



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Maikon Chaider Silva Scaldaferrro

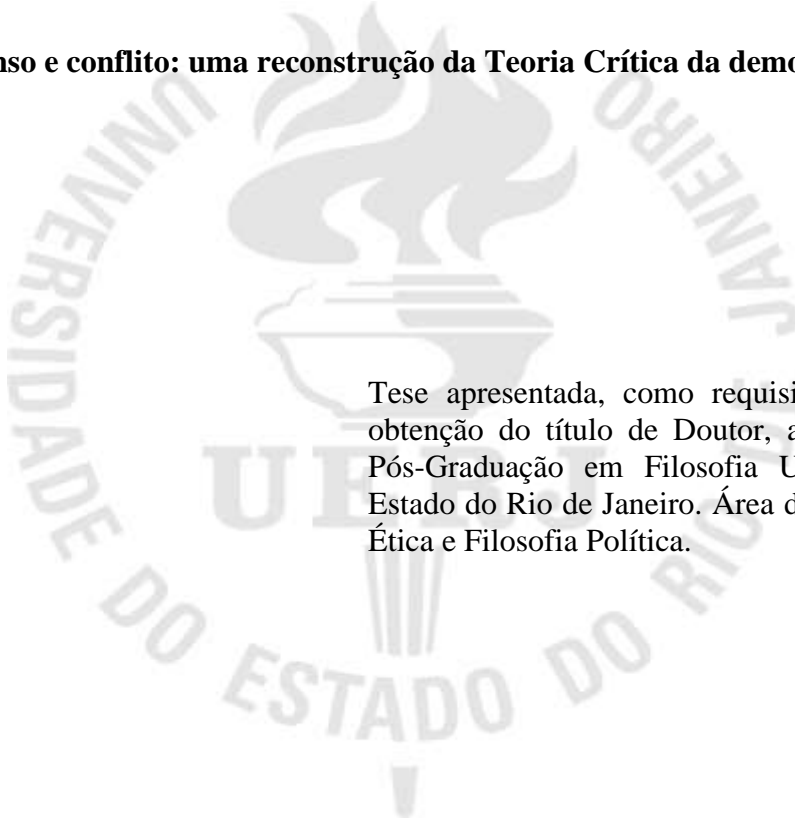
Consenso e conflito: uma reconstrução da Teoria Crítica da democracia

Rio de Janeiro

2020

Maikon Chaider Silva Scaldaferrro

Consenso e conflito: uma reconstrução da Teoria Crítica da democracia



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araujo

Rio de Janeiro

2020

Maikon Chaider Silva Scaldaferrro

Consenso e conflito: uma reconstrução da Teoria Crítica da democracia

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em 09 de outubro de 2020.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araujo (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Antonio Frederico Saturnino Braga
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dra. Marina Isabel Velasco
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dra. Taís Silva Pereira
Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca

Rio de Janeiro

2020

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, pai e irmãos. Especialmente minha mãe, que sempre colocou como meta em sua vida garantir que seus filhos tivessem uma educação de qualidade.

À minha esposa, Claudiana Campanharo, que muitas vezes me deu sugestões e leu os rascunhos da pesquisa.

Ao me orientador, professor Luiz Bernardo, um exemplo de competência e profissionalismo. Enriqueceu minha pesquisa sempre com dicas valiosas.

Aos profissionais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Todos viveram momentos bem difíceis nos últimos anos, e mesmo assim enfrentaram os desafios com bastante dedicação.

Aos profissionais da educação de todo Brasil, que ainda insistem na utopia de que um outro país mais justo é possível.

RESUMO

SCALDAFERRO, Maikon Chaider Silva. *Consenso e conflito: uma reconstrução da Teoria Crítica da democracia*. 2020. 263 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

Os filósofos Jürgen Habermas e Axel Honneth desenvolveram dois modelos distintos de Teoria Crítica da democracia. Ambos visavam analisar criticamente as patologias sociais que afetam as democracias, bem como apresentar uma proposta normativa que indica como devem ser os arranjos institucionais de uma política democrática. Enquanto Habermas toma como ponto de partida do seu trabalho uma análise da ideia de consenso, compreendido aqui como agir comunicativo, Honneth parte de uma investigação dos conflitos sociais quando estes se apresentam como lutas por reconhecimento. Nosso trabalho investiga os dois modelos teóricos elaborados por estes pensadores. Defendemos a tese de que uma melhor compreensão da política democrática pode ser alcançada por meio de uma síntese crítica das duas abordagens. Nesse sentido, rejeitamos a ideia de que os dois modelos sejam concorrentes e que devemos escolher um ou outro. Nossa abordagem recorre ao método que os teóricos críticos denominam “reconstrução”. Tal método consiste em decompor uma teoria em partes e depois recompô-la sob uma nova forma, para, assim, tal teoria atingir de maneira mais adequada o fim que ela mesma se pôs. Ao final do nosso trabalho será possível compreender as vantagens da proposta de apresentar os modelos teóricos de Habermas e Honneth como complementares. Acreditamos que esta síntese crítica permite uma visão mais ampla dos desafios que a política democrática precisa enfrentar. Além disso, será possível compreender quais questões não foram respondidas pela Teoria Crítica da democracia. Questões que precisam ser levadas a sério por qualquer um que pretenda pensar “como a democracia é possível”.

