma proposta para uma possível distinção entre as diversas esferas de ação no que diz respeito às suas tarefas específicas. Segundo esta proposta, o direito, enquanto médium englobante, deveria assumir a função de garantir a autonomia privada de todos os membros da sociedade; a família deveria proporcionar a socialização e a satisfação das necessidades naturais; a sociedade de mercado deveria garantir meios de subsistência suficientes e, por fim, o Estado deveria proporcionar a integração ético-política global (Honneth, 2017, p. 165).

A teoria da justiça de Rawls em alguma medida pode ser corrigida pelo diagnóstico sociológico do caráter indissociável das esferas da participação política, do reconhecimento e da luta por distribuição no campo da economia. Os estudos de Honneth, nesses pontos, são tributários de algumas contribuições relevantes.

A contribuição de Hegel, no que se relaciona ao reconhecimento, com a ponderação de que a intersubjetividade é anterior, por formar-se antes e servir de base à subjetividade. Opõe-se ao individualismo liberal no foco de que as relações sociais permitem a formação dos indivíduos e condiciona – indelevelmente – sua constituição. Recoloca o indivíduo no mundo das relações, retirando-o da abstração excessiva, resquício ainda da filosofia da

consciência e do solipsismo cartesiano.

É tributário o apelo de Honneth, expressamente reconhecido, dos estudos de Nancy Fraser (2006) sobre as escalas constitutivas da sociedade, das relações intersubjetivas, e que devem ser compreendidas como complementares para a elaboração consistente de uma teoria da justiça. A relevância desta distinção está no centro do debate entre comunitaristas e liberais.

A teoria da justiça como equidade apresenta relevante contribuição à compreensão do Estado do bem-estar, compatibilizando os ideais liberais de plena liberdade do indivíduo e a diversidade e pluralidade da sociedade, nas associações e filiações de cada indivíduo; com um conjunto de liberdades básicas que assegure a todos igualdade, ainda que seja apenas de oportunidades.

A busca de alternativas ao utilitarismo ético, na elevação da igualdade como dever ético-político fundamental, configura um esforço teórico e filosófico de resguardo da dignidade da pessoa humana. Há um resgate republicano na eleição do respeito mútuo como fundamento para a cooperação social equitativa. Isso porque, em sociedades que se pretendem justas e bem ordenadas, o sentimento de comunidade é essencial e o respeito mútuo como pressuposto aparece como requisito indeclinável.

A concepção de Estado e de seu papel, na teoria liberal e na tradição anglo-saxônica e norte-americana, integra-se com o caráter de inviolabilidade, de sacro caráter religioso. Por isso, não se admite, em medida maior, uma atuação política invasiva e mais abrangente. Não se admite uma

compreensão de política do Estado que possa dissolver ou sacrificar o espaço sacrossanto da liberdade individual e de suas expansões.

A necessária intervenção do Estado, para corrigir desigualdades das sociedades atuais, é uma reivindicação dos movimentos sociais organizados, sobretudo no campo dos direitos sociais e coletivos. O indivíduo isolado, atomizado, não se compatibiliza mais com uma sociedade que eleva o valor justiça a um patamar de vetor axiológico fundamental.

Os princípios que compõem um conjunto de fins ético-políticos podem guardar compatibilidade com o respeito à pessoa e à diversidade de opções de bem na sociedade atual. Resguarda-se o espaço individual. Torna viável compatibilizar as esferas constitutivas da intersubjetividade.

Nesse desiderato, as contribuições de Axel Honneth figuram como uma proposta inovadora e a revelar potências ainda inexploradas. A junção entre reconhecimento, redistribuição e participação – como três esferas constitutivas de uma sociedade que possa garantir a liberdade social – figura como promissora tentativa de superação da teoria liberal burguesa sobre democracia. Amplia a dimensão de liberdade para além da esfera do indivíduo, sem deixar de preservá-la. Guarda afinidades e estreita propósitos com as proposições de Rawls de *Uma teoria da justiça*, sobretudo nas esferas da redistribuição e na solidariedade das relações pessoais e afetivas.

Referências

AUDARD, Catherine. Introdução: John Rawls e o conceito do político. In Justiça e democracia. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

BARROSO, Luís Roberto. A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo: natureza jurídica, conteúdos mínimos e critérios de aplicação. Versão provisória para debate público. Mimeografado, dezembro de 2010.

CHOMSKY, Noam. Notas sobre o anarquismo. São Paulo: Hedra, 2015.

BENTHAM, Jeremy. Uma introdução aos princípios da moral e da legislação: sistemas de lógica dedutiva e indutiva. São Paulo: Nova Cultura, 1979.

COMITÉ TÉCNICO PARA LA MEDICIÓN DE LA POBREZA. Medición de la pobreza: Variantes metodológicas y estimación preliminar. In SZEKÉLI, Miguel (Coord.). Números que mueven al mundo: la medición de la pobreza en México. México: Editora Porruá, 2005.

DWORKIN, Ronald. Levando os direitos a sério. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FERRAZ JR., Tércio Sampaio. Da abusividade do poder econômico. In: Revista de Direito Econômico. Brasília: Ed. CADE, n. 21, p. 23 - 30, out-dez, 1995.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. Redistribución o reconocimiento? Fundación Paideia Galiza. Madrid: Ediciones Morada S.L., 2006.

FRIEDMAN, Milton. Capitalismo e liberdade. Rio de Janeiro: LTC, 2014.

HAYEK, Friedrich August Von. O caminho da servidão. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1994.

HONNETH, AXEL. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. Apresentação de Marcos Nobre. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. O direito da liberdade. São Paulo: Martins Fontes - Selo Martins, 2011.

_____. A ideia de socialismo: tentativa de atualização. www.edicoes70.pt (e-book). Lisboa/Portugal: Edições 70, 2017.

NOBRE, Marcos. Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a teoria crítica. In: Luta por reconhecimento - a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2009.

RAWLS, John. Uma teoria da justiça. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. Ética, política e gestão econômica, justiça como equidade: uma concepção política não metafísica. Revista Lua Nova, 1992. In www.scielo.br.

_____. Justiça e democracia. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VON MISES, Ludwig. Liberalismo. São Paulo: Instituto Ludwig Von Mises Brasil, 2010.

_____. Intervencionismo, Uma Análise Econômica. São Paulo: Instituto Ludwig Von Mises Brasil, 2010.

WERLE, Denilson; MELO, Rúrion. Um déficit político do liberalismo hegeliano? Autonomia e reconhecimento em Honneth. In: a teoria crítica de Axel Honneth- reconhecimento, liberdade e justiça. São Paulo: Saraiva, 2013.

CAPÍTULO VII

Justiça restaurativa e reconhecimento

Elton Dias Xavier

Anne Marielle Castro de Carvalho

Partindo de uma concepção que se pretende mais humanizada acerca das consequências punitivas do crime, a justiça restaurativa apresenta-se como um modelo consensual de resolução de conflitos penais, na medida em que viabiliza a construção de processos decisórios por meio do envolvimento daqueles afetados pela ação considerada delituosa. Objetivamos aqui desenvolver uma reflexão acerca dos propósitos do modelo de justiça restaurativa na área criminal, em contraposição à segregação dominante do sistema punitivo, tendo como base teórica a ideia de reconhecimento em Axel Honneth. O objetivo é tentar pensar um diálogo possível da teoria do reconhecimento em um campo de aplicação prática no sistema de justiça, como um todo, e na justiça restaurativa, em particular.

Trabalhamos com as hipóteses segundo as quais o sistema de justiça restaurativa fundamenta-se em práticas dialógicas que envolvem vítimas, ofensores e comunidade, mediante uma abordagem holística, com vistas

à restauração das relações (sociais, afetivas, políticas, etc.) afetadas pelo crime. À luz da teoria do reconhecimento de Axel Honneth, argumentamos que essas práticas possuem potencial para levar os indivíduos a serem reconhecidos como sujeitos de direitos, a partir da diminuição das tensões provocadas pelas “violações” do sistema criminal. Sem a pretensão de esgotar o tema, argumentaremos que o referencial percorrido oferece subsídio teórico legitimador dos propósitos da justiça restaurativa como sendo um mecanismo humanizador, democrático e emancipatório de resolução de conflitos penais frente ao sistema tradicional punitivo, reprodutor das exclusões sociais.

É crescente no cenário mundial as discussões voltadas às soluções para a crise de legitimidade do sistema penal, o qual tem se mostrado incapaz de proteger os bens jurídicos legalmente tutelados, de prevenir a criminalidade e de ressocializar o condenado, na medida em que, sobretudo na modernidade¹, tem servido para reproduzir a exclusão social e, de maneira seletiva, promover o encarceramento dos indesejáveis na sociedade capitalista².

Nesse sentido, Xavier e Teixeira (2017) já argumentaram quanto à tendência expansionista do Direito Penal e do

1 “(...) ‘modernidade’ refere-se a estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência” (Giddens, 1991, p. 11).

2 “Uma das características dos novos sistemas penais do empreendimento neoliberal consiste numa radical transformação nas finalidades da privação de liberdade, que passam daquilo que Zaffaroni chamou de ‘ideologias re’ (reinserção social, recuperação laborativa, redisciplinamento etc.) a uma assumida técnica de neutralização do condenado” (Batista, 2000, p. 107).

sistema punitivista encarcerador, que seleciona, encarcera e exclui dentro de um processo sistêmico, permeado por uma lógica social de natureza econômica e hierárquica, na perspectiva das relações sociais, dentro e pelo Estado.

Na lógica do sistema tradicional punitivo, o processo decisório quanto ao cometimento de um crime fica a cargo do Estado-Juiz, um terceiro que deve se ater unicamente à aplicação de sanção prevista abstratamente na lei para aquele determinado fato, o que inviabiliza um espaço de expressão e de diálogo. Com Bianchini (2008) observamos que a busca [de justiça] se restringe à satisfação de um desejo de vingança contra o indivíduo que praticou ou foi acusado de praticar um crime, em vez de se investigar as causas da violência para bem combatê-las.

É nesse mesmo sentido que Bauman (1999, p. 126) diz que “o que se possa fazer a respeito da segurança é incomparavelmente mais espetacular, mais visível, ‘televisível’, que qualquer gesto voltado para as causas mais profundas do mal-estar, mas – pela mesma razão – menos palpáveis e aparentemente mais abstratas.”

Xavier e Teixeira (2017) sustentam que a justiça restaurativa pode se constituir num novo paradigma ou forma de pensar as possibilidades de resposta ao desvio das normas penais nas sociedades liberais-democráticas marcadas por uma tradição punitivas excludente e reificadora.

Neste contexto, a justiça restaurativa surge, em algumas sociedades, como alternativa às incongruências do sistema punitivo-retributivo, com a proposta de permitir que a

resposta às consequências do crime seja elaborada pela vítima, ofensor e comunidade, a partir do olhar e do contexto vivido por estes.

Trata-se de um modelo em construção, centrado em oferecer um espaço público para o protagonismo dos sujeitos envolvidos no conflito, permitindo a construção de um justo a partir, não de uma abstração e pseudo universalidade legal, mas de uma realidade concreta e personalizada sob a ótica dos atores afetados.

Assim, diferentemente da justiça tradicional meramente retributiva, que se direciona para a punição, a justiça restaurativa tem o foco na reparação do dano causado e na restauração dos laços a partir da afirmação e reforço de valores como responsabilidade, respeito e reconhecimento.

Diante dessas perspectivas, o presente trabalho foi desenvolvido a partir da hipótese de que, frente ao sistema punitivo tão segregador dos indivíduos marginalizados da sociedade, a justiça restaurativa apresenta-se como uma alternativa privilegiadora da inclusão social, da cooperação e do reconhecimento recíproco, por viabilizar práticas dialógicas que geram soluções mais compatíveis com a realidade dos atores afetados.

Para tanto, percorremos autores conhecidos no cenário internacional no que tange ao estudo da justiça restaurativa, cujo conteúdo foi analisado à luz da teoria do reconhecimento de Axel Honneth, extraída da sua obra *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* e complementada por outras referências de sua obra.

Honneth (2003) formulou uma teoria centrada na luta dos indivíduos por reconhecimento recíproco como móvel da evolução moral da sociedade, ao argumento de que o desrespeito ou o reconhecimento recusado geram reações provocadas pelos sentimentos de injustiça, situação que só pode ser superada se o ator social conseguir ter uma participação ativa e efetiva na sociedade por meio do reconhecimento.

Sua abordagem dialoga com os propósitos da justiça restaurativa, na medida em que esta também aposta na participação ativa dos indivíduos nos conflitos de ordem penal para promover transformações emancipatórias, pois, dentre outros objetivos, busca a construção de soluções consensuais a partir de práticas que estimulam o diálogo e a restauração das relações afetadas pelo crime mediante o reconhecimento recíproco.

Justiça restaurativa: para além de um conceito, um novo olhar para o crime

A justiça restaurativa, dada a variedade de orientações, princípios, objetivos e práticas, não possui um conceito único, sendo mais pertinente, segundo Jaccoud (2005, p. 163), considerá-la como um “modelo eclodido”.

Nesse sentido, Leonardo Sica (2006) alerta que buscar um consenso quanto ao conceito de justiça restaurativa imprime uma visão reducionista da proposta, uma vez que sua riqueza se revela exatamente pelas características da diversidade e flexibilidade que permitem uma melhor

adaptação às peculiaridades de cada contexto social no qual os envolvidos estão inseridos.

Sem desconsiderar essa dificuldade de encontrar um conceito monolítico, buscamos algumas definições e princípios basilares para servir de norte ao estudo e às argumentações que nos propusemos.

Nas lições de Pinto (2005), o modelo restaurativo é definido como um processo voluntário, informal, utilizado preferencialmente em espaços comunitários, com a intervenção de um ou mais mediadores ou facilitadores, podendo ser utilizadas técnicas de mediação, conciliação e transação com vistas a um resultado restaurativo, traduzido num acordo que busca suprir as necessidades individuais e coletivas da vítima e do infrator.

Dentre as práticas restaurativas, estão também os encontros restaurativos, a mediação vítima-infrator, os círculos decisórios, os painéis comunitários de reparação, os programas de restituição e vários outros, como vemos em Morris (2005).

Oportuno mencionar os conceitos enunciados nos Princípios Básicos sobre Justiça Restaurativa, previstos na *Resolução do Conselho Econômico e Social das Nações Unidas*, de 13 de agosto de 2002. (ONU, 2002). Segundo essa resolução podemos elencar três princípios fundamentais, sendo o primeiro “*Programa Restaurativo* – [que] se entende qualquer programa que utilize processos restaurativos voltados para resultados restaurativos”. A resolução cita também como segundo princípio o “*Processo Restaurativo* – [que] significa que a vítima e o infrator, e, quando apropriado,

outras pessoas ou membros da comunidade afetados pelo crime, participam coletiva e ativamente na resolução dos problemas causados pelo crime, geralmente com a ajuda de um facilitador.

O processo restaurativo abrange mediação, conciliação, audiências e círculos de sentença. Por fim, temos o terceiro princípio, o “*Resultado Restaurativo* - [que] significa um acordo alcançado devido a um processo restaurativo, incluindo responsabilidades e programas, tais como reparação, restituição, prestação de serviços comunitários, objetivando suprir as necessidades individuais e coletivas das partes e logrando a reintegração da vítima e do infrator”.

A justiça restaurativa, como se vê, está voltada para o enfrentamento de conflitos que repercutem no campo criminal, por meio de princípios próprios e metodologias variadas de resolução para além do sistema de justiça tradicional, que prestigiam o protagonismo daqueles diretamente afetados pelo delito.

Do conceito elaborado por Jaccoud (2005, p. 169), segundo o qual a justiça restaurativa é “uma aproximação que privilegia toda a forma de ação, individual ou coletiva, visando corrigir as *consequências vivenciadas por ocasião de uma infração, a resolução de um conflito ou a reconciliação das partes ligadas a um conflito*”, é possível extrair três objetivos da justiça restaurativa: reparação de danos, resolução do conflito e aproximação dos envolvidos.

O objetivo de tal justiça é, segundo Zehr (2012), promover o restabelecimento das pessoas e endireitar as coisas, a partir do envolvimento de todas as partes interessadas numa

determinada ofensa, mediante um processo que identifica e trata, coletivamente, os danos, necessidades e obrigações decorrentes da ofensa. Para Zehr, (2012, p. 419), “requer-se, para isso, uma reorganização completa de papéis e valores. Os profissionais do campo da justiça e os membros da comunidade passam a assumir a função de facilitadores, ao passo que as vítimas e infratores passam a ser os atores principais”.

A justiça restaurativa propõe, assim, um novo olhar para o crime. Por meio desse novo modelo, a justiça é feita a partir da atribuição de um novo sentido ao fato, o que é feito pelos próprios indivíduos, de um para o outro, de um pelo outro. Nessa perspectiva, o sujeito acusado de praticar o crime não é tratado com desprezo, como um ser desviado, que deve ser segregado da sociedade. Ao contrário, ele é tratado com respeito e humanidade, a quem se abre um leque de possibilidades de soluções, inclusive emancipatórias, além da única alternativa – o castigo – oferecida pelo sistema punitivo tradicional.

Essa perspectiva se coaduna com o as formulações de Durkheim (2007), que identifica o crime como um fato social, considerando-o como um fenômeno normal³, tendo em vista que existe em todas as sociedades, além de necessário e útil, uma vez que é indispensável para a evolução da moral e da lei. Assim, Durkheim afasta a ideia de crime como algo

³ Durkheim parte da ideia de “generalidade” para a definição da “normalidade”, assinalando que “*Não há, portanto, fenômeno que apresente da maneira mais irrecusável todos os sintomas da normalidade, já que ele se mostra intimamente ligado às condições de toda vida coletiva*” (Durkheim, 2007, p. 67).

patológico, considerando o criminoso como um agente regulador do fato social e não como “um ser radicalmente insociável, como uma espécie de elemento parasitário, de corpo estranho ou inassimilável, introduzido na sociedade” (Durkheim, 2007, p. 73).

A justiça restaurativa promove um espaço que prestigia a fala dos envolvidos no contexto do crime, de modo que eles possam participar ativamente da resolução do conflito, diferentemente da justiça tradicional, mediante a qual a palavra da vítima e ofensor (ou suposto ofensor) é levada em conta, quando muito, para formar a convicção daquele que aplicará o “castigo” previsto em lei, o que amplia as possibilidades de soluções para todos os afetados, além do caminho único - do castigo - proposto pela justiça punitiva tradicional.

Para repensar o crime conforme proposto pela justiça restaurativa é fundamental refletir criticamente o paradigma, instituído pela racionalidade penal moderna⁴, da punição como resposta necessária ou obrigatória ao crime.

Secundamos Pires (2004) quando afirma que muitos juristas e demais profissionais ligados ao campo da justiça, mesmo pesquisadores ditos críticos e/ou progressistas, ainda estão presos a paradigmas construídos pela noção punitivista tradicional. “Embora possam ser efetivamente críticos em vários temas, ainda privilegiam uma ou outra

4 Expressão usada por Álvaro Pires (2004) para designar um sistema de pensamento, construído no Ocidente a partir da segunda metade do século XVIII, caracterizado por uma unidade na forma de conceber e justificar o direito penal centrado na correspondência crime-pena.

das teorias da pena: sustentando exclusivamente as sanções negativas, reduzindo o direito de punir à obrigação ou necessidade de punir e consagrando a identidade puramente punitiva do direito penal moderno” (Pires, 2004, p. 46).

Explorando a luta por reconhecimento

A justiça restaurativa, conforme algumas características expostas acima baseia-se em uma concepção que imprime um novo olhar para o crime, dando-lhe um novo sentido por meio de práticas que incentivam a comunicação, o respeito, a cooperação, levando os atores sociais, partícipes do processo, ao reconhecimento recíproco.

Neste sentido, mostra-se oportuno o estudo da justiça restaurativa a partir da ideia de reconhecimento em Axel Honneth. Tomamos como base sua obra *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, de 1992, publicada no Brasil em 2003, fruto de sua tese de livre-docência apresentada na Universidade de Frankfurt. Nela, Honneth (2003) formula o conceito de reconhecimento a partir, principalmente, dos trabalhos de filosofia social do jovem Hegel, complementados pela psicologia social de George Herbert Mead, resultando numa teoria crítica, cuja reflexão e formulação partiram dos conflitos sociais, e que ressalta a importância do reconhecimento (e a luta por ele) para constituir a subjetividade, a identidade individual e coletiva e, conseqüentemente, o desenvolvimento moral da sociedade.

Para Honneth (2003), Hegel constrói o conceito de

reconhecimento a partir da perspectiva inovadora acerca da luta social, segundo a qual os conflitos práticos entre os sujeitos se originam da ética humana, tendo em vista que objetivam o reconhecimento intersubjetivo entre os indivíduos. Tal formulação é uma reinterpretação do modelo de Hobbes, segundo o qual as relações conflituosas são oriundas de um estado precário de luta por sobrevivência de todos contra todos.

Segundo Souza (2000), o argumento hegeliano é construído levando a um desenvolvimento em espiral, donde a cada nova forma de reconhecimento o indivíduo expande dimensões de sua própria identidade. “É precisamente a lógica desse reconhecimento progressivo que o estimula a novas lutas e conflitos por reconhecimento, sendo o próprio núcleo desse processo o movimento no qual conflito e reconciliação condicionam-se mutuamente” (Souza, 2000, p. 135).

Também faz parte do modelo conceitual hegeliano, segundo Honneth (2003), a tese na qual se afirma existência de formas diversas de reconhecimento recíproco oriundas de interações do “amor”, do “direito” e da “eticidade”, originando três esferas de reconhecimento. Para Hegel, esse leque sistemático de formas de reconhecimento possibilitou a obtenção de um quadro categorial para uma teoria que pudesse explicar o processo de formação da eticidade como uma sequência de etapas de relações intersubjetivas. Neste contexto, a experiência de um desrespeito nessas três esferas de interações impulsiona os sujeitos a uma luta por reconhecimento.

De acordo com Honneth, as três esferas do reconhecimento afirmadas por Hegel complementam-se nas três dimensões do reconhecimento, extraídas da psicologia social de Mead, cuja abordagem pós-metafísica constitui uma ponte entre a teoria hegeliana original da intersubjetividade e o modo de pensar contemporâneo, na medida em que o reconhecimento intersubjetivo reaparece a partir de bases empíricas de pesquisa.

De acordo com a psicologia social de Mead, para Honneth (2003), a construção da identidade dos sujeitos se deve à experiência de reconhecimento intersubjetivo, ideia que resultou numa concepção intersubjetivista da autoconsciência, segundo a qual só é possível ao indivíduo adquirir uma consciência de si mesmo quando percebe sua própria ação a partir da perspectiva de outro sujeito.

Assim como Hegel, Mead elabora a distinção de três formas de reconhecimento recíproco: primeiro, a esfera da dedicação emotiva; segundo, a das relações amorosas e das amizades; da qual, em terceiro, se distinguem a esfera do reconhecimento jurídico e a do “assentimento solidário”.

Ambos os autores atribuíram às três esferas de interação social padrões distintos de reconhecimento recíproco, os quais possuem um potencial para promoverem o desenvolvimento moral da sociedade a partir das lutas sociais.

Entretanto, conforme enfatizado por Honneth, essa tripartição das formas de reconhecimento recíproco que propuseram Hegel e Mead negligencia quais experiências sociais correspondem às formas de desrespeito que deflagram as lutas por reconhecimento, ou seja, quais seriam

os equivalentes negativos das correspondentes relações oriundas das três esferas de reconhecimento.

Assim, Honneth busca complementar a ideia desses autores voltando a pensar na tripartição das esferas do reconhecimento, diferenciadas conforme se realize na rede dos afetos, na rede dos direitos ou na rede da solidariedade, atribuindo para cada forma de reconhecimento uma correspondente forma de desrespeito ou de reconhecimento recusado: maus tratos corporais, privação de direitos e degradação, respectivamente.

A primeira forma de desrespeito, de acordo com Honneth (2003), está inscrita na experiências de maus tratos corporais que destroem a autoconfiança elementar de uma pessoa; a segunda refere-se a experiências de privação de direitos ou exclusão social que afetam seu auto respeito moral; por fim, a terceira, está ligada a experiências de degradação do valor social (desvalorização) de indivíduos ou grupos que afetam sua autoestima.

Conforme as teorias de Hegel e Mead, essas experiências de desrespeito levam os indivíduos a lutarem por reconhecimento, inexistindo nessa formulação teórica, entretanto, o elo psíquico que conduz o sujeito do mero sofrimento à ação ativa para entrar num conflito prático ou luta. Coube a Honneth, assim, complementar essa ideia, defendendo a tese de que a motivação para os indivíduos lutarem por reconhecimento decorre de reações emocionais negativas, como as que constituem a vergonha ou a ira, a vexação ou o desprezo, por exemplo.

Pode-se dizer, assim, conforme teorizado por Honneth,

que os conflitos práticos entre os sujeitos são gerados pela busca por reconhecimento recíproco, motivada por sentimentos de injustiça em razão dos desrespeitos (maus tratos, privação de direitos, degradação) sofridos no âmbito das três esferas de relações intersubjetivas (afeto, direito e solidariedade) – que originam três esferas de reconhecimento, tensão que somente pode ser superada a partir do momento em que o ator social alcança uma condição de participante ativo na sociedade mediante o reconhecimento recíproco vivenciado nas referidas três esferas de interações entre os sujeitos.

Na complexa rede de relações intersubjetivas, um indivíduo depende do outro, havendo uma constante luta por reconhecimento, fazendo dela uma força estruturante para o desenvolvimento moral da sociedade.

Justiça restaurativa como mecanismo de resolução de conflitos

A partir da concepção de reconhecimento delineada por Honneth, verifica-se a importância da reciprocidade nas relações intersubjetivas constituídas nas redes do afeto, do direito e da solidariedade. Um indivíduo depende do Outro para ser reconhecido, de modo que o estopim para a luta social com vistas ao reconhecimento é o desrespeito em qualquer das três mencionadas esferas de interações entre os indivíduos. É assim que a sociedade se desenvolve moralmente.

A justiça restaurativa, neste contexto, revela-se um mecanismo de resolução de conflitos cujos objetivos estão

voltados justamente para a busca de soluções a partir dos próprios indivíduos, mediante práticas que estimulam a reflexão, a cooperação, o diálogo, o respeito, as quais possuem um enorme potencial para a promoção de reconhecimento recíproco.

Isto porque, conforme exposto, o modelo restaurativo viabiliza um espaço de inclusão de todos os envolvidos no âmbito do crime, permitindo-lhes serem ouvidos, o que reforça o sentimento de pertencimento, fundamental para o reconhecimento sustentado por Honneth.

A teoria do reconhecimento também nos permite afirmar que a *justiça punitivo-retributiva* não oferece meios para que os atores sociais alcancem o reconhecimento recíproco, uma vez que se ocupa de enquadrar o fato à norma, dando aos envolvidos (vítima, ofensor e comunidade) um papel secundário, no qual os seus danos e suas necessidades são negligenciados.

O sistema penal tradicional, inclusive, pode reproduzir diversas experiências geradoras de desrespeitos ou reconhecimento recusado, como, por exemplo, quando da aplicação de penas privativas de liberdade, tendo em vista que as precárias condições dos presídios e a superlotação carcerária podem aumentar os sentimentos de injustiça gerados na esfera do afeto (maus-tratos entre os condenados, por exemplo), na esfera do direito (privação de direitos fundamentais, como o acesso à saúde) e na esfera da estima (desvalorização do sujeito a partir de humilhações várias).

De modo diverso, a justiça restaurativa oferece um espaço público favorável para que os indivíduos travem

uma luta por reconhecimento, na medida em que possui práticas diversificadas para que os próprios sujeitos afetados encontrem aquela mais adequada às suas realidades, prestigiando-se, assim, a participação ativa de todos. Tanto ao ofensor (ou suposto ofensor) quanto à vítima e comunidade é dada a chance de se expressar e de mostrar sua verdadeira face, requisitos essenciais para o alcance de um justo construído conjuntamente.

A complexidade das relações sociais e a crise da justiça criminal revelada pela incompetência do Estado em tratar o desvio da norma adequadamente (a infração penal) e ressocializar o condenado segregado, além de prevenir o crime, pedem mecanismos de solução de conflitos diversificados, que não se prestem a respostas prontas e estanques, mas que sejam capazes de estimular os envolvidos a imprimirem um novo olhar ao conflito penal, resignificando-o, para que a resposta ao delito seja coproduzida pelos sujeitos envolvidos.

A justiça restaurativa tem potencial para cumprir esse papel de espaço público comunicacional voltado para a ação transformadora, criativa, capaz de modificar os processos automáticos. Como dizia Arendt (2011, p. 195) “sem um âmbito público politicamente assegurado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer”

Honneth sustentara, em seu *O direito da liberdade* (2015), que esferas constitutivas de nossa sociedade fossem “conceituadas como materializações institucionais de determinados valores, cuja imanente pretensão à realização pudesse servir para indicar os princípios específicos de

cada esfera". Necessário determinar a clareza dos valores envolvidos nessa operação em diferentes âmbitos da nossa vida social. Honneth (2015, p. 10-11), inspirado por Hegel, defende que esses valores característicos e "vigentes nas sociedades liberal-democráticas fundem-se em um único valor - a liberdade -, nos inúmeros significados com que estamos familiarizados."

Por conseguinte, a concepção de reconhecimento em Honneth conferiu à justiça restaurativa um suporte legitimador, fortalecendo enquanto proposta capaz de promover mudanças com características emancipatórias em razão da participação ativa dos sujeitos envolvidos socialmente no evento delituoso.

Concluimos que na justiça restaurativa, mediante o reconhecimento recíproco, a resposta ao delito é dada a partir do Outro. Aqui, em companhia de Cohn (2016), afirmamos que o ser humano é a peça chave do processo. É, portanto, uma alternativa dentre outras que podem surgir para nos ajudarem a trilhar um novo rumo para o desenvolvimento social, enquanto processo civilizador, cujo cerne é tornar mais humanizada a vida social.

Referências

ARENDDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2014.

BATISTA, Nilo. Prezada Senhora Viégas: o anteprojeto de reforma no sistema de penas. In: INSTITUTO CARIOCA DE CRIMINOLOGIA. Discursos sediciosos – crime, Direito e sociedade. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. Globalização: As consequências humanas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

COHN, Gabriel. Desenvolvimento como processo civilizador. In: COHN, Gabriel. Weber, Frankfurt : teoria e pensamento social. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2016.

DURKHEIM, Emile. As regras do método sociológico. São Paulo: Martin Fontes, 2007.

GIDDENS, Anthony. As consequências da modernidade. São Paulo: Unesp, 1991

HONNETH, Axel. Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais. Rio de Janeiro: Editora 34, 2003.

HONNETH, Axel. O direito da liberdade. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

JACCOUD, Mylène. Princípios, Tendências e Procedimentos que Cercam a Justiça Restaurativa. In: Slakmon, C.; De Vitto, R.; Pinto, R. Gomes (Org.). Justiça Restaurativa. Brasília, DF: Ministério da Justiça e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento – PNUD, 2005.

PIRES, Álvaro. A racionalidade penal moderna, o público e os direitos humanos. Revista Novos Estudos CEBRAP, n. 68, março de 2004, p. 39-60.

PRANIS, Kay. Processos circulares. São Paulo: Palas Athena, 2010.

SICA, Leonardo. Bases para o modelo brasileiro de justiça restaurativa. In: Slakmon, Catherine; Machado, Maíra Rocha;

Bottini, Pierpaolo Cruz (Orgs). Novas direções da governança da justiça e da segurança. Brasília-DF: Ministério da Justiça, 2006.

SOUZA, Jessé. A gramática social da desigualdade brasileira. Rev. bras. Ci. Soc., São Paulo, v. 19, n. 54, p. 79-96, Feb. 2004.

_____. Uma teoria crítica do reconhecimento. Lua Nova, São Paulo, n.50, p.133-158, 2000.

SOUZA, Luís Antônio Francisco de. Entrevista concedida ao Observatório de Segurança Pública de São Paulo em maio de 2008.

VALOIS, Luiz Carlos; SANTANA, Selma; MATOS, Taysa; ESPÍNEIRA, Bruno. (Orgs.) Justiça restaurativa. Belo Horizonte, Editora D'Plácido, 2017.

XAVIER, Elton Dias; TEIXEIRA; Ana Paula Fernandes. Justiça restaurativa e a tendência expansionista no direito penal: nova forma de pensar o paradigma punitivo. In: VALOIS, Luiz Carlos; SANTANA, Selma; MATOS, Taysa; ESPÍNEIRA, Bruno. (Orgs.) Justiça restaurativa. Belo Horizonte, Editora D'Plácido, 2017.

ZEHR, H e TOEWS, B. Maneiras de conhecer para uma visão restaurativa de mundo. In: Novas direções na governança da justiça e da segurança. Brasília: Ministério da Justiça, p. 419-432. 2006.

CAPÍTULO VIII

O dilema jurídico na busca por reconhecimento

Leandro Luciano da Silva

[...] efetiva riqueza espiritual do indivíduo depende inteiramente da riqueza de suas relações reais. (Marx; Engels, 2007, p. 41).

O presente capítulo se propõe, em uma releitura da teoria do reconhecimento de Axel Honneth (2003), evidenciar a aproximação entre o reconhecimento jurídico e a esfera da estima social, revelando a possibilidade de esvaziamento da esfera da estima social, em um estágio mais avançado da esfera do reconhecimento jurídico. A teoria do reconhecimento de Honneth parte da compreensão de pelo menos três dimensões: a afetiva [amor], a jurídica [direitos] e a social [eticidade/estima social].

De Hegel, passando por George Herbert Mead, até Honneth, a teoria do reconhecimento se revela na realidade das coisas, pois, nas palavras de Honneth (2003, p. 74), “[...] para Hegel, o processo de formação da vontade se compõe de formas de autoexperiência que procedem do propósito resolutivo de realização prática, ‘objetiva’, das próprias intenções [...]”.

Nesse aspecto, em conciliação com a tese marxista, pode-

se afirmar que o reconhecimento, seja afetivo, jurídico ou social, não poderia partir “[...] daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; [mas sim] dos homens realmente ativos” (Marx; Engels, 2007, p. 90).

Não parece razoável que o reconhecimento ocorra sem a interação com o Outro e sem a objetivação do sujeito, isso porque,

O indivíduo é um ser social; sua manifestação de vida, mesmo que ela [...] não apareça na forma imediata de uma manifestação comunitária de vida, realizada simultaneamente com os outros é, [...] uma externalização e confirmação da vida social (Marx, 2010, p. 107).

Em síntese, na esfera do amor – que citamos apenas para fins de contextualização – o que se apresenta como etapa do processo de reconhecimento passa pela realização afetiva do indivíduo no reconhecimento do Outro.

Hegel concebe o amor como uma relação de reconhecimento mútuo na qual a individualidade dos sujeitos encontra primeiramente confirmação; [...] só na própria experiência de ser amado o sujeito querente é capaz de experienciar-se a si mesmo pela primeira vez como um sujeito carente e desejante (Honneth, 2003, p. 78).

Trata-se do movimento de objetivação do indivíduo, que

nas palavras do próprio Hegel (1997, §189).

[...] o particular, inicialmente oposto, como o que em geral é determinado à universalidade da vontade, é a carência subjetiva que alcança a objetividade, isto é, a satisfação [...] o fim da carência é a satisfação da particularidade subjetiva, mas aí se afirma o individual na relação com a carência e a vontade livre dos outros[...].

Parece que Honneth (2003, p. 160), também chega a esta conclusão ao afirmar que, para “Hegel o amor representa a primeira etapa de reconhecimento recíproco, porque em sua efetivação os sujeitos se confirmam mutuamente na natureza concreta de suas carências, [...]”, que, “cria a medida de autoconfiança individual, que é a base indispensável para a participação autônoma na vida pública” (Honneth, 2003, p. 178).

Essa participação autônoma na vida pública pressupõe existência de outra dimensão de reconhecimento que, tanto Hegel quanto Mead, chamaram de reconhecimento jurídico, ou, atribuição de direitos ao indivíduo – seara do reconhecimento que interessa ao presente texto.