Palavras-chave: Democracia. Teoria Crítica. Agir comunicativo. Lutas por reconhecimento.

ABSTRACT

SCALDAFERRO, Maikon Chaider Silva. *Consensus and conflict: a reconstruction of the Critical Theory of democracy*. 263 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

Philosophers Jürgen Habermas and Axel Honneth developed two different models for the Critical Theory of democracy, both aimed at critically analyzing the social pathologies that affect democracies and introducing a normative proposal that indicates how the institutional arrangements of a democratic policy should be. While Habermas begins with an analysis of the idea of consensus, understood here as communicative action, Honneth starts with an investigation of social conflicts presented as struggles for recognition. Our work investigates the two theoretical models developed by these thinkers. We defend the thesis that a better understanding of democratic politics can be achieved through a critical synthesis of the two approaches. In this sense, we reject the idea that the two models are competitors and that we must choose either one or the other. Our approach uses a method that critical theorists call “reconstruction.” This method consists of decomposing a theory into parts and then recomposing it in a new form, so that the theory more effectively reaches its end. At the end of our work, it will be possible to understand the advantages of considering the theoretical models of Habermas and Honneth as complementary. We believe that this critical synthesis will allow a broader view of the challenges that democratic politics needs to face. Moreover, it will be possible to identify and understand the questions that have not been answered by the Critical Theory of democracy, questions that need to be taken seriously by anyone who wants to think about “how democracy is possible.”

Keywords: Democracy. Critical Theory. Communicative action. Struggle for recognition.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Quadro 1 - Estrutura da razão comunicativa.....	42
Gráfico 1 - Frequência de aparição das palavras juridification e Verrechtlichung no acervo de fontes impressas do Google Books.	69
Gráfico 2 - Frequência de aparição das palavras entrepreneur e entrepreneurship no acervo de fontes impressas do Google Books.	109
Gráfico 3 - Frequência de aparição das palavras worker e labour force no acervo de fontes impressas do Google Books.....	109
Quadro 2 - Diagnóstico das patologias sociais da liberdade.....	132
Quadro 3 - Comparação entre os modelos republicano e liberal de democracia.....	162
Quadro 4 - Desenho institucional para uma democracia deliberativa	179

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	9
1	O QUE SIGNIFICA UMA TEORIA CRÍTICA DA DEMOCRACIA?	13
1.1	Três modelos de crítica da democracia	17
1.1.1	<u>A crítica utopista da democracia</u>	18
1.1.2	<u>A crítica realista da democracia</u>	21
1.1.3	<u>A Teoria Crítica da democracia</u>	25
1.2	A reconstrução racional do agir comunicativo	28
1.2.1	<u>Condições de possibilidade do agir comunicativo</u>	34
1.2.2	<u>Discurso e situação ideal de fala</u>	36
1.3	A reconstrução das lutas por reconhecimento	42
1.3.1	<u>A gramática moral das lutas por reconhecimento</u>	46
1.3.2	<u>Os tipos de luta por reconhecimento</u>	53
1.4	Entre consenso e conflito	58
2	O DIAGNÓSTICO DAS PATOLOGIAS SOCIAIS	62
2.1	Patologias da comunicação	64
2.2	Juridificação	65
2.2.1	<u>Welfare state, modernidade periférica e desobediência civil</u>	70
2.3	Dominação tecnocrática	74
2.3.1	<u>Três modelos de exercício do poder político</u>	76
2.3.2	<u>Tecnocracia para salvar a democracia?</u>	78
2.3.3	<u>Refinando a crítica habermasiana</u>	80
2.4	Refeudalização da esfera pública	82
2.4.1	<u>A ideia de esfera pública</u>	83
2.4.2	<u>Mídia de massas e distorções na comunicação</u>	85
2.4.3	<u>Ainda é possível falar de “refeudalização”?</u>	87
2.4.4	<u>Atualizando o diagnóstico da refeudalização</u>	89
2.4.5	<u>Uma nova mudança estrutural da esfera pública?</u>	92
2.5	Patologias do reconhecimento	96
2.6	Invisibilidade social	98
2.6.1	<u>Limites e possibilidades do diagnóstico da invisibilidade social</u>	101
2.7	Reconhecimento ideológico	104
2.7.1	<u>O critério “material”</u>	107