O reconhecimento jurídico tem estreita relação com a liberdade, que se apresenta como a possibilidade de autodeterminação do indivíduo, sem a interferência externa, sendo sua consciência seu próprio limite de agir. Ocorre que esta liberdade, aqui tratada em sentido amplo (liberdade de ação), encontra resistência no elemento de sua própria garantia, no Estado, ou, mais especificamente, no direito.

[...] O Leviatã, se chama *República*, ou *Estado* (em Latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado (Hobbes, 2014, p. 11 – grifos no original).

A criação dessa figura significa não apenas a organização da sociedade civil, mas a atribuição da legitimidade de dizer o direito e regular as relações sociais, talvez a maior expressão da liberdade, atribuir parcela dela para a proteção dela própria. Dessa configuração, decorre a conclusão que tanto Hegel quanto Mead, chegaram, conforme escreve Honneth (2003, p. 179):

Para o direito, Hegel e Mead perceberam uma semelhante relação na circunstância de que só podemos chegar a uma compreensão de nós mesmos como portadores de direitos quando possuímos, inversamente, um saber sobre quais obrigações temos de observar em face do respectivo outro [...].

O reconhecimento jurídico, parte, portanto, da segurança jurídica criada pelo Estado, que, na perspectiva kantiana, conforme Hegel (1997, § 29), “[...] o elemento essencial é a limitação da minha liberdade (ou do meu livre arbítrio) para que ela possa estar de acordo com o livre arbítrio de cada um segundo uma lei geral”.

Os desafios na seara do reconhecimento jurídico parecem ter sido identificados por Honneth (2003, p. 181), ao afirmar que:

[...] uma forma de reconhecimento jurídico desta espécie já concede ao sujeito, [...] uma proteção social para a sua “dignidade”, humana; mas esta está ainda inteiramente fundida com o papel social que lhe compete no quadro de uma distribuição de direitos e encargos amplamente desiguais.

A transcrição, então, evidencia um problema central no âmbito do reconhecimento jurídico, o da generalidade, ou seja, para o direito moderno o reconhecimento jurídico, tal como apresentado, reconheceria os indivíduos que se submetem à mesma lei.

Visto que deste modo, uma disposição para a obediência de normas jurídicas só pode ser esperada dos parceiros de interação quando eles puderam assentir a elas, em princípio, como seres livres e iguais, migra para a relação de reconhecimento do direito uma nova forma de reciprocidade, altamente exigente: obedecendo a mesma lei, os sujeitos de direito se reconhecem reciprocamente como pessoas capazes de decidir com autonomia individual sobre normas morais (Honneth, 2003, p. 181).

Da generalidade, decorre a desigualdade ou a falta de igualdade entre os indivíduos que se submetem ao mesmo comando normativo, mas Honneth (2003, p. 181) parece ter resolvido o problema apontado, uma vez que

[...] na estrutura do reconhecimento jurídico justamente porque está constituída de maneira universalista sob as condições modernas, será

infrangivelmente inserida na tarefa de uma aplicação específica à situação: um direito universalmente válido deve ser questionado, à luz das descrições empíricas da situação, no sentido de saber que círculo de sujeitos ele deve aplicar [...].

A crítica a ser lançada é que, ao submeter e modular o direito universalmente válido às descrições empíricas, parece que a teoria do reconhecimento sofre um duro golpe. Isso porque [...] a relação jurídica de reconhecimento ainda é incompleta se não puder expressar positivamente as diferenças individuais entre os cidadãos de uma coletividade (Honneth, 2003, p. 138).

Ao modular o ordenamento jurídico moderno, observando graus de aplicação da norma, em verdade reconhece-se o Outro, não mais como ser humano sem distinção, pelo contrário, reconhece-se o Outro nas suas especificidades, subtrai da generalidade. Assim, o reconhecimento jurídico, em certa medida, só seria possível a partir do reconhecimento do Outro como sujeito de direitos em sua individualidade, biograficamente individuado.

O reconhecimento jurídico, deveria partir, então, da revelação da existência do Outro, não mais na perspectiva subjetiva, mas, na sua objetivação. Por isso a dignidade humana (conceito amplo) apresenta-se de forma complexa para os ordenamentos jurídicos democráticos. O reconhecimento jurídico só encontraria sua manifestação no respeito ao núcleo essencial da dignidade humana,

um conjunto de direitos atribuídos ao indivíduo que lhe permitiria desenvolver todas as suas potencialidades no plano das relações sociais e com o Estado.

Esse conjunto de direitos que compõe o núcleo essencial da dignidade humana dá-se o nome de Direitos Fundamentais, que são apresentados por Honneth (2003, p. 189-194), a partir da Teoria dos *Quatro Status* de Georg Jellinek, para o qual o reconhecimento dos direitos fundamentais do cidadão passaria pela reciprocidade entre o Estado e o cidadão. Neste sentido, para Jellinek, a situação do cidadão em um primeiro *status*, o passivo, significaria a submissão do cidadão às normas criadas pelo próprio Estado e que teria por consequência garantir a segurança jurídica e a proteção da própria liberdade, limitando-a.

O segundo *status* impõe ao Estado o dever de abstenção, ou de não interferência nas realizações sociais, garantindo assim ao indivíduo o exercício de suas liberdades. Trata-se de um *status* negativo, que, em tese, reservaria ao cidadão a possibilidade de insurgir contra o Estado para manutenção ou restabelecimento da liberdade, ameaçada ou turbada.

Por outro lado, o terceiro *status* exigiria a atuação do Estado, não apenas para a preservação de liberdades, mas para destinar aos cidadãos condições materiais de vida em sociedade. Evidencia-se o papel do Estado em ampliar à coletividade o acesso às riquezas produzidas por ele, “direitos sociais de bem estar” (Honneth, 2003, p. 191).

Em fim, a participação nas decisões políticas do Estado encontra-se na seara do quarto *status* na doutrina de Jellinek, o *status* ativo, que, de acordo com Honneth (2003, p. 191),

“[...] dá-se no momento em que se impôs definitivamente a convicção de que a todo membro de uma coletividade política deve caber o direito igual à participação no processo democrático de formação de vontade”.

O quarto *status* amplia a possibilidade de reconhecimento jurídico, pois,

[...] para poder agir como pessoa moralmente imputável, o indivíduo não precisa somente da proteção jurídica contra interferências em sua esfera de liberdade, mas também da possibilidade juridicamente assegurada de participação no processo público de formação de vontade, da qual ele faz uso,[...] (Honneth, 2003, p. 193).

Assim, o reconhecimento jurídico, em tese, forjado na *Luta por reconhecimento*, seria o de dimensão tal que atribuiria ao indivíduo, sujeito de direitos, não apenas os direitos enunciados como sendo de liberdade, mas todos aqueles que seriam indissociáveis do núcleo essencial da dignidade humana: os direitos envolvidos nos quatro *status* de Jellinek.

Mas é possível seguir adiante, pois o que salta aos olhos são as possibilidades do reconhecimento que transcendem a liberdade e a participação política, ou seja, aquele conjunto de direitos que, em regra, são os mais custosos ao Estado e mais clamados por determinados indivíduos e grupos sociais, os direitos de segunda geração, os direitos que compõem o terceiro *status* da teoria de Georg Jellinek, o *status* positivo, ou prestacional. Trata-se de um *status* de satisfação das necessidades individuais, que leva, em certa

medida, ao reconhecimento de especificidades, que, via de regra, o reconhecimento jurídico puro não estaria disposto a pagar o preço.

Nesse conjunto de direitos sociais, apesar dos destinatários serem integrantes de coletividades e transmitir a imprecisão de que se trata de atendimentos generalizados, a modulação do ordenamento jurídico ao serviço das descrições empíricas atribui à esfera do reconhecimento jurídico o compromisso com a estima social.

Talvez, por este motivo, a insistência, a nosso ver, frustrada, de separar o reconhecimento jurídico da estima social,

No momento, é importante saber aqui apenas quais conclusões e podem tirar preliminarmente da comparação entre reconhecimento jurídico e a estima social: em ambos os casos, como já sabemos, um homem é respeitado em virtude de determinadas propriedades, mas no primeiro caso se trata daquela propriedade universal que faz dele uma pessoa; no segundo caso, pelo contrário, trata-se das propriedades particulares que caracterizam, diferentes de outras pessoas (Honneth, 2003, p. 187).

Por isso afirmamos que a teoria do reconhecimento sofre um duro golpe, pois na seara eticidade/estima social se evidenciam as “[...] propriedades particulares que caracterizam os seres humanos em suas diferenças pessoais” (Honneth, 2003, p. 199). São essas diferenças pessoais, este indivíduo biograficamente identificado, que o

reconhecimento jurídico, agora de forma ampliada, procura evidenciar. Assim, é possível afirmar que reconhecimento jurídico e estima social vão, em determinadas situações, se amalgamarem.

O que parece lançar a dúvida na classificação das esferas de reconhecimento é a certeza de que reconhecimento jurídico é exposto em estágios, primeiro o reconhecimento do indivíduo obediente às normas jurídicas por ser livre e, em tese, igual, isso porque,

[...] a obediência de normas jurídicas só pode ser esperada dos parceiros de interação quando eles puderem assentir a elas, em princípio como seres livres e iguais, mira para a relação de reconhecimento do direito uma nova forma de reciprocidade, altamente exigente: obedecendo a mesma lei, os sujeitos de direito se reconhecem reciprocamente como pessoas capazes de decidir com autonomia individual sobre as normas morais (Honneth, 2003, p. 182).

Enquanto o primeiro estágio de reconhecimento jurídico, limita-se ao reconhecimento do indivíduo, que, em tese, se submete formalmente à mesma norma e se encontra nas mesmas condições daqueles com quem trata reciprocamente.

O segundo estágio do reconhecimento, por sua vez, é ampliado, neste,

[...] se acrescenta a interpretação da situação um saber prático sobre as limitações que eu tenho que impor às minhas ações perante uma outra pessoa, a consideração cognitiva [...] vem a ser o

respeito moral [...] a que conceito se referiu desde Kant: ter de reconhecer todo o ouro ser humano como uma pessoa significa, então, agir em relação a ele de modo a que nos obrigam moralmente as propriedades de uma pessoa (Honneth, 2003, p. 182).

Neste segundo estágio é que se delimitam as variações do reconhecimento jurídico que não pode ser desconectado da identificação da pessoa, não apenas como livre ou formalmente igual, mas carregado de propriedades inerentes ao reconhecimento do sujeito de direitos. Neste momento, de um conjunto de direitos que compõem o núcleo da dignidade humana, retoma-se, afinal, a trajetória do sujeito na aptidão para a incorporação e fruição de direitos de liberdade, igualdade e de participação nas decisões políticas do Estado de que faz parte.

Não obstante, inexistir a afirmação de que as formas do reconhecimento devessem ocorrer em fases distintas na trajetória individual, e de que todas já estariam esgotadas, do ponto de vista teórico, é possível afirmar que o reconhecimento jurídico merece maiores análises, talvez, por isso, a afirmação feita por Honneth (2003, p. 194), de que tanto “[...] Hegel, como Mead, estão convencidos de que há um prosseguimento da ‘luta por reconhecimento’ no interior da esfera jurídica [...]”.

Referências

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Princípios da Filosofia do Direito. [1820], tradução de Orlando Vitorino, a partir da versão francesa de André Kaan e da versão italiana de Giuseppe Maggioro. São Paulo: Martins Fontes. 1997. (Clássicos).

HOBBS, Thomas. Leviatã. Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. [1651]. Tradução de João Paulo Monteiro; Maria Beatriz Nizza da Silva. Cláudia Berliner; revisão da tradução de Eunice Ostrensky; organizado por Richard Tuck 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HONNETH, Axel. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003.

MARX, Karl. Manuscritos Econômico-Filosóficos. [1844]. São Paulo: Boitempo, 2010. (Coleção Marx-Engels).

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Feuerbach (Introdução) - A Ideologia em geral em especial a Filosofia Alemã. In: _____. A Ideologia Alemã. [1845-1846]. Apresentação de Emir Sader. São Paulo: Boitempo. 2007. p. 85-96.

CAPÍTULO IX

Tudo que é líquido escorrega entre os dedos: as inconsistências das lutas de classes no processo de autoconsciência

Custódio Jovêncio Barbosa Filho

A centralidade na escrita deste texto ficou a cargo de debater questões ligadas às inconsistências das lutas de classes no processo de formação de autoconsciência da classe trabalhadora, a partir de suas relações com o sistema econômico vigente e as possibilidades da emancipação humana.

Sobre esta possibilidade tomamos como base de análise desta temática questões fundamentais postas por Marx, Engels, Gramsci, e, principalmente Gyorgy Lukács - num diálogo contemporâneo com Axel Honneth -, no que tange as estratégias elaboradas pelos detentores dos meios privatistas de produção para a manutenção das estruturas de pensamento regida pela classe dominante. Este fato acaba por dificultar o processo de consciência da classe trabalhadora ao se reconhecer como a que produz as riquezas das nações, bem como as contradições sob os mais diversos aspectos das relações com o princípio da autoemancipação humana a partir das reflexões elaboradas sobre a moral revolucionária

lukacsiana.

Com base na literatura lukacsiana, vale destacar que as intencionalidades produzidas nas relações sobre o fazer do trabalho, advindas das experiências humanas, desenvolve-se condições efetivas do “por teleológico” que é representado por uma ruptura com a naturalidade das ações do sujeito sobre o objeto a conhecer, ocasionando um processo sociocultural no fazer das ações humanas. Sobre estas condições enfatiza Lukács que,

[...] a teleologia, em sua essência, é uma categoria posta: todo processo teleológico implica o pôr de um fim e, portanto, numa consciência que põe fins. Por, nesse contexto, não significa, portanto, um mero elevar-à-consciência, como acontece com outras categorias e especialmente com a causalidade; ao contrário, aqui, com o ato de pôr, a consciência dá início a um processo real, exatamente ao processo teleológico. Assim, o pôr tem, nesse caso, um caráter irrevogavelmente ontológico (Lukács, 2013, p. 48).

Compreender os aspectos do pôr teleológico lukacsiano como, elemento de uma moral revolucionária, nos permite caminhar sobre os eventos da histórica a partir de subsídios temporal/espacial de ações humanas em que a racionalidade dos saberes-fazer intencionais, requer uma apreensão dos fatos como reconhecimento de elementos teóricos e práticos da vida. Neste cenário, a revolução francesa passou a servir de exemplo a muitas nações, tanto pelo seu caráter de revolução burguesa, quanto proletária, monárquica e republicana.

Nas lutas de classes na França, Marx destaca que Napoleão,

[...] ao inscrever o nome dele no frontispício da república, ela declarava guerra para o exterior e no interior fazia valer os seus interesses de classe. Para os camponeses, Napoleão não era uma pessoa, mas um programa. Com bandeiras, ao som de música, dirigiam-se às assembleias de voto gritando: *plus d'impôts, à bas les riches, à bas la republique, vive l'empereur*. Fora com os impostos, abaixo os ricos, abaixo a república, viva o imperador. Por detrás do imperador escondia-se a guerra dos camponeses. A república que eles derrubavam com os votos era a república dos ricos (Marx, 2015, p. 112).

O relato de Marx refere-se a um importante período da história das lutas de classes na França, e se revela como um movimento de perdas e ganhos nas lutas e nos interesses que cada classe defendia no momento em que buscam valer seus projetos de sociedade, apontando para contradições entre, o passado imperial francesas, as lutas entre as classes e o futuro político econômico da França.

A defesa feita a Napoleão pelos camponeses seria a defesa não apenas de seus interesses individuais, mas momentaneamente os interesses de uma classe contra a classe burguesa que detinha os meios de produção e sob sua tutela o recolhimento dos impostos pagos por toda a sociedade francesa.

Tomada às devidas proporções, a revolução iniciada na França ganhou em muitos aspectos características sobre o lema revolucionário “liberdade, igualdade e fraternidade”,

entretanto, fez valer pelo processo revolucionário apenas o aspecto da liberdade do livre comércio e dos desmandos que a classe burguesa irá liderar. Para Marx e Engels, a classe burguesa protagonizou uma das maiores revoluções, quando derrubou o Antigo Regime e impôs sua liderança cultural, política e econômica e possui reflexo até os dias de hoje, sobre a lógica de produção na relação capital-trabalho.

Quando Marx e Engels nos chama a atenção no texto do Manifesto Comunista ao dizer: “tudo que é sólido se desmancha no ar”, ele também está nos provocando a pensar que as situações explicitadas nos movimentos de consolidação do sistema capitalista ocorreram a partir do desmonte da estrutura do Antigo Regime. Utilizando-se desse trocadilho marxiano e com base nas análises interpretativas feitas a história das lutas de classes na contemporaneidade, compreendemos que tudo que é líquido escorrega entre os dedos. Esta liquidez, ao nosso entender, ocorre quando as classes, em especial a classe trabalhadora, ainda não têm conseguido se colocar enquanto classe que defende efetivamente seus interesses coletivos, mas acabam assumindo a defesa de interesses individuais e/ou interesses de outras classes que não a sua.

Pode-se observar, no percurso da história, que as ações tomadas pela burguesia trarão resquícios de um domínio político, econômico e cultural muito intenso, o que, para Gramsci, estes resquícios desencadearão no atrelamento da classe burguesa com o Estado. Com isso, o Estado burguês concede pseudo espaços/lugares ao proletariado, o permitindo criar sindicatos e partidos, mas que mantém

sobre si o poder superestrutural e estrutural das decisões em sociedade e da condução dos projetos em âmbito global. Revela-nos Gramsci que:

[...] A técnica política moderna mudou completamente depois de 1848, depois da expansão do parlamentarismo, do regime associativo sindical e partidário, da formação de amplas burocracias estatais e “privadas” (políticas-privadas, partidárias e sindicais) e das transformações que se verificam na política num sentido mais largo, isto é, não só do serviço estatal destinado à repressão da delinquência, mas do conjunto das forças organizadas pelo Estado e pelos particulares para tutelar o domínio político e econômico [...] (Gramsci, 1991, p. 32 e p. 65).

A burguesia percebia que seu poder seria ampliado a partir do domínio que tivesse sobre a dimensão política. Neste sentido, o pós-revolução francesa enfatizará um elemento importante no cenário político – a Constituição. Este documento passa a ter mais poder do que qualquer pessoa/grupo ou outro documento produzido na França. Com isso, a classe burguesa vislumbrará suas ações em prol de alcançar maior representatividade no Congresso para que suas demandas pudessem ser atendidas.

A exemplificação da revolução francesa nos leva a considerar a dimensão que Lukács concebe ao ser enquanto processo estruturante de sua ontologia. Para ele, o real está intrinsecamente vinculado à vida e à práxis humana em que as decisões passam a ser tomadas de acordo com o projeto em questão e o nível de relação que este projeto pode interferir

na vida desse ser indivíduo/coletivo.

As interferências sobre as determinações do trabalho como modelo de toda a prática do ser social, explicitada por Lukács, expande a compreensão de que o elemento essencial no movimento da autoconsciência perpassa pela relação que o ser produz com o objeto fim do trabalho que é a contribuição social, cultural proporcionada pelo trabalho. Neste sentido, o pôr teleológico toma o problema da fundamentação ontológica da gênese da liberdade no homem, apresentada por Lukács na relação entre o ser social e a natureza, que serve como base para a compreensão das formas mais avançadas e multiformes do fenômeno da liberdade, que de acordo com o olhar sobre uma ou outra dimensão do ser, diminui sua condição de totalidade.

Lukács apoia esta condição de liberdade a partir das ideias de Marx no que diz respeito à ampliação sobre o pôr teleológico ao processo revolucionário. Para Marx, há diferenças importantes entre a revolução política (parcial) e a revolução radical (emancipação social) tendo em vista a emancipação humana objetivando a sociabilidade comunista que rompe com qualquer abstração sobre a revolução proletária. Marx ainda destaca que,

O sonho utópico da Alemanha não é a revolução radical, a emancipação humana universal, mas a revolução parcial meramente política, que deixa de pé os pilares do edifício. Qual a base de uma revolução parcial? Apenas esta: uma seção da sociedade civil emancipa-se e alcança o domínio universal: uma determinada classe empreende a partir da sua situação particular uma emancipação

geral da situação. Tal classe emancipa a sociedade como um todo, mas só no caso de a totalidade da sociedade se encontrar na mesma situação que esta classe. [...] Nenhuma classe da sociedade civil consegue desempenhar este papel a não ser que possa despertar, em si e nas massas, um momento de entusiasmo em que se associe e misture com a sociedade em liberdade, se identifique com ela e seja sentida e reconhecida como a representante geral da referida sociedade (Marx; Engels, 2008, p. 154).

Negar a existência de uma moral revolucionária sobre o princípio marxiano e, as releituras interpretativas feitas posteriormente por Lukács, sobre as questões que envolvem a liberdade do ser social para o desenvolvimento do socialismo, aproximam-se de uma interpretação reacionária dos movimentos que a classe trabalhadora conseguiu desencadear, como elemento essencial, sobre o projeto coletivo de sociedade que nega a moral capitalista burguesa.

Lutas de classe como processo de emancipação e autoconsciências da classe trabalhadora

A história das lutas de classes ainda vive um processo intenso de construção, principalmente no que tange as possibilidades dessa história em desnudar, no processo de emergir grupos de trabalhadores que tomam consciência sobre suas ações ao produzirem as riquezas das nações. Outro elemento no processo de lutas e resistências advém da negação da lógica do Estado capitalista burguês que assumiu a condição privatista dos meios produtivos.

Essa história em seu percurso tem ganhado muitos adeptos – conscientes ou não de suas ações que podem minar a lógica produtiva existente –, pois estes têm sofrido na pele o quanto as lutas de classes alimentam aquilo que há de mais importante no seu processo, à emancipação de sujeitos que conseguiram no momento de produzir bens e serviços fazer desta ação algo que atenda não somente suas necessidades como indivíduos, mas as necessidades de seus pares, sem sofrer com os desmandos da classe burguesa, a partir da relação capital-trabalho.

Nada pode nos levar a crer que a classe burguesa quer ver a liberdades destes sujeitos históricos sociais, pois, apesar de se dizer que hoje a expropriação da força de trabalho dos trabalhadores tem sido menos evidente, olhemos para as cidades brasileiras que possuem na sua estrutura organizativa sindical um enfraquecimento de tencionar de fato os detentores dos meios de produção.

Nas cidades e nas regiões do campesinato, os direitos trabalhistas são desrespeitados e, tudo isso, em prol de grupos de pessoas que querem, a qualquer custo, o barateamento da força de trabalho dos trabalhadores do campo e da cidade, tendo como objetivo um enriquecimento cada vez maior de grupos cada vez menores de pessoas. Com isso, os campos em disputas são fortalecidos pelo veio do enfraquecimento das condições de vida da classe trabalhadora que ainda não conseguiu compreender que a emancipação ocorre a partir do reconhecimento de que pertence uma classe. Para Lukács,

[...] por mais precisa que seja a definição de um campo respectivo, não se elimina a circunstância de que no ato de alternativa está presente o momento de decisão, de escolha, e que o “lugar” e o órgão de tal decisão sejam a consciência humana; e é exatamente essa função ontologicamente real que retira, do caráter de epifenômeno em que se encontravam, as formas da consciência animal totalmente condicionadas pela biologia. Por isso, em certo sentido, poder-se-ia falar do germe ontológico da liberdade, liberdade que cumpriu e ainda cumpre um papel tão importante nas disputas filosóficas acerca do homem e da sociedade (Lukács, 2013, p. 77).

A emancipação política por si só não construiria uma ordem social de características novas, pois era alimentada por condições de restrições formativas que desconstrói as perspectivas de ampliação para a emancipação humana. Isto caberia à emancipação social – reordenar o quadro de produção e reprodução das bases da existência humana.

Para Marx,

Toda emancipação é a redução do mundo humano e suas relações ao próprio homem. A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a cidadão, a pessoa moral. Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado

suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política (Marx, 2010, p. 54).

Se os sujeitos sociais não têm dado conta de atender às necessidades fisiológicas da vida humana, como irá ter um mínimo de condições para trabalhar sob a lógica de formação nas relações de trabalho, que de acordo com Gramsci atua como princípio formativo.

Os trabalhadores residentes nestas cidades não têm muita opção de trabalho e, para manter a família, acabam por aceitar a condição de subempregado nas empresas que detém, em alguns casos, o monopólio da prestação de serviço e/ou produção de bens existentes em suas cidades.

Como isso, as lutas de classes passam a ter um viés mais flexível, pois até mesmo o sindicato que deveria tencionar estas empresas para que estas garantissem melhores condições de salário e direitos trabalhistas, acabam aceitando as imposições dos proprietários destas empresas em função da manutenção dos trabalhadores pauperizados.

Estas condições, em certa medida, fazem com que as lutas de classes percam força e que os donos dos meios de produção consigam estipular o valor da força de trabalho de acordo com seus interesses políticos e econômicos.

Outro mecanismo utilizado pela classe burguesa tem sido o de criar cada vez mais um “exército industrial de reserva”, assim como Marx destacou em suas análises feitas no *Capital* (Livro I). Atualizando um pouco estas análises,

podemos inferir que o poder estatal burguês tem utilizado de diversas artimanhas para produzir “exércitos industriais e de serviços de reservas”.

Esses aspectos fazem com que o detentor dos meios de produção estipule valores sobre a força de trabalho da classe trabalhadora, impondo a esta classe condições cada vez mais (neo)liberais de relações entre patrões e empregados no que tange o capital trabalho.

Nesse contexto, o trabalho passa a ter um determinado valor que é pago pelo capitalista por meio de um salário. Entretanto, para Marx o salário não é a melhor forma de se pagar a força de trabalho desprendida pelo operário (trabalhador). Ele destaca que (Marx, 2006, p. 34) “[...] o salário é a soma em dinheiro que, o capitalista, paga por um determinado tempo de trabalho ou de prestação de um determinado trabalho”. Neste sentido, conclui Marx, a força de trabalho passa a ser uma mercadoria.

Engels (2006, p. 19), ao fazer uma atualização na introdução dos textos de Marx “Trabalho assalariado e capital & salário, preço e lucro”, destaca que no texto “original, o operário vende ao capitalista o seu trabalho em troca do salário; segundo o texto atual, ele vende a sua força de trabalho”. Engels busca, na sua explicação para essa mudança, informar aos operários que são os principais envolvidos neste jogo de valores, “[...] para que vejam que não estão perante uma simples questão de palavras, mas, ao contrário, perante um dos mais importantes pontos de toda a Economia Política” (Engels, 2006, p. 19).

Com isso, ao tratar o trabalho, ou melhor, a força de

trabalho como mercadoria, o capitalista passa a dominar os diversos processos na relação de trabalho e um deles é o aumento ou diminuição do valor da força de trabalho. A finalidade política é sempre parcial e inacabada frente a possibilidade humana da emancipação das condições materiais que envolvem a apropriação privada dos frutos do trabalho humano.

Algumas questões, destacadas por Engels (2006, p. 21), nos ajudam a pensar a relação de trabalho e qual o valor que a força de trabalho tem. Ele começa questionando “como se determina o valor do trabalho? Pelo trabalho necessário que neste se encontra. Mas quanto de trabalho se encontra no trabalho de um operário, durante um dia, uma semana, um mês, um ano?”

Para os economistas clássicos, diz Engels, há outras formulações para se pensar o trabalho, ele destaca que “[...] o valor de uma mercadoria é igual aos seus custos de produção. Mas quais são os custos de produção do trabalho?” (Engels, 2006, p. 21). Engels, então, nos situa que, para responder a essa pergunta, os economistas clássicos tiveram que inverter a lógica e ao invés de trabalhar com a ideia dos “custos de produção do próprio trabalho – que, infelizmente, não podem ser descobertos – eles investigam então os custos de produção do operário” (Engels, 2006, p. 21-22).

Para Engels (2006), o cálculo do valor do trabalho não é simples, pois se deve levar em consideração todas as relações em que o capitalista elabora para, a partir do trabalho do operário, retirar um valor do seu trabalho a mais do que seria necessariamente para pagar os custos com a produção

de uma determinada mercadoria. Para Engels, “desse modo teríamos finalmente descoberto o que é o ‘valor do trabalho’” (2006, p. 23). Porém, estas relações entre trabalho, força de trabalho, valor da força de trabalho, relações de trabalho apesar de serem intensas no período analisado por Marx e Engels, na contemporaneidade nos parecem mais evidentes a exploração da força de trabalho da classe trabalhadora pelos detentores dos meios de produção.

Ao tomar como epicentro de discussão estas relações a partir da reestruturação produtiva e a intensificação da relação de trabalho, principalmente a partir da flexibilização das relações de trabalho, no Brasil e no mundo, podemos perceber o quanto o trabalhador tem sofrido com os desmandos, da classe que detêm os meios de produção, no que tange o valor da sua força de trabalho possibilitando a classe burguesa o acúmulo de capital, pela obtenção da mais-valia. Ao nos atermos na análise da primeira grande parte nas exposições que Marx faz no texto *Trabalho assalariado e capital* – “a relação do trabalho assalariado com o capital, a escravidão do operário, o domínio do capitalista”, podemos perceber que a lógica do capitalista está em explorar o trabalhador assalariado para poder cada vez mais acumular capital. O que fazer diante de uma lógica tão perversa como essa?

Para Marx seria a tomada de consciência da classe trabalhadora, na qual, buscaria a partir dessa consciência fazer a revolução do proletariado e com isso a redução do número dos potentados do capital que usurpam e monopolizam todas as vantagens da evolução social e da real

intencionalidade do trabalho que é atender às necessidades dos seres humanos por meio da transformação da natureza. Diante dessa situação que é contraditória, Lukács faz a seguinte reflexão de que a,

[...] categoria ontológica central do trabalho: através dele realiza-se, no âmbito do ser material, um pôr teleológico enquanto surgimento de uma nova objetividade. Assim, o trabalho se torna o modelo de toda práxis social, na qual, com efeito - mesmo que através de mediações às vezes muito complexas - sempre se realizam pores teleológicos, em última análise, de ordem material. É claro, como veremos mais adiante, que não se deve exagerar de maneira esquemática esse caráter de modelo do trabalho em relação ao agir humano em sociedade; precisamente a consideração das diferenças bastante importantes mostra a afinidade essencialmente ontológica, pois exatamente nessas diferenças se revela que o trabalho pode servir de modelo para compreender os outros pores socioteleológicos já que, quanto ao ser, ele é a sua forma originária (Lukács, 2013, p. 47).

Na atualidade podemos inferir que a dificuldade não está em assumir de forma consciente, enquanto trabalhador, que sofre do seu padrão, uma sobrecarga e exploração na relação de trabalho e do tempo desprendido para a execução de um determinado trabalho.

O problema está em não conseguir se desvencilhar dessa relação, pois para a classe trabalhadora ao tomar algumas ações contrárias diante desse reconhecimento pode colocar muito a perder. Isto porque, além do trabalho ser um ganha-

pão, é também o espaço que possibilita o reconhecimento social, que confere ao sujeito seu estatuto profissional, sendo mediador essencial da construção da sua identidade e também um meio para a busca da sua emancipação econômica e contribui para ampliar seus aspectos formativos.

O que ocorre, portanto, é um progresso do capital e por consequência do capitalista burguês, bem como um processo de desestruturação da convivência coletiva e da própria concepção mais interessante do trabalho, que, de acordo com Gramsci, é uma das dimensões da formação humana. Porém, segundo Marx, ao tomar:

[...] consciência da exploração de que é vítima e aproveitando as possibilidades de organização colocadas ao seu alcance, o proletariado industrial tende a se revoltar e pode liderar os demais trabalhadores e, a massa do povo em geral, numa vasta luta política orientada no sentido de se assenhorear do aparelho do Estado e mudar revolucionariamente o modo de produção [...] (Marx, apud Konder, 2009, p. 47).

Nesse sentido, ao tomar consciência de que está sendo explorada, e buscar maneiras de negar esta exploração, como a classe trabalhadora conseguiria produzir a vida? Como poderiam deixar de ser explorado e manter sua subsistência? Estas questões estavam presentes nas reflexões da classe operária no período de análise que Marx e Engels faziam, e ainda hoje, estão presentes em toda a classe trabalhadora de origem popular, porque o que mais os sujeitos no Brasil e no mundo buscam é um capitalista que queira explorá-lo.

Como poderiam fugir dessa lógica de exploração?

A solidificação das lutas da classe trabalhadora passa a ser de certa maneira fragilizada com a perda de direitos trabalhistas e do entendimento que o jogo de disputa entre as classes está para além de apenas fazer valer o poder econômico, mas, eleva a condição de disputas culturais, ideológicas que interfere diretamente na forma de agir e pensar da classe trabalhadora que ainda não tem consciência que deve lutar contra as mazelas produzidas pela ideologia capitalista burguesa.

Nesses últimos anos, em que os partidos “ditos” de esquerda tomaram parte dos governos na América Latina, as classes dominantes agitaram-se contra qualquer governo democrático de perspectiva mais popular e assumiram um movimento contrário e estes partidos, pois a presença política das classes populares havia sido implementada de forma a ampliar o acesso a mais pessoas aos bens e serviços produzidos socialmente.

Com a retomada do poder político pela direita conservadora neoliberal, estes países estão tendo grandes retrocessos nas políticas sociais que atendem às dimensões educacionais e culturais, principalmente as que possuem como base teórica e prática, suas origens dos movimentos de educação popular, de fundamentos solidários que buscam a ascensão democrática das massas por meio das relações de trabalho educação.

Com os movimentos de lutas de classes sendo cerceadas pela classe dominante, a possibilidade de uma revolução perde força atividade na perspectiva de que as inconsistên-

cias dessas lutas serão incorporadas no momento em que a classe trabalhadora não se reconhecer de fato como a classe que produz a riqueza das nações.

Torna-se ainda mais inconsistente por meio das derrotas que a classe trabalhadora passa a ter a partir do fortalecimento da classe burguesa que, no momento de crise econômica, arquiteta projetos de retração dos direitos trabalhistas utilizando-se das paráfrases de que o mercado precisa de flexibilização da relação de trabalho para que o emprego seja mantido.

Os burgueses, com suas forças políticas utilizadas pela bancada na Câmara dos Deputados e no Senado que apoiam a direita conservadora, passarão a utilizar diversos argumentos em função da flexibilização nas relações de trabalho intensificando os objetivos da postura neoliberal.

Estes argumentos são fortalecidos e recobertos por uma lógica de defesa da manutenção das forças produtivas em prol dos detentores dos meios de produção que buscam por meio da flexibilização das relações de trabalho sob a ideia da manutenção destes postos de trabalho, minar as lutas da classe trabalhadora sob os mais diversos argumentos para tornar cada vez mais inconsistentes estas lutas.

Escorregou e ainda escorrega entre os dedos a condição de organização da classe trabalhadora em associações que tem como principal movimento a luta contra os desmandos os a classe burguesa; tem imposto a todos que buscam formas mais diversificadas de combater a lógica de produção e expropriação da força de trabalho dos trabalhadores assalariados.

Com isso, corroboramos com ideia de Marx (2011) ao situar que não é a história que faz a revolução, pois ela:

[...] não possui nenhuma imensa riqueza, não liberta nenhuma classe de lutas: quem faz tudo isto, quem possui e luta é o homem mesmo, o homem real, vivo; não é a história que utiliza o homem como meio para trabalhar seus fins – como se se tratasse de uma pessoa à parte – pois a história não é senão a atividade do homem que persegue seus objetivos (Marx, 2011, p. 87).

Provocativo ou não, Marx nos mostra que o movimento a ser feito dependerá de como o homem histórico, na sua condição coletiva de pensar a luta de classe, agirá como ser ativo nos cenários da história, das suas experiências de classe tencionando a estrutura ideológica que a classe dominante tem imposto ou se passivamente aceitará todas estas mazelas no processo das inconsistências de suas lutas.

Não podemos nos eximir de enfatizar que a dinâmica existente entre o poder econômico e o político está estritamente ligado, o que para Harnecker (2012), o que define as coisas e a política, portanto, não é a superioridade numérica de uma determinada classe, mas a disposição de lutar por determinados interesses de classe. Constituem uma força social-proletária todos aqueles trabalhadores industriais com consciência de classe que lutam por seus interesses de classe; mas também fazem parte dessa força social-proletária todos aqueles outros setores sociais que assumem, na luta, posições proletárias de classe [...]. Essas forças sociais-proletárias enfrentam, no cenário político, outras forças sociais: burgueses,

latifundiários – feudais ou pequeno-burguesas. Cada uma delas, por sua vez, está constituída pelos seus setores mais ativos e por aqueles setores sociais que assumem a defesa desses interesses de classe.

A questão de fundo aqui não pode ser discutida sem encarar o fato de que o processo de consciência de classe se insere em um momento maior, que é a transição de um modo de produção para outro. Na medida em que se operem transformações revolucionárias, em que se passe a estabelecer novas relações, podemos estar iniciando a construção de um novo patamar da consciência humana. Para Lukács (1974), a consciência não está para além da evolução histórica real e não é o filósofo que lança a consciência no mundo. Lukács ainda destaca que o filósofo não tem o direito, portanto, de lançar um olhar arrogante sobre as pequenas lutas do mundo e de as desprezarem.

Portanto, a transformação das consciências não está além da luta política e da materialidade, onde está se insere. É ao mesmo tempo um produto da transformação material da sociedade e um meio político de alcançar tal transformação.

Sobre esta dinâmica, Lukács faz o seguinte apontamento destacando as questões das crises societárias. Para ele:

[...]. Quanto mais profunda é a crise, maiores são as perspectivas da revolução. No entanto, quanto mais ela é, quanto mais camadas da sociedade ela atinge, maior é o número de movimentos distintos e elementares que se entrecruzam, mais confusas e cambiantes tornam-se as relações de força entre as duas classes, a burguesia e o proletariado, de cuja luta depende, em última instância, o resultado

final. Se o proletariado quer ser vitorioso nessa luta, tem de apoiar e sustentar toda corrente que contribui para o desmonte da sociedade burguesa, procurando integrar no movimento revolucionário geral todo movimento elementar, por menos claro que seja de qualquer camada oprimida (Lukács, 2012, p. 50).

Marx, no 18 de Brumário de Luís Bonaparte, revela a maturidade do conceito da revolução proletária e da necessidade de os trabalhadores organizarem seu novo poder como um Estado que desfaçam o Estado de seus adversários e, consolide seu poder de classe. Ele destaca que para Marx, na transição do capitalismo ao comunismo, ocorre um período de transição ao qual corresponde uma transição política em que o Estado não pode ser outro que não a “ditadura revolucionária do proletariado”. Esse Estado, que deve preparar o terreno para a abolição das classes e, portanto, do próprio Estado, não pode ser extinto pelo ato político da revolução, iniciando de imediato a livre associação dos trabalhadores.

Com isso, o por teleológico lukacsiano tende a ser um elemento a considerar para que a revolução proletária se intensifique no sentido do processo da autoconsciência e autoemancipação humana por parte dos trabalhadores do campo e da cidade, em que a natureza do trabalho seja superada pelas dimensões culturais e sociais do trabalho ao revelar suas condições de formação humana, em que o “[...] homem torna-se um ser que dá respostas, precisamente na medida em que – paralelamente ao desenvolvimento social e em proporção crescente – ele generaliza, transformando em

perguntas seus próprios carecimentos e suas possibilidades de satisfazê-los” (Lukács, 1978, p. 5).

A condição de autoconsciência e autoemancipação dos trabalhadores são em Lukács processos de emancipação humana, o que, ao nosso entendimento, pode contribuir para as condições de consistência e/ou inconsistência nas lutas da classe trabalhadora contra a estrutura de pensamento que rege a sociedade capitalista e, em certa medida, adensa a crítica a teoria do reconhecimento social, explicitada por Axel Honneth (2017), que busca atualizar a proposta do socialismo.

Esta afirmativa corrobora com a ideia de que a revolução humana, universal, provavelmente não se realizaria na revolução política, mas na revolução sociocultural, em que o trabalho ganharia força atividade de um espaço/lugar de formação ampliado do trabalhador na possibilidade de autoconsciência.

O centro argumentativo lukacsiano apresenta aspectos de sua tematização como características da peculiaridade e especificidades humanas em relação à natureza na contradição com a cultura e os elementos sociais da vida humana. Neste propósito, o por teleológico destaca o lugar complexo do trabalho que passa a ser compreendido como um fenômeno originário de toda a prática humana-cultural-social-histórico que possibilita sua expressividade nas questões do sócio-teleológico, a elucidação da dinâmica da articulação das categorias desse complexo, que apresenta como referência – ou modelo – para a compreensão da forma mais geral de toda prática social humana.

Neste sentido, as contribuições lukacsiana sobre o debate da autoconsciência e autoemancipação destacam-se pela própria condição em que o trabalhador no ato do fazer do trabalho absorve suas mais complexas relações com a importância do produto produzido para beneficiar toda a sociedade e não apenas pequenos grupos.

Referências

ENGELS, Friedrich. Introdução. In: MARX, Karl. Trabalho assalariado e capital & salário, preço e lucro. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

GRAMSCI, Antônio. Concepção dialética da história. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1991.

HARNECKER, Marta. Estratégia e tática. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

HONNETH, Axel. A ideia de socialismo – tentativa de atualização. Lisboa: Edições 70, 2017.

KONDER, Leandro. A derrota da dialética: a recepção das ideias de Marx no Brasil, até o começo dos anos 30. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

LUKÁCS, Gyorgy. Para uma ontologia do ser social. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. Para uma ontologia do ser social II. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. “As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem”. Temas de ciências humanas, nº 4. São Paulo: Livraria Editora de Ciências Humanas, 1978.

_____. História e consciência de classe: estudos de dialética marxista. Porto: Publicações Escorpião, 1974.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. A revolução antes da revolução. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

_____ Manuscritos econômico-filosóficos. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____ A sagrada família, ou a crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____ Trabalho assalariado e capital & salário, preço e lucro. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

CAPÍTULO X

Lévinas: a ética como filosofia primeira e a assimetria fundamental na relação face a face

Mona Lisa Campanha Duarte Colares

*Na solidão de indivíduo
desaprendi a linguagem
com que homens se comunicam.*

Carlos Drummond de Andrade

Por que o debate sobre reconhecimento social deve considerar o pensamento do filósofo Emmanuel Lévinas (1906-1995)? De que maneira, a forma peculiar de nos apresentar o Outro – que é Outrem, alteridade, completamente outro, ausência do *eu* – pode contribuir para a discussão da ação do *humano* na contemporaneidade? Onde está Lévinas no contexto da filosofia latino-americana? Há lugar para um Estado justo, um Estado ético no Brasil?

Para Lévinas, uma relação *eu – tu* que se faz pela responsabilidade é o fundamento primeiro de estar no mundo – a ética anterior à ontologia – que apresenta a perspectiva *inter-humana* de “não indiferença de uns para com outros”, de responsabilidade do *eu* pelo Outro, sem preocupação com reciprocidade. Em Lévinas, o socorro é

gratuito, o que faz com que, no campo da responsabilidade, a assimetria da relação assuma um papel de destaque, contraposta à reciprocidade. Porque reconhecer o Outro, não é, simplesmente, ver o reflexo do *mesmo* fora do *eu*, é assumir uma relação com alguém absolutamente diferente, absolutamente *outrem* por quem se é responsável. Assim, relação como reconhecimento assume centralidade no pensamento de Lévinas e contribui para o debate atual sobre os diversos conflitos no campo social – lugar por excelência do encontro com a alteridade.

O “Outro deve ser reconhecido como Outro concreto. A relação constitui o sujeito, e na relação com o Outro concreto o sujeito é constituído” (Martins, 2014, p. 6). A essa relação primeira do Mesmo e do Outro, que se impõe pela linguagem, denomina-se ética, e é ela que torna inevitável o reconhecimento e a responsabilidade pelo Outro. Em Lévinas, a responsabilidade é anterior à liberdade. “A responsabilidade pelo Outro aparece para mim na relação antes que *eu* possa evitá-la” (Martins, 2014, p. 7).

Dessa forma, a ética levinasiana é anterior à ontologia, à teoria como inteligência dos seres, inteligência essa que renuncia à maravilha da exterioridade. Lévinas critica a filosofia ocidental que, na maioria das vezes, foi uma “ontologia: uma redução do Outro ao mesmo” (Lévinas, 1980, p. 31), o primado do Mesmo, que é a lição de Sócrates: “nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, *eu* já possuísse o que me vem de fora” (Lévinas, 1980, p. 31). O conhecimento, a razão, é desdobramento da busca por essa identidade, do *Conhece-*

te a ti mesmo; ontologicamente, ela é liberdade.

O fato de a razão ser no fim de contas a manifestação de uma liberdade, neutralizando o outro e englobando-o, não pode surpreender, a partir do momento em que se diz que a razão soberana apenas se conhece a si própria, que nada mais a limita (Lévinas, 1980, p. 31).

Mas, anterior à *Liberdade* está a *justiça*; por não colocar o Mesmo em questão, Lévinas define a ontologia como uma filosofia da injustiça. É necessário pensar que antes do movimento dentro do Mesmo está a obrigação em relação ao Outro. É no campo da ética que se pode promover a justiça. O que é a ética? “A impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem. A estranheza de Outrem (...) realiza-se precisamente como um pôr em questão da minha espontaneidade, como ética” (Lévinas, 1980, p. 30). Se a ética vem primeiro, reconhecer o Outro passa a ser o *ser humano* por excelência. A humanidade do homem não está em si, em conhece-te, na consciência em si, mas em conhecer o Outro; reconhecê-lo. O conhecimento se dá pela relação, é exterioridade. Lévinas não cogita em afirmar que a filosofia Ocidental é uma egologia, na medida em que conhecer ontologicamente é reduzir o Outro ao Mesmo.

“O eu é odioso”, diz lembrando Pascal. Mas se há uma nova pergunta fundamental: “tenho eu o direito de ser?” é porque é humano e se preocupa com o Outro. A reflexão de Pascal de que “meu lugar ao sol é a imagem e o início da usurpação de toda a terra” apresenta-se como um escrúpulo,

que Lévinas já considera um remorso (Lévinas, 2010, p. 39), e que contribui para se pensar uma nova ontologia a qual aparece na oposição ao intelectualismo clássico, na perspectiva de que “compreender nossa situação no real não é defini-la, mas encontrar-se numa disposição afetiva” (Lévinas, 2010, p. 23). Essa seria uma ruptura: “Pensar não é mais contemplar, mas engajar-se, estar englobado no que se pensa” (*loc. cit.*). Porque o olhar que dirige o ato não evita a ação, porque nossa consciência e “nosso domínio da realidade pela consciência” agem sobre o real. “A ontologia é a essência de toda a relação com os seres e até de toda relação no ser”. Compreender o real através da inteligência que circunscreve a nossa existência é algo aberto ao ser. “Toda incompreensão não é senão um modo deficiente de compreensão” (Lévinas, 2010, p. 24).

Lévinas não é a favor do divórcio entre filosofia e razão, não há irracionalismo na sua filosofia. O que ele faz é perguntar se “a razão, posta como possibilidade [da linguagem], a precede necessariamente, se a linguagem não está fundada numa relação anterior à compreensão e que constitui a razão” (Lévinas, 2010, p. 24).

Mesmo que a relação com outrem consista em querer compreendê-lo, ela excede a compreensão não só porque não é contemplação impassível, mas também porque “na nossa relação com outrem, este não nos afeta a partir de um conceito. Ele é ente e conta como tal” (Lévinas, 2010, p. 26). O ser-com-outrem de Heidegger que compreende o ente como independente da percepção que o descobre e apreende, ou seja, não somente como objeto, é importante, mas não deixa

de repousar sobre a relação ontológica.

O questionamento de Lévinas é se “na nossa relação com outrem, a questão será *deixá-lo ser?* [...] Aquele a quem se fala é, previamente, compreendido no seu ser? De forma alguma” (*loc. cit.*). A relação de objeto e interlocutor se confundem. Não se compreende o ser para depois lhe falar. “Da compreensão de outrem é inseparável sua invocação” (*loc. cit.*). Dessa forma, o primeiro ato intelectual não é o desejo de conhecer propriamente dito, o ato intelectual se funda *no* discurso, na linguagem e no encontro. “É nesse sentido que não há período de pura interioridade. Ao contrário, é na aventura ou na intriga que se liga, [a] relação com outrem” (Poirié, 2007, p. 97)¹.

Para além da reciprocidade

O amor também deve ser aprendido.
Nietzsche, *A Gaia Ciência*

O *tu* não é uma simples representação do *eu*, por isso não se deve buscar-se no *tu*, mas aceitá-lo outramente outro, alteridade. Assim, é na relação *eu - tu* que se conhece o Outro, um Outro que ao interpelar o eutambém o afronta, porque se faz ver. “O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a *ideia do Outro em mim*, chamamo-lo de fato, *rosto*” (Lévinas, 1980, p. 37). O rosto pelo qual o Outro se impõe é a fonte de acesso a ele, acesso esse presente no pequeno impulso

¹ Em entrevista concedida por Lévinas ao autor, no período de abril e maio de 1986.

da cortesia, no “fazer passar antes de mim”. “É bem difícil porque você também abordou meu rosto. Mas, a cortesia ou a ética consiste em não pensar nessa reciprocidade” (Poirié, 2007, p. 86).

A partir da *fenomenologia do rosto*, Lévinas conduz suas análises do para-com-o-outro em direção à noção do bem. “O bem é a passagem ao outro, ou seja, uma maneira de relaxar minha tensão sobre meu existir à guisa de cuidado consigo, no qual o existir de outrem me é mais importante que o meu” (Lévinas, 1980, p. 93). Para Lévinas, esse é o bem no seu sentido ético.

Um *eu - tu* “que nunca se degrada num *eu - isso*” é a contribuição de Martin Buber à filosofia de Lévinas. O pensamento do diálogo, do *eu* que “existe somente enquanto se refere a um *tu*, cuja existência é dada pela palavra que dirige ao *eu*” está em Buber. É o *falar com* antes de *falar de* - comunicar-se antes de explicar/conceituar. O *eu - tu* de Buber pressupõe uma reciprocidade na relação porque “dizer *tu* ao outro implica ser também o outro um *eu* e que a ele possa dizer *tu*” (Lévinas, 2014, p. 10).

O questionamento de Lévinas a Buber, apesar da influência assumida, parte do fato de não haver responsabilidade na reciprocidade, pois a igualdade anula a relação apesar do diálogo constante. O sentido ético só se instaura quando o *eu* se sente responsável pelo *tu*, e a responsabilidade só ocorre na assimetria da relação. Nesse contexto, cabe uma lembrança literária: o que comove na relação do *Pequeno Príncipe* com sua rosa é a transcendência ética de sua responsabilidade por ela,

responsabilidade essa que nasce da consciência de um Outro que precisa de cuidado, de uma rosa que precisa ser amada. Ele não espera que ela o ame, é como se pensasse: “É ela que precisa de mim, eu que sou responsável por ela, não ela por mim”. Apesar de haver muitas outras rosas iguais a ela no mundo, a rosa é única porque só ela foi regada por ele, e por isso a raposa lhe ensina que é o tempo que o príncipezinho perdeu cuidando dela é que a faz tão importante. Os homens esqueceram-se disso. “- Mas tu não a deves esquecer. Tu te tornas eternamente responsável por aquilo que cativas. Tu és responsável pela tua rosa...” (Saint-Exupéry, 2006, p. 74)².

Pode-se dizer que aí está a assimetria da relação do *eu* - *tu* presente no pensamento de Lévinas. Nessa assimetria se enxerga a ética do humano, no “rosto do próximo (...) que impõe ao *eu*, diante do outro, uma responsabilidade gratuita - e inalienável, como se o *eu* fosse escolhido e único” (Lévinas, p. 28).

E eis que surge, na vida vivida pelo humano - e é aí que, a falar com propriedade, o humano começa, pura eventualidade, mas desde logo eventualidade pura e santa - do dedicar-se-ao-outro. Na economia geral do ser e de sua tensão sobre si, eis que surge uma preocupação pelo outro até o sacrifício, até a possibilidade de morrer por

2 Em outro contexto, Lévinas também faz referência a Saint-Exupéry, ao lembrar como o aviador resolveu o problema do desenho do carneiro que o Pequeno Príncipe tanto lhe pedia. “*Je ne sais pas dessiner la solution des problèmes insolubles. [...] J’ai l’idée d’un possible où peut-être dort l’impossible.*” (Eu não sei desenhar a solução dos problemas impossíveis. [...] Eu tenho a ideia de um possível onde talvez durma o impossível. [Tradução livre] (Lévinas, 1995, p. 102).

ele; uma responsabilidade por outrem. De modo diferente que ser! É esta ruptura da indiferença – indiferença que pode ser estatisticamente dominante – a possibilidade do um-para-o-outro, um para o outro, que é o acontecimento ético. Na existência humana que interrompe e supera seu esforço de ser – seu *conatusessendi* spinozista – a vocação de um existir – para-outrem mais forte que a ameaça da morte; a aventura existencial do próximo importa ao eu antes que a sua própria, colocando o eu diretamente como responsável pelo ser de outrem; responsável, quer dizer, como único e eleito, um eu que não é mais um indivíduo qualquer do gênero humano. Tudo se passa como se o surgimento do humano na economia do ser virasse o sentido, a intriga e a classe filosófica da ontologia: o em-si do ser persistente-em-ser supera-se na gratuidade do sair-de-si-para-o-outro, no sacrifício ou na possibilidade do sacrifício, na perspectiva da santidade (Lévinas, 2010, p. 18).

A propósito dessa “situação excepcional do *eu*” que é a “assimetria da intersubjetividade”, Lévinas lembra a fala de um dos personagens de Dostoiévski: somos todos culpados de tudo e de todos, e eu mais que todos os outros” (Lévinas, 2010, p. 132).

O terceiro e a justiça: Emmanuel Lévinas e Axel Honneth

O fundamento da justiça é posto por Lévinas na medida em que, se coloca a questão: “Até onde vai minha responsabilidade?” Porque, concretamente, o conjunto de relações que envolve muitas pessoas deve ser levado em

conta. Isso limitaria não as responsabilidades, mas as ações, “modificando as modalidades de minhas obrigações”. Dessa forma, a problemática da justiça se dá quando surge o terceiro, pois no julgamento, no ter que decidir entre dois ou mais se perde a benevolência natural, “a responsabilidade direta e simples com respeito a outrem”; “no rosto de outrem, eu entendo minha responsabilidade”, mas a presença de um terceiro é uma nova responsabilidade, é o nascimento da questão (*naissance de la question*).

La responsabilité pour l’autre homme est, dans son immédiateté, certes antérieure à toute question. Mais comment oblige-t-elle si un tiers trouble cette extériorité à deux où ma sujétion de sujet est sujétion au prochain? Le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain et aussi un prochain de l’autre et non pas simplement son semblable. Qu’ai-je à faire? Qu’ont-ils déjà fait l’un à l’autre? Lequel passe avant l’autre dans ma responsabilité? Qu’ont-ils donc, l’autre et moi, l’un par rapport à l’autre? Naissance de la question (Lévinas, 1995, 146)³.

Para Lévinas (1995), a primeira questão que se coloca no inter-humano (*l’inter-humain*) é a questão da justiça. E, então, é preciso saber, fazer-se consciência para comparar o

3 A responsabilidade pelo outro homem é, no seu imediatismo, certamente anterior a toda questão. Mas, como obrigá-la se o terceiro atrapalha esta exterioridade a dois, onde minha sujeição de sujeito é sujeição ao próximo? O terceiro é outro que o próximo, mas também um outro próximo e também um próximo de outro e não, simplesmente, seu igual. O que eu faço? O que eles já fizeram um ao outro? Por qual eu devo me responsabilizar antes? Que são eles, portanto, o outro e o terceiro, um em relação ao outro? Nascimento da questão. [Tradução livre da autora].

incomparável, produzindo-se a primeira violência, primeira injustiça – paradoxal, pois nasce da necessidade da justiça (inevitável). É necessária a neutralidade do ser, de uma sociedade submetida às leis e às instituições que retira do sujeito o compromisso ético. “É verdade que o terceiro protetor ou mediador, em seu devir jurídico-político, viola por sua vez, ao menos virtualmente, a pureza do desejo ético destinado ao único” (Derrida, 2013, p. 50).

Comparar e exigir a prestação de contas é a problemática da justiça (Poiré, 2007)⁴, dentro de uma totalidade que também engloba o *eu*; mas se na relação *eu-tu* a assimetria pressupõe a responsabilidade (sempre, do eu com o segundo), no campo da justiça se estabelece uma relação entre iguais, relação de respeito. “A justiça supõe esta igualdade original”. Está aí a problemática do como agir em relação ao terceiro, de como amar o estrangeiro. Da mesma forma, são as relações estabelecidas entre iguais, no âmbito da justiça, que retira do *eu*, não a gratuidade do perdão, mas a realidade de que o perdão do *eu* não retira do *tu* a culpa obtida no campo dos iguais onde prevalece a justiça.

No face-a-face, “limitado à sociedade íntima”, no diálogo, o *eu* pode conseguir o perdão ou a absolvição, mas a condição do perdão legítimo só se realiza “em uma sociedade de seres totalmente presentes uns aos outros”, da sociedade do “mim a ti, do “estamos entre nós”, a qual tem como emoção que funda essas relações o amor. Essa sociedade exclui o terceiro, o *ele*. “Amar é existir, como se o amante e o amado estivessem

4 Entrevista já citada.

sós no mundo” (Lévinas, 2010, p. 41). Dessa forma, há uma “negação da sociedade” na relação intersubjetiva do amor.

É necessário ter a consciência de que “a sociedade ultrapassa o amor, de que um terceiro assiste ferido ao diálogo amoroso, e de que, em relação a ele, a própria sociedade do amor é injusta” (Lévinas, 2010, p. 42). Para Lévinas, a sociedade fechada age como um casal amoroso que exclui a universalidade não por não ser generoso, mas porque é da essência íntima do amor de casal não se abrir para o terceiro. “Todo amor – a menos que se torne julgamento e justiça – é o amor de um casal”. Eis a crise da religião: não é possível amar a Deus, “isolar-se com Deus”, e esquecer todos aqueles que foram ignorados, que ficaram fora do amor e da piedade divina.

A culpabilidade pelo terceiro, a noção mesma da universalidade da responsabilidade, da “multiplicidade em que se coloca a relação com o terceiro”, cria a

necessidade inelutável de uma sociedade que comporta *terceiros*. A relação com um terceiro, a responsabilidade que ultrapassa o ‘raio da ação’ da intenção, caracteriza *essencialmente* a existência subjetiva capaz de discurso. O *eu* está em relação com uma totalidade humana. Daí o sentido forte da noção da moral terrestre (Lévinas, 2010, p. 43).

A introdução do *terceiro* – visto como alguém que se sabe somente pela subjetividade do discurso – impõe ao *eu* a responsabilidade moral. A moral terrestre “convida ao caminho difícil que conduz em direção aos terceiros que

ficaram fora do amor” (Lévinas, 2010 p. 44). A agonia do poeta: “Viste as diferentes cores dos homens, as diferentes dores dos homens, sabes como é difícil sofrer tudo isso, amontoar tudo isso num só peito... sem que ele estale”⁵. Agonia que só pode ser suavizada se há a certeza da justiça. Lévinas acredita que deve ser uma justiça pautada pelo diálogo, “que o diálogo seja chamado a exercer um papel privilegiado na obra da justiça social”, mas não deve ser pautado pela emoção do amor. A lei preponderando sobre a caridade faz do homem um animal político.

A aspiração a um Estado, às leis, às instituições, à universalidade vem dessa relação com o terceiro; todavia, se a política é deixada a si própria, traz em si uma tirania que deforma o eu e o Outro que a suscitaram porque os julga segundo as regras universais (Lévinas, 1980). Lévinas reconhece que contra o protesto egoísta da subjetividade – da primeira pessoa – talvez o universalismo da realidade tenha razão. Mas, como recuar perante a crueldade da justiça impessoal? Não seria necessário introduzir então a subjetividade do eu “como única fonte possível de bondade?” A socialidade primeira consiste “no rigor da justiça que julga, e não no amor que me desculpa” (Lévinas, 1980, p. 284), no entanto, dada a sentença, a relação com o rosto, na qual a moralidade do ser se constitui, se produz como bondade. Bondade essa que “não irradia sobre o anonimato de uma coletividade que se oferece panoramicamente para nela se absorver” (Lévinas, 1980, p.

5 Carlos Drummond de Andrade, versos do poema *Mundo Grande* publicado no livro *Sentimento do Mundo*.

285). Mesmo o terceiro, só se revela no rosto, no contato com o rosto. O rosto do terceiro.

Estabelecida a relação institucionalizada com os terceiros, como normatizar os rigores da justiça? Honneth (2015) propõe, retomando a filosofia de Hegel, uma teoria da justiça como análise da sociedade, e, a partir dessa análise, afirma que a reprodução das sociedades se faz a partir de uma “orientação comum por ideias e valores basilares” (Honneth, 2015, p. 19) – normas éticas que, subjetivamente, vão se cristalizando e orientando as ações. Haveria assim um “espírito objetivo” na sociedade que orienta as “convicções normativas compartilhadas quanto aos objetivos de interação cooperativa” (Honneth, 2015, p. 21).

A ideia de uma subjetividade na construção das convicções normativas que se objetiva a partir do compartilhamento dos valores tira da justiça o seu caráter de autonomia e de “grandeza independente.” Para Honneth, as sociedades estabelecem os seus critérios de justiça por meio da “referência a ideais faticamente institucionalizados”. De outra forma, as sociedades tomam como referência moral do ideal de justiça, como pretensão normativa, apenas os valores e ideais que garantam a sua reprodução.

Na análise da sociedade, o procedimento de reconstrução normativa deve considerar as esferas sociais – práticas e instituições – que contribuem à garantia e à realização dos valores já institucionalizados. No anseio de “fazer emergir tais condições estruturais das sociedades contemporâneas” (2015, p. 27), Honneth recupera a “eticidade” esboçada por Hegel pela qual o âmbito da moral é constituído pelos

“hábitos praticados de modo intersubjetivo” – e não pelas convicções cognitivas. De outra forma, é a prática social que orienta as atitudes morais.

Todavia, o procedimento hegeliano não se materializa apenas em um procedimento de afirmar o “ético” já existente, validado em valor universal e assumido como forma social; tão pouco “se trata simplesmente de esboçar certo estado desejado, isto é, proceder de maneira puramente normativa.” A análise da sociedade existente objetiva “incentivar práticas nas quais os valores gerais poderiam se realizar melhor, de maneira mais ampla ou mais adequada”(Honneth, 2015, p. 28). No intuito de uma “reconstrução normativa”, é também a oportunidade de criticar, à luz dos valores incorporados, as eticidades já existentes.

A normatização dos rigores da justiça – uma teoria da justiça – deve partir da compreensão de qual a medida para determinar os valores mais gerais de nossas sociedades. Honneth afirma que somente depois de cumprida essa tarefa, é possível pensar na reconstrução normativa da eticidade atual.

Reciprocidade no Brasil – o lado perverso

Há uma vasta bibliografia que aponta uma extensa rede de reciprocidades, ou melhor, de favores prestados entre iguais e desiguais na história da construção do Brasil “civilizado” e, no centro dessa ação, participando, incentivando e monitorando está o Estado nacional. Essa história se inicia com uma relação de troca aparentemente recíproca com os

índios, na qual o *eu civilizado* lhe dá bugigangas em troca de madeira; prossegue com o mando e a autoridade – momento do *eu civilizado* agir pela força e violência, tomando tudo: terras, ouro, vidas; até a violência ceder espaço para formas mais racionalizadas de poder, tais como coronelismo e clientelismo.

Tanto o coronelismo quanto o clientelismo são sistemas que, envolvendo diferentes atores e setores da sociedade brasileira, se estruturam em redes de interesses e favores mútuos para conseguir benefícios privados através do bem público. Carvalho (1997) define o coronelismo como sendo sistema político nacional, baseado em barganhas entre o governo e os coronéis. Já o clientelismo teria se desenvolvido posteriormente ao declínio do coronelismo, dispensando a presença do coronel, pois se dá diretamente entre o governo, ou políticos, e setores pobres da população. Em ambos os casos, o Estado estabelece relações que supõem uma reciprocidade entre ele e os atores, uma troca de favores. Nesse contexto, o funcionário público, “detentor das posições públicas de responsabilidade”, é descrito por Holanda (1995), como funcionário “patrimonial”, como aquele que se utiliza da gestão política em função de seus interesses particulares. Assim,

no Brasil, (...) só excepcionalmente tivemos um sistema administrativo e um corpo de funcionários puramente dedicados a interesses objetivos e fundados nesses interesses. Ao contrário, é possível acompanhar, ao longo de nossa história, o predomínio constante das vontades particulares que encontram seu ambiente próprio em círculos

fechados e pouco acessíveis a uma ordenação impessoal (Holanda, 1995, p. 146).

O excesso de personalismo e uma ética de fundo emotivo constituem, segundo Holanda (1995), traços do “homem cordial” – contribuição brasileira para a civilização.

“Como pensar a ética levinasiana no Brasil com suas assimetrias de poder e iniquidades sociais, que, para ter os direitos respeitados, precisa-se apelar para barganhas e “jeitinhos”? (Jolins, 2014, p. 39). A partir desse questionamento, Jolins propõe aplicar a filosofia lévinasiana no contexto histórico da cultura brasileira, permeada pela “civilização do favor” antes que pela “civilização do direito”. Apesar de não prosseguir na análise, Jolins abre um campo de discussão que pode se ampliar um pouco mais na reflexão seguinte.

As assimetrias de poder presentes no Brasil não se constituem como *assimetria fundamental*, antes podem ser denominadas de reciprocidade de favores entre desiguais – o lado perverso da reciprocidade. Essa rede de reciprocidades se estende às relações sociais para além do Estado. Tendo ou não hierarquia entre os atores, a “cordialidade interesseira” é o retrato da primazia do *eu* sobre Outrem. A lógica da *assimetria fundamental* consiste em uma relação *eu – tu*, na qual o *eu* é responsável por um *tu* que não pode, enquanto *tu* ser responsável pelo *eu*. “O que o Outro tem como deveres em relação a mim, é problema dele, não meu!” A rede se mantém quando o *tu* enquanto *eu* se vê responsável por outro *tu*, e assim sucessivamente. “O amor, essencialmente, se

estabelece entre desiguais, vive da desigualdade” (Lévinas, 2010, p. 58).

Mas a “simultaneidade de todos”, o “todo mundo” modifica a condição acima proposta da relação com o outro, porque da existência de vários outros se faz necessária a escolha. Do problema da escolha vem o julgamento, o nascimento de um ideal de objetividade que exige a comparação entre “únicos”. Para Lévinas, a contestação da unicidade presente nessa comparação é uma *violência*, mas “induzida pelo para-com-o-outro inicial contestado pelo aparecimento do terceiro, do quarto, do quinto homem etc - que são todos ‘meus outros’” (Poiré, 2007, p. 88). Eis a necessidade da justiça, que é garantida e promovida pelas instituições e pelo Estado. Quando o Estado subverte o sistema de *julgar pela verdade*, ou, agir pela justiça - perdendo-se em complexas relações de favores por poder ou por dinheiro - a responsabilidade do *eu* pelo Outro, que agora são muitos outros, é um fardo difícil de carregar.

A igualdade jurídica é necessária, mas, para além das relações institucionais, a igualdade pode ser relativizada no face a face. Ver-se no Outro como igual é tirar do Eu toda a responsabilidade sobre Outrem. Não parece ser esse um bom caminho para pensar a humanidade, a essência ética dela. A responsabilidade cotidiana pelo Outro não passa pela igualdade, a relação com o Outro objetivando o cuidado, cuidar do Outro, preocupar-se, querer-lhe o bem, ter compaixão se dá em diversos contextos, nos quais a assimetria é clara. A mãe é responsável pelo filho, o professor é responsável pelo aluno. E todo homem deveria se sentir

responsável pelo outro homem que lhe parecesse mais fraco.

Se é necessário pensar em termos de resgatar a humanidade do homem, isso se deve ao fato da relação com o Outro estar esfacelada. Ninguém é responsável por ninguém. É o medo do que *ele* pode fazer *comigo*. *O medo do outro*, da sua falta de compaixão, do seu ódio. O Outro, que também tem medo do *eu*, traçando a lógica conflituosa da guerra de todos contra todos. É preciso romper esse ciclo; ter compaixão, sentir-se responsável, querer cuidar em relações sempre desiguais, porque é sempre o *eu* que cuida do outro, sem reciprocidade. Isso é humanidade.

Ecoss na filosofia latino-americana

- Conheci Dussel, que, em outros tempos, me citava muito, e que, agora, está muito mais próximo do pensamento político, até geopolítico. Além disso, conheci um grupo sul-americano muito simpático que elabora uma “filosofia da libertação” – Scannone em particular. Tivemos, aqui, uma reunião com Bernhard Casper, meu amigo professor de Teologia em Friburgo, e com filósofos católicos da América do Sul. Existe lá uma tentativa interessante de voltar ao espírito popular sul-americano e, ainda, uma grande influência de Heidegger na maneira, no ritmo do desenvolvimento, na radicalidade do questionamento. Estou muito feliz, orgulhoso mesmo, quando encontro eco nesse grupo. É uma aprovação de fundo. Quer dizer que outros também viram “isso” (Lévinas, 2010, p. 147).

Enrique D. Dussel, filósofo, nasceu na Argentina, em 1934,

e a influência de Lévinas é sentida na sua obra mais célebre – *Filosofia da Libertação* – a qual dá nome a um importante movimento originado na América Latina, no início da década de 1970. Mesmo sem citá-lo formalmente porque, segundo Dussel, o livro foi escrito no exílio, longe da sua biblioteca e, por isso, sem bibliografia, ele se refere à *Totalité et infini*, como sendo a obra máxima de Emmanuel Lévinas, na qual ele “formula de maneira tão profunda e clarividente”, a “exterioridade do Outro” (Dussel, 1977, p. 190). Anos depois, em artigo publicado em 2015, ele reafirmará a importância da obra de Lévinas ao situá-la, junto com o surgimento das ciências sociais críticas latino-americanas do final da década de 1960 e os movimentos populares e estudantis de 1968, como rupturas históricas no campo da filosofia.

Na perspectiva de Dussel (1977), a ontologia é o fundamento da “ideologia das ideologias” do império, do “centro”, e, sendo “filosofia da dominação”, desempenhou um papel essencial na história europeia, no “eu conquisto”, “eu escravizo”, “eu venço”. Lévinas diria que é o ser que, na sua perseverança em ser, “encobre violência e mal, ego e egoísmo” (Poirié, 2007, p. 92)⁶.

Contra essa ontologia clássica é que Dussel propõe uma outra filosofia: da periferia, dos oprimidos, da libertação da qual partirá o pensamento latino-americano em direção à metafísica exigida pela *práxis* revolucionária. O sentido que aqui é dado à metafísica é de “saber pensar o mundo desde a exterioridade do outro (...), saber pensar o mesmo ser

⁶ Em entrevista já citada.

desde a exterioridade que o julga; como a periferia mundial julga hoje o centro dominador e possuidor da filosofia da dominação” (Dussel, 1977, p. 54).

Assim, em uma brecha “na fronteira ontológica”, o ser é lançado para a exterioridade, para o outro *como outro*, em uma tensão metafísica denominada de “pulsão de alteridade”, lançado não para aniquilar “a alteridade de outros homens, de outras culturas, de outras eróticas, de outras religiões”, em um processo de expansão do mesmo; mas para reconhecê-lo, para retirar-lhe a máscara e ver seu rosto. O rosto [tão importante para Lévinas] que, segundo Dussel, foi trocado por uma máscara feia e rústica. Essa máscara já não é um rosto, por isso não interpela. “Passa-se junto ao outro e simplesmente se diz: ‘um operário’!, ou: ‘um índio’! ou: ‘um negro’!, ou ‘um paquistanês subnutrido!’” (Dussel, 1977, p. 59).

Nesse contexto, a responsabilidade pelo Outro na filosofia da libertação de Enrique Dussel se converte em responsabilidade pelo pobre que é o exterior ao sistema. “O grito nos exorta, exige que assumamos sua dor, a causa de seu grito” (Dussel, 1977, p. 66). Assim, o *ethos* da libertação se estrutura em torno de um eixo, que não é nem a compaixão, nem a simpatia, mas “o amor ao outro como outro, como exterioridade; amor ao oprimido, mas não em sua situação de oprimido, e sim como sujeito de exterioridade. (...) Descobrir o outro como outro e pôr-se-junto-a (con-) sua miséria” (Dussel, 1977, p. 70). Ao afirmar o amor aos oprimidos ao invés da amizade e da fraternidade (dos iguais), Dussel reafirma a *assimetria fundamental*, tão cara a Lévinas.

Referências

CARVALHO, José Murilo de. Mandonismo, Coronelismo, Clientelismo: Uma Discussão Conceitual. Dados. Rio de Janeiro, v. 40, n. 2, p., 1997.

DERRIDA, Jacques. Adeus a Emmanuel Lévinas (Debates; 296/ dirigida por J. Guinsburg). São Paulo: Perspectiva, 2013.

DUSSEL, Enrique D. Filosofia da Libertação na América Latina. São Paulo: Edições Loyola/Unimep, 1977.

----- . Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. Sociedade e Estado., Brasília, v. 31, n. 1, p. 51-73, abr. 2016.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HONNETH, Axel. O direito da liberdade. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

LÉVINAS, Emmanuel. Totalidade e Infinito. Lisboa: Edições 70, 1980.

----- . Violência do rosto. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

----- . Entre nós: ensaios sobre a alteridade. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

----- . Altérité et transcendance. s.l.: Fata Morgana, 1995.

MARTINS, Rogério Jolins. Introdução a Lévinas: Pensar a ética no século XXI/ Rogério Jolins Martins, Hubert Lepargneur. (Coleção Como ler filosofia). São Paulo: Paulus, 2014.

POIRIÉ, François. Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevistas. (Debates; 309 / dirigida por J. Guinsburg). São Paulo: Perspectiva, 2007.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine de. O pequeno príncipe. Rio de Janeiro: Agir, 2006.

CAPÍTULO XI

Política de assistência e reconhecimento social: uma análise crítica

Jaciany Soares Serafim

Este texto apresenta uma reflexão sobre a oferta de proteção social imaterial do modelo brasileiro, utilizando-se das ideias elaboradas pela teoria do reconhecimento de Axel Honneth. A minha análise está estruturada em três seções: na primeira, apresenta o reconhecimento social utilizando-se de teóricos da 3ª geração da Escola de Frankfurt, na Alemanha, enfatizando a teoria honnethiana. Na segunda, apresenta a noção de proteção social como prevista na Política Nacional de Assistência Social (PNAS) e; na terceira, apresenta uma reflexão crítica acerca da relação proteção social imaterial e reconhecimento social. Como resultado, a reflexão realizada à luz da teoria crítica elucida ser a oferta da proteção um importante recurso para um agir transformador com engajamento de atores na luta por reconhecimento, mesmo diante de muitos desafios a esta proposta. A política emerge sob determinadas condições históricas e adquire diferentes formas, dependendo da trajetória econômica e política de desenvolvimento e das lutas sociais.

A relação entre reconhecimento social e proteção social

se constitui uma necessária reflexão, compreendendo que a oferta de políticas sociais altera os rumos do desenvolvimento social. Ao tratar desta relação, este capítulo espera contribuir para o debate sobre a oferta de proteção social no âmbito da política de assistência social, cujo foco se constitui por sua oferta imaterial.

A escrita deste trabalho surge a partir de observações empíricas em 10 anos de atuação nesta política, quando foi possível evidenciar e elencar importantes aspectos para a compreensão da sua oferta imaterial. Desde então, instaurou-se um problema a ser refletido: seria possível a oferta da *proteção social imaterial* enquanto fomento à luta por reconhecimento? Nesse caso, o que se pretende é promover uma aproximação entre a teoria do reconhecimento e a oferta da política de assistência social.

Embora a categoria *luta por reconhecimento* seja, comumente, utilizada para a compreensão do universo dos movimentos sociais, iremos transpor seus limites elementares para uma possível interpretação desta luta no âmbito da política de assistência social, cuja origem se materializou de modo paradoxal ao que se vislumbra na luta por reconhecimento¹.

Teoria do reconhecimento social como contraponto à razão instrumental

Atualmente, a categoria reconhecimento social tem norteado vários estudos a partir de releitura do idealismo alemão hegeliano. Neste cenário, alguns autores se

destacam, entre estes, Axel Honneth, Nancy Fraser e Charles Taylor, cujas construções teóricas demonstram teses variadas sobre o tema. Todavia, estudos sobre reconhecimento social são encontrados desde a antiguidade, contudo, como aponta Taylor, o conceito vem sofrendo modificações em suas categorias utilizadas para a análise. À antiguidade foi possível recorrer à honra para explicar a recompensa pública por algum feito, já a modernidade optou pela dignidade como um conceito combinado com uma sociedade democrática (Taylor, 2011, p. 56).

Faz-se importante atentar para a construção das identidades nos períodos pré e moderno por duas razões expostas a seguir. A primeira, pela importância fornecida a esta pelas discussões em torno da teoria do reconhecimento e, a segunda por seu caráter de permanência na construção da percepção de si e do Outro, constituída por diferenças entre contextos sociais nas relações intersubjetivas. A identidade pré-moderna caracterizava por sua imposição e coletividade, aceita “sem questionamento” não por inexistência de tal desejo, mas devido às dificuldades de suas problematizações, devido à ausência de categorias que as possibilitassem, como pontua Taylor (2011, p. 56). Uma identidade *por nascimento*, cujo atributo de caráter encontrava fundamento na honra (Rancière, 2014).

Distanciando-se da honra, a democracia inaugura formas de reconhecimento com um viés de igualdade e apresenta a possibilidade de distintas e variadas demandas com vistas à dignidade humana (Taylor, 2011). Assim, se por um lado a modernidade traz culto ao “moinho

satânico”, por outro incorpora e faz emergir demandas emancipatórias (Polanyi, 2000, p. 11).

Objetivando compreender a identidade como uma construção prática-moral, que conduziria ao reconhecimento social, Honneth (2003) se interessa a inflexão materialista pós-metafísica dada por George Mead (1863-1931) à formação da identidade. Busca compreender a formação da moral e da autoconsciência, categoria importante para a compreensão de sua tese, cujo aprofundamento não será realizado neste texto por uma opção metodológica.

Nesta perspectiva, o *self* é formado a partir de duas categorias fundamentais: o *eu* e o *me*. O *me* representa o *outro generalizado*, enquanto normas sociais, e o *eu* enquanto um aspecto criativo do *self*. A dinâmica entre estas duas instâncias é caracterizada como uma luta constante entre o *eu* e o *me*, que conduziria a eticidade. Tal concepção permite-nos destacar que o desenvolvimento do *eu* com reconhecimento social depende da sociedade em que estamos inseridos, já que as pretensões individuais precisam ter consentimento do “outro generalizado”.

Na fundamentação para este debate, podemos evidenciar dois vieses teóricos sobre o fenômeno do reconhecimento social e sua relação com a desigualdade social. Um deles afirma a desigualdade enquanto origem biológica e natural, sendo consequência das capacidades naturais dos seres humanos; enquanto o outro viés desnaturaliza esta visão das capacidades naturais e biológicas e defende a desigualdade como resultado das diferentes oportunidades de acesso a direitos para desenvolvê-las (Pizzio, 2011).

Semelhante, a oferta de assistência social também apresenta diferentes concepções sobre a desigualdade. Inicialmente, configurou-se como uma política pautada na base do favor, do clientelismo, com ações pontuais e pouco efetivas, realizadas pela sociedade civil e subsidiada pelo Estado sob as bases da tradição e da moral religiosa. A desigualdade vista como uma condição de responsabilidades individuais por suas carências. Neste processo, após a implantação da Política Nacional de Assistência Social, enquanto oferta estatal, formalizou a desigualdade como produzida a partir da vida relacional dos sujeitos, cujos elementos constituintes seriam de ordem material e imaterial (Sposati, 2012). Por imaterial compreendemos a dimensão subjetiva, em seus elementos simbólicos e imaginários.

Importante salientar a noção de sujeito neste trabalho como aquela compreendida por Honneth como sujeito histórico, tendo em vista sua integração histórica e tematizada, cuja origem advém de diferentes unidades sociais e regionais de ações concebidas processualmente. Distancia-se, portanto, de uma grandeza teórica, cuja totalidade permite escapar as nuances e os conflitos existentes nos acontecimentos na rede de interações dos processos de entendimento (Saavedra, 2001).

Na teoria do reconhecimento social de Axel Honneth (2003) encontramos o conflito social como aspecto central para compreender os processos de mudança social, cujo fundamento se traduz na luta por reconhecimento como um processo de construção de identidades por via da moral,

como já exposto.

São as lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades (Honneth, 2003, p. 156).

Com efeito da obra de Hegel, Honneth elaborou três esferas de luta social, sendo estas construtoras das formas de reconhecimento, cujos conteúdos morais contêm potencial motivador de conflitos sociais, a saber, a experiência do amor que desenvolve a autoestima, a do direito que desenvolve o autorespeito e a da solidariedade que desenvolve a comunidade (Honneth, 2003).

Sobre o conteúdo *Amor*, Honneth explica que sua experiência afetiva se desenvolve nas relações primárias, sendo essas as relações com a família ou com as pessoas mais próximas. A experiência de amor na primeira infância está sustentada na confiança da dedicação emotiva do *Outro* com vistas à construção do amor de si e de autoconfiança, numa relação simbiótica¹, vista de base concreta para sua autonomização, para a reivindicação de direitos e para a

1 Donald W. Winnicott (1896-1971) concebeu o processo de amadurecimento infantil como uma tarefa que só pode ser solucionada em comum, através da cooperação intersubjetiva de mãe e filho, pois ambos os sujeitos dessa díade estão incluídos no início da vida da criança, no estado de “ser-um simbiótico”, e por isso não só a criança, mas também a mãe, mãe e filho “precisam aprender do respectivo outro como têm de diferenciar-se em seres autônomos”.

participação social. Ao dissolver a relação simbiótica², os indivíduos vivenciam a sua autonomização sustentada na confiança da dedicação emotiva do Outro. Desta forma, a independência individual encontra reconhecimento na vivência da segurança afetiva proporcionada pelo outro, ou seja, é sempre heterônoma por sua relação de reciprocidade.

Relativo ao direito, Honneth analisa sobre a compreensão dos indivíduos enquanto sujeitos de direitos, sendo inscritos na estrutura social desigual e hierarquizada da relação jurídica construída pelo princípio moral universalista da modernidade. Na relação social de desigualdade de direitos, enfatiza a importância do autorespeito, uma vez que condições de igualdade e universalização de direitos passam a exigir tipos de relações intersubjetivas, no sentido da possibilidade de abertura de um campo no qual ocorre a luta por reconhecimento (Honneth, 2003).

A terceira dimensão do reconhecimento dá-se no domínio das relações de solidariedade, que propiciam algo além de um respeito universal. Para o autor, é no interior de uma comunidade de valores que os sujeitos podem encontrar a valorização. Remete à aceitação recíproca das qualidades individuais, julgadas a partir dos valores existentes na comunidade (Honneth, 2003, p. 207).

A evolução das três dimensões de reconhecimento ocorre através da relação do indivíduo com o *Outro*. Todavia, as

² Em Honneth, a assistência com que a mãe mantém o bebê em vida não se conecta ao comportamento infantil como algo secundário, mas está fundida com ele de uma maneira que torna plausível supor, para o começo de toda vida humana, uma fase de intersubjetividade indiferenciada, de simbiose, portanto (Honneth, 2003, p. 164).

relações na sociedade capitalista e desigual geram ruptura dessas relações pelo respeito, conseqüentemente, gera as lutas sociais (Salvadori, 2003).

Após a análise dos estágios para a efetivação do reconhecimento, Honneth inverte o processo (Neto, 2013). Em contraste, Honneth expõe os acontecimentos de desrespeito como gerador das lutas por reconhecimento, como os delineados a seguir: 1) o desrespeito à integridade física e psicológica dos sujeitos com experiências de indefesa compromete o seu senso de realidade e autoconfiança; 2) desrespeito enquanto denegação de direitos compromete o autorespeito, de igualdade numa comunidade. Com efeito, prejudica a habilidade de relacionar-se com iguais direitos em relação aos demais; 3) a humilhação ou desvalorização de estilos de vida individuais ou coletivos afeta a autoestima dos sujeitos. Nesse sentido, a capacidade individual de ver-se a si mesmo como possuidor de traços e habilidades características que sejam merecedoras de estima são eliminados nesse processo. Atualmente, uma forma exemplar de desigualdade social é a negação dos direitos e a exclusão social, situação na qual indivíduos padecem em sua dignidade por não terem concedidos direitos e responsabilidades de uma pessoa legal em sua própria comunidade (Honneth, 2003).

Para Sposati (2003), a política de assistência social tem o dever de prover proteção frente a estes desrespeitos, considerando que a sua oferta precisa atentar para as maiores agressões à vida como: o isolamento, a exclusão e a subordinação. Tais referências nos permitem avançar

no sentido da contribuição desta política à luta por reconhecimento.

Proteção social: ilustrando a sua oferta imaterial

Antes de adentrarmos à oferta de proteção social imaterial, faz-se necessária a apresentação sobre onde localizamos a concepção de política como fundamento para a reflexão proposta aqui. Recorremos à filosofia de Jacques Rancière (2014), cuja concepção de política é restrita enquanto “o conjunto das atividades que vêm perturbar a ordem pela inscrição de uma pressuposição que lhe é inteiramente heterogênea, manifesta pelo dissenso: “uma perturbação nosensível, uma modificação singular do que é visível, dizível, contável”. Para todos os aspectos reguladores e normativos, o autor propõe a palavra *polícia*, ou seja, a política faz origem à *polícia*.

A proteção social, como política social do Estado, emerge sob determinadas condições *políticas* históricas e adquire diferentes formas, dependendo da trajetória econômica e política do desenvolvimento capitalista e das lutas dos trabalhadores em cada realidade social (Sposati, 2016; Rancière, 2014). Nos países desenvolvidos, como os da Europa Ocidental, foram criados amplos e universais sistemas públicos de proteção; enquanto que nos países periféricos, como é o caso do Brasil, a proteção social foi estruturada mediante dois grandes setores: a assistência social aos pobres e a previdência social para os assalariados.

Neste cenário e sob estas influências têm origem no Brasil

a oferta da proteção social nos meados do século XX. Esta compreendeu todo um sistema de segurança contra riscos, perdas e danos pessoais e sociais, que afetam as condições de vida dos sujeitos. Essa segurança deve ser tanto de distribuição de bens materiais quanto de bens culturais que permitam a sobrevivência e a integração dos indivíduos na vida social (Sposati, 2016).

Compondo o tripé da segurança social, a PNAS oferta proteção social material e imaterial, correspondentes do acesso às “aquisições que fortaleçam o reconhecimento do cidadão e seus direitos de cidadania” (Sposati, 2016). Esta proteção se materializa através das ações do Sistema Único de Assistência Social (SUAS), com caráter preventivo visando a proporcionar a inclusão social através do fortalecimento dos vínculos familiares e comunitários e do acesso aos serviços públicos. Tem por objetivo prevenir situações de risco por meio do desenvolvimento de potencialidades e aquisições, e fortalecimento de vínculos familiares e comunitários (PNAS, 2004).

É ofertada em formato hierarquizado, sendo discriminada em Básica e Especial, cujos critérios de elegibilidades se fazem a partir das vulnerabilidades, dos riscos sociais e/ou das violações de direitos. Assim, a oferta de proteção social imaterial da atenção básica por compreender que sua ocorrência nos territórios se faz como um recurso importante no que concerne à luta por reconhecimento.

É direcionada aos indivíduos, às famílias e aos grupos em

situação de vulnerabilidade social³ decorrente de pobreza, privação (ausência de renda, precário ou nulo acesso aos serviços públicos, dentre outros) e/ou fragilização de vínculos afetivos – relacionais e de pertencimento social, discriminações etárias, étnicas, de gênero ou por deficiências (Brasil, MDS, 2004). A porta de entrada do Sistema de Proteção Social é o Centro de Referência da Assistência Social (CRAS), uma unidade pública estatal de base territorial, localizada em áreas de vulnerabilidade social, que organiza e coordena a rede de serviços socioassistenciais locais da política de assistência social.

Outros objetivos do Sistema se constituem em: a) promover aquisições materiais e sociais, potencializar o protagonismo e autonomia das famílias e comunidades; b) promover acessos à rede de proteção social, favorecendo o usufruto dos direitos socioassistenciais, c) promover acessos aos serviços setoriais, contribuindo para a promoção de direitos; d) apoiar famílias com membros que necessitam de cuidados, por meio da promoção de espaços coletivos de escuta e de troca de vivências familiares (Brasil/MDS, 2009).

Quanto às ações, estão definidas no Protocolo de Gestão Integrada de Serviços, Benefícios e Transferências de Renda no âmbito do SUAS/20005 como o “conjunto de intervenções desenvolvidas em serviços continuados, com objetivos estabelecidos, que possibilitam à família *acesso a um espaço*

3 Vulnerabilidade social pode ser compreendida ao serem analisadas as relações entre a disponibilidade de recursos materiais ou simbólicos e o acesso dos atores às oportunidades sociais econômicas e culturais que provêm do Estado, do mercado e da sociedade (Abromovay, 2002).

onde possa refletir sobre sua realidade, construir novos projetos de vida e transformar suas relações” (Brasil, 2005, p. 17).

A partir das formalizações expostas acima, podemos conjecturar a proteção social na PNAS enquanto uma política com intenções provocadoras de luta por reconhecimento, uma vez que suas ações ilustram intervenções com este propósito. Entretanto, esta oferta que poderia contribuir para uma luta por direitos precisa lidar com entraves de várias ordens, entre estes, os que serão evidenciados a seguir.

Em artigo recente com o título “Qual política de assistência social queremos defender? Sposati (2016), respeitável pesquisadora sobre o modelo de proteção social brasileiro, realiza uma avaliação sobre a oferta da Política de Assistência Social em época de crise do capital. A autora qualifica o objeto de sua reflexão como uma “impolítica” e explica a presença da religião, da compaixão e do capital numa relação incestuosa desde a colonização, sendo os resquícios de uma época que há muito merecia ter sido suplantada.

No mesmo sentido, aponta compreensões fantasiosas da sociedade sobre a política, cujas crenças responsabilizam-na pela superação da pobreza, ainda que “ela não tenha condições concretas ou legais de superação da desigualdade ou resolutividades da igualdade (Sposati, 2016). Contudo, defende a necessidade da oferta de uma política que “desvende os esquecidos, invisíveis na bacia das almas de uma sociedade excludente e busca construir outra forma de proteção social pública que associe a atenção com reconhecimento da cidadania” (Sposati, 2016, apud Sposati, 2011).

Considerando o que já fora exposto, a proteção social,

portanto, apresenta dupla face, tendo em vista que a sua oferta não deve ser reduzida à aquisição material, mas ampliada à imaterial que compreende o acesso a “aquisições que fortaleçam o reconhecimento do cidadão e seus direitos de cidadania” (Sposati, 2016).

Para Sposati, a fundamentação da proteção social em valores de solidariedade, ou do “solidarismocidadão”, firmados no reconhecimento horizontal de igualdade tem sido submetida ao individualismo e à fragmentação. E, as marcas de descontinuidade, não integralidade, fracionamento, não igualdade de acesso e de reconhecimento, presentes na dinâmica da proteção social brasileira, se expressam de múltiplas formas, estimulando que a distinção, a competição e o individualismo, invadam e se apropriem da proteção social. É certo, portanto, que a proteção social, enquanto política de Estado necessita do exercício da crítica para a sua oferta.

Reconhecimento e proteção social: alguns apontamentos críticos

Considerando a oferta de proteção social à luz da teoria do reconhecimento social, discute-se aspectos dessa relação para a compreensão de sua oferta. O primeiro deles está centrado no pressuposto de que proteção social é defesa da vida relacional; o segundo apontamento situa-se na dupla dimensão material e imaterial desta oferta e o terceiro expõe as ações possíveis para o desenvolvimento social a partir da luta por reconhecimento.

Sobre o primeiro, importa considerar, inicialmente, que as situações de vulnerabilidades, riscos sociais, bem como as fragilidades dos vínculos familiares e societários, são construídos nas relações intersubjetivas. Igualmente, ponderar que o próprio modelo de política é um *vir a ser*, ou seja, a sua execução poderá lhe dar forma como uma política de reconhecimento; fazendo deste caminho uma construção para superar obstáculos frente à herança cultural do que foi a assistência aos pobres em nosso país.

Ademais, a oferta de proteção social é sempre relacional no sentido de que exige partilha de forças e recursos, perspectiva que encontra forte rechaço da ideologia liberal ou neoliberal. Isso significa construir atenções sociais com recursos que possibilitem tornar todos alcançáveis a condições dignas como esforço coletivo, e não, individual (Bronzo, 2011).

Sendo assim, evolutivamente, a oferta de proteção social poderá contribuir alterar a compreensão dos fenômenos que impedem o reconhecimento social, como produto de uma espécie de democracia social. Surge em cena não somente para eliminação da desigualdade, mas a diminuição da degradação e do desrespeito (Honneth, 2003). Nesse sentido, há uma ampliação do campo de possibilidades em torno do qual se discute a diminuição da desigualdade social (Pizzio, 2008).

Compreendemos e ressaltamos que esta proposta é um grande desafio. Importante advertência é feita por Taylor (2011) quando expõe que a cultura contemporânea é destruidora da ética da solidariedade, já que sua dinâmica vai ao encontro às demandas atuais da sociedade, cujas

requisições de autoescolha e autofazer narcísicas são premissas na interação e construção da identidade “que nega nossos laços com os outros” (Taylor, 2011, p. 49).

O segundo ponto que abordamos trata da oferta nas dimensões material e imaterial. Por proteção material compreende-se os benefícios e a transferência de renda e; por proteção imaterial, as relações entre os sujeitos usuários desta oferta e sua comunidade e os sujeitos que a ofertam e comunidade. Tal distinção, material e imaterial, não significa uma ruptura entre estas dimensões, tão pouco hierarquização ou subordinação, mas uma tentativa de esclarecer a oferta imaterial, haja vista as suas condições frágeis de ação no contexto da política social. Isto posto, consideramos as dimensões inseparáveis, por reconhecer a impossível oferta de uma sem a outra. Sobretudo, evidenciamos que a oferta imaterial baseada na luta por reconhecimento pode vir fortalecer a “luta” pela busca da oferta material.

Em suma, sem negar a necessidade de redistribuição material, compreendemos ser imperativa a atenção imaterial, uma vez que esta possibilita compreender os conflitos sociais, e sua dinâmica poderá vir a impulsionar a ampliação das formas de reconhecimento. Como foco da atenção imaterial, podemos ilustrar as experiências de desvalorização social individual ou coletiva, como já evidenciadas pelo próprio Honneth (2003).

Para Charles Taylor (2011), este debate envolve questões que passam pelo desenvolvimento desse sujeito na interação com a moral ao seu entorno. Neste sentido, compreendemos ser imprescindível que a proteção ofere

espaços de interação que possibilitem, como previsto em suas ações, reflexão sobre os processos de exclusão/inclusão em relação aos serviços e políticas sociais, como um processo dinâmico que envolve diferentes atores sociais. Trata-se de responsabilizar o Estado enquanto promotor de dignidade e proteger o convívio desrespeitoso de ofensas, da presença de desigualdade, do desrespeito à equidade e das violações das integridades física e psíquica.

O terceiro e último ponto refere-se às ações previstas para a proteção social básica, cujo caráter é preventivo ao agravamento das situações de vulnerabilidades e riscos sociais. Enfim, ao que concerne às ações, a PNAS prevê acesso a um espaço onde os sujeitos possam refletir sobre sua realidade, construir novos projetos de vida e transformar suas relações. Talvez, possa surgir a elucidação sobre a experiência do desrespeito enquanto impedimento de acesso a direitos, conseqüentemente, a possibilidade de surgir a força motriz na luta pelo reconhecimento de igualdade e justiça (Honneth, 2003).

Para o autor, os impulsos favoráveis aos conflitos necessários à luta por reconhecimento advêm de experiências políticas e culturais, via sentimentos de ira e vergonha, que permitiriam um retorno da atenção para o contexto em que ela ação ocorre, como também para as suas expectativas. Honneth (2003, p. 224) explica que toda reação emocional negativa que “vai de par com a experiência de um desrespeito de pretensões de reconhecimento contém novamente em si a possibilidade de que a injustiça infligida ao sujeito se lhe revele em termos cognitivos e se torne o

motivo da resistência política.

Após a reflexão realizada, podemos, finalmente, compreender a importância da crítica para a oferta da proteção social imaterial, considerando a contribuição para o surgimento do conflito moral entre os direitos ofertados e os de “direitos” dignos. Entretanto, há um desafio enorme para enfrentar as forças de uma moral liberal e conservadora, face à desigualdade social que produzem. Por tal, as ações, nesta política, merecem uma tonalidade de um exercício contínuo de “desvelamentos” dos desrespeitos do Estado e da sociedade num *continuum* confronto sobre a realidade, sobre a construção de projetos de vida, enfim, na transformação das relações.

Estas relações possibilitarão a internalização de um *me*, cuja expectativa de ação do *eu* se desenvolverá rumo à eticidade. Advertimos, entretanto, contrariando o idealismo, que tal posicionamento não se traduz como uma mudança geral da sociedade, exatamente por diferentes épocas haver diferentes *outros generalizados* e permanência dos de épocas anteriores.

Em questão, esta *evolução* tanto da oferta da proteção social imaterial quanto dos que utilizam desta foi conjecturada numa perspectiva em que a própria oferta necessita de luta e conflito constante, pois o seu inverso iria contra os pressupostos de suas ações na atenção básica. Mas, se por um lado os desafios frente à tradição liberal estão presentes, por outro parece haver potência para a luta e para a “distribuição” de conflitos em busca de reconhecimento e dignidade, quando da oferta de proteção imaterial num viés

crítico, tendo em vista as três dimensões do reconhecimento: o amor, o direito e a solidariedade. Por fim, retomamos a concepção de política enquanto o elemento com permanente movimento instituinte cindido do instituído, elementos dissensuais necessários à oferta de proteção social imaterial.

Referências

COSTA; T. C. M. FERREIRA M. D. M. Os sistemas de proteção social e suas influências na configuração da seguridade social e da assistência social no Brasil. *Revista FSA. Teresina*, v. 10, n. 3, art. 14, pp. 228-253, Jul./Set. 2013.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2003.

PIZZIO, Alex. As políticas sociais de reconhecimento como elemento de redução das desigualdades sociais. *Revista de Ciências Sociais Unisinos*, vol. 44 (1): 80-86, jan/abril, 2008.

RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014

SPOSATI, A. Qual política de assistência social queremos defender no contexto de crise do capital? *Argum.*, Vitória, v. 8, n. 2, p. 6-29, maio/ago. 2016. <http://www.periodicos.ufes.br/argumentum/article/view/13769>

TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. São Paulo: É Realizações Editora, 2011.

SOBRE OS AUTORES

Antônio Dimas Cardoso - Graduado e Especialista em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Montes Claros/UNIMONTES. Mestre e Doutor em Sociologia pela Universidade de Brasília - UnB. É professor do Departamento de Política e Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social - PPGDS (Mestrado e Doutorado), da Universidade Estadual de Montes Claros/UNIMONTES. No pós-doutoramento, desenvolve estudos sobre políticas públicas e modos de apropriação. É membro pesquisador do Centro Interdisciplinar de Ciências Sociais, da Universidade Nova de Lisboa (Portugal) e professor-responsável pelo Convênio UNIMONTES-Universidade de Fribourg (Suíça).

Anne Marielle Castro de Carvalho - Graduada em Direito pela Universidade Estadual de Montes Claros /UNIMONTES e mestranda no Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento Social da Universidade Estadual de Montes Claros / UNIMONTES. Advogada. Orientadora de Estágio de Direito no Núcleo de Prática Jurídica (NPJ) das Faculdades Integradas Pitágoras de Montes Claros-MG /FIPMoc, coordenadora do setor pré-processual do Centro Judiciário de Solução de Conflitos e Cidadania/ Cejusc FIPMoc. Mediadora Judicial atuante no Cejusc de Montes Claros-MG. Membro da Comissão de Mediação da OAB/MG - 11ª Subseção.

Custódio Jovêncio Barbosa Filho - Graduado em História pela Universidade Federal do Espírito

Santo/UFES. Especialista em Democracia, República e Movimentos Sociais, pelo Programa de Formação de Conselheiros Nacionais da Universidade Federal de Minas Gerais/UFMG, mestre em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Espírito Santo - PPGE/UFES e doutor em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais/UFMG. É professor da Universidade Estadual de Minas Gerais/UEMG. Atualmente é membro dos grupos de pesquisas: Paulo Freire da Universidade Federal do Espírito Santo - UFES e de Pesquisa em Educação e Humanidades da Universidade Estadual de Minas Gerais-UEMG, ambos vinculados ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico/CNPq.

Eleonora Piromalli - Nascida em Roma, obteve em 2012 o título de doutora em investigação no Departamento de Filosofia da Universidade La Sapienza de Roma, com uma licenciatura em filosofia política intitulada: "A teoria do reconhecimento de Axel Honneth: desde suas origens até Das Recht der Freiheit". A tese recebeu a menção especial no prêmio Viaggio a Siracusa 2012. Com a publicação, "Love, igualdade, realização: o paradigma de reconhecimento de Axel Honneth" recebeu em 2009 o Prêmio Gioele Solari, conferido pela Universidade de Turim. Em 2012, foi publicada sua monografia "Axel Honneth, justiça social como reconhecimento" (Mimesis 2012); vencedora em 2017 do Prêmio Enzo Marchetti. Recentemente começou a trabalhar em um estudo sobre o tema da alienação. Membro da Sociedade Italiana de Filosofia Política, há alguns anos realiza traduções filosóficas de alemão, francês e inglês, entre outras obras, de Theodor W. Adorno, Axel Honneth e Thomas J. Pogge. Seus interesses de

pesquisa: teoria crítica, Escola de Frankfurt, teorias do poder, marxismo, teorias da democracia, história social, estudos culturais.

Elton Dias Xavier – Graduado em Letras e em Direito pela Universidade Estadual de Montes Claros/UNIMONTES. É especialista e doutor em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais/UFMG e doutor em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro/UERJ. Pós-Doutoramento na Faculdade de Letras da Universidade do Porto. É professor da Universidade Estadual de Montes Claros/UNIMONTES no curso de Direito e Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social (Mestrado e Doutorado), onde atualmente exerce a função de coordenador. É membro do Conselho Estadual de Educação de Minas Gerais CEE/MG.

Gonçalo Nuno Falcão de Bettencout Marcelo – é licenciado em filosofia e doutorado em filosofia moral e política pela FCSH da Universidade NOVA de Lisboa. Fez investigação em Louvain-la-Neuve, Paris e Nova Iorque. Atualmente, é investigador de pós-doutoramento, financiado pela Fundação de Ciência e Tecnologia, de Portugal, no Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, desenvolvendo um projeto de crítica da razão em parceria com a Columbia University (Nova Iorque), e professor convidado na Católica Porto Business School. Tem-se interessado por diversas questões no âmbito da ética, da filosofia social e política e da teoria crítica, e é igualmente investigador e líder de grupo da COST Action CA 16211 RECAST (Reappraising Intellectual Debates on Civic Rights and Democracy in Europe), financiada pela União Europeia.

Jaciany Soares Serafim – Graduada em Psicologia pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora PUC/CES. Mestre em Desenvolvimento Social pela UNIMONTES/MG. Professora da Faculdade de Saúde Ibituruna e das Faculdades Integradas do Norte de Minas, em Montes Claros/MG. Coordenadora do Grupo de Trabalho em Pesquisa da Psicologia na Assistência Social – GTEPAS (CNPq). Coordenadora do Núcleo da Associação Brasileira da Psicologia Social – ABRAPSO de Montes Claros/MG. Coordenadora da Comissão de Assistência Social no Conselho Regional de Psicologia – CRP/Subsede-Norte. Possui experiência na área de Psicologia, com ênfase em Psicologia Social e Política de Assistência Social.

Leandro Luciano da Silva – Graduado em Direito pela Faculdade de Direito de Sete Lagoas. Especialista em Direito do Trabalho e Processo do Trabalho; Direito Público e em Gestão Integrada: meio ambiente, saúde e segurança do trabalho. Mestre em Ciências Agrárias e doutor em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais/UFMG. É advogado, analista universitário lotado na Procuradoria da Universidade Estadual de Montes Claros – UNIMONTES e professor no Curso de Direito, dessa mesma Universidade. É parecerista ad-hoc da Revista Trabalho & Educação, periódico publicado pelo Núcleo de Estudos sobre Trabalho e Educação, NETE, da FAE / UFMG. É parecerista ad-hoc da Revista Multidisciplinar das Faculdades Integradas Pitágoras de Montes Claros - FIP-Moc.

Marco Vanzulli – Graduado em Filosofia pela Università degli Studi di Milano (Milão/Itália). Doutor em Filosofia pela Université de Nice-Sophia Antipolis/

UNSA (França). É professor da Faculdade de Ciências da Educação na Università degli Studi di Milano-Bicocca (Itália). Foi professor visitante nos Programas de Pós-Graduação: em Ciência Política do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas/UNICAMP; em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais/UGMG, em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/PUC-SP, na Université de Paris OuestNanterre-LaDéfense, em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas/UNICAMP. Publicou livros sobre a filosofia de Giambattista Vico, Benedetto Croce, Gentile, Labriola, Gramsci, Marx, ensaios sobre as obras de Feuerbach, Hegel, Machiavelli, e, entre outros, organizou volumes de Vico, Feuerbach, Althusser, e o volume 22 das “Opere Complete” de Marx e Engels.

Mona Lisa Campanha Duarte Colares - Graduada em Comunicação Social - habilitação Jornalismo, pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (1998) e mestrado em Desenvolvimento Social pela Universidade Estadual de Montes Claros - UNIMONTES (2006). Atualmente é professora nas Faculdades Integradas Pitágoras e na UNIMONTES, onde está vinculada ao Departamento de Política e Ciências Sociais.

Patrícia Castro Mattos - Graduada em Ciência Política, com mestrado e doutorado pela Universidade de Brasília - UnB. Pós-doutorado na Fachhochschule Bielefeld (Alemanha) e na Pontifícia Universidade Católica/PUC-Rio. É professora do Departamento de Ciências Sociais (DECIS) e do Programa de Pós-graduação em

História da Universidade Federal de São João Del-Rei/UFSJ. É autora dos livros: *As visões de Weber e Habermas sobre Direito e Política* e *A Sociologia Política do Reconhecimento: As contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. Organizou com Jessé Souza o livro *A Teoria Crítica no Século XXI*.

Richardson Xavier Brant - Graduado em Ciências Jurídicas e Sociais e especialista em Direito Público pela Universidade Estadual de Montes Claros/UNIMONTES. É mestre em Desenvolvimento Social pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social/UNIMONTES, onde atualmente é doutorando. É professor do Departamento de Direito, da Universidade Estadual de Montes Claros/UNIMONTES. Integra o Conselho Editorial da Revista Brasileira de Estudos Jurídicos e da Revista - Fas@Jus, da Faculdade Santo Agostinho, Montes Claros-MG. Exerce a judicatura, no cargo de juiz de direito de entrância especial - Tribunal de Justiça do Estado de Minas Gerais, desde 1997. Exerceu, entre os anos de 1993 a 1997, a advocacia e o cargo de Promotor de Justiça, no Ministério Público do Estado de Minas Gerais.