2.8	Reificação	111
2.8.1	<u>A teoria da reificação de Lukács</u>	112
2.8.2	<u>A reconstrução da crítica da reificação</u>	114
2.8.3	<u>Limites da reconstrução honnethiana</u>	119
2.9	Paradoxo da individualização	122
2.10	Patologias da liberdade	128
2.10.1	<u>Os sentidos da liberdade</u>	129
2.10.2	<u>A liberdade adoecida</u>	131
2.10.3	<u>Liberdade e reconhecimento</u>	134
3	COMO A DEMOCRACIA É POSSÍVEL?	139
3.1	Democracia deliberativa	140
3.1.1	<u>Direito e integração social</u>	142
3.1.2	<u>Direito e democracia</u>	146
3.1.3	<u>Quais direitos?</u>	151
3.1.4	<u>Entre liberalismo e republicanismo</u>	157
3.1.5	<u>Como o poder emana do povo?</u>	165
3.1.6	<u>Uma visão bipartida da política democrática</u>	169
3.1.7	<u>Alguns limites da proposta habermasiana</u>	178
3.2	Eticidade democrática	184
3.2.1	<u>Reconhecimento, liberdade e instituições sociais</u>	186
3.2.2	<u>Esfera institucional das relações pessoais</u>	189
3.2.3	<u>Esfera institucional do mercado</u>	196
3.2.4	<u>Esfera institucional da vontade política</u>	208
3.2.5	<u>Educação para a democracia e patriotismo constitucional</u>	218
3.2.6	<u>Eticidade democrática e os limites do conflito social</u>	229
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	241
	REFERÊNCIAS	247

INTRODUÇÃO

A democracia é objeto de estudo de diferentes áreas do conhecimento. Um historiador pode abordar o tema mostrando as raízes históricas dos regimes democráticos, bem como as diferentes configurações que esses regimes tiveram. Já o economista pode discutir se a organização democrática da política favorece o crescimento econômico e a distribuição da riqueza. O cientista político pode examinar as mudanças nas regras eleitorais e partidárias de uma democracia específica, verificando qual tipo de impacto tais mudanças causaram no comportamento dos eleitores. O modo como a filosofia política lida com o objeto de estudo “democracia” não se confunde com a abordagem de nenhuma dessas áreas, embora o filósofo possa e deva se apropriar do conhecimento produzido por outros campos do conhecimento. Para identificar o diferencial da abordagem filosófica precisamos falar das quatro possíveis funções da filosofia política.

Em *Justiça como equidade*, John Rawls mostra que a filosofia política teve pelo menos quatro funções ao longo da história da área. A primeira função é a de mediar conflitos entre posições aparentemente irreconciliáveis sobre determinados temas políticos, buscando descobrir um possível acordo subjacente a ideias que se antagonizam. Rawls cita como exemplo os conflitos e debates acalorados gerados pela oposição entre a reivindicação por liberdade e a reivindicação por igualdade. O que haveria em comum entre essas duas posições? A filosofia política assume uma função mediadora quando participa do debate público oferecendo respostas para questões como essa. Outra função da filosofia política é fornecer determinados princípios racionais para a partir deles podermos avaliar uma comunidade política existente, além de nos proporcionar uma régua para medir o que consideramos uma comunidade política decente, uma sociedade justa. Já a terceira função da filosofia política é a de reconciliação com a realidade política. Esse tipo de função foi posta em evidência principalmente com os trabalhos de Hegel. Aqui “a filosofia política pode tentar acalmar nossa raiva e frustração contra a sociedade e sua história mostrando-nos como suas instituições, quando propriamente entendidas de um ponto de vista filosófico, são racionais” (RAWLS, 2003, p. 4). É importante ressaltar que essa função reconciliadora não diz respeito a uma pregação da resignação, dissimulando as contradições e problemas da comunidade política que precisam ser resolvidos. Hegel mesmo teve uma grande sensibilidade para o diagnóstico dos problemas sociopolíticos do seu tempo. A quarta função da filosofia política é a de pensar uma “utopia possível”. Isto é,

trata-se de responder: Como seria possível uma comunidade política justa? Quais instituições seriam necessárias para realizar, mesmo que de maneira aproximativa, o ideal contido naqueles princípios normativos racionais?

Nosso trabalho discute uma corrente específica da filosofia política que surpreendentemente contempla essas quatro funções. Falamos aqui da Teoria Crítica da democracia proposta pelos filósofos Jürgen Habermas e Axel Honneth. Embora o termo Teoria Crítica em um sentido *lato* possa significar qualquer estudo crítico-filosófico, em um sentido *stricto* ela diz respeito ao modo de se fazer filosofia da Escola de Frankfurt. Os filósofos da Escola de Frankfurt, da qual Habermas e Honneth fazem parte, almejavam construir uma ampla Teoria Crítica da modernização das sociedades capitalistas. Com Habermas e Honneth essa Teoria Crítica da sociedade também se especifica em uma Teoria Crítica da democracia. Mas o que significa dizer que as quatro funções da filosofia política estão presentes na Teoria Crítica da democracia? Primeiramente, podemos dizer que ambos os filósofos discutem a política democrática procurando encontrar um meio termo entre posições opostas, como, por exemplo, na discussão sobre a prioridade dos direitos humanos ou da soberania popular. Em segundo lugar, os dois formulam critérios para uma avaliação crítica da comunidade política e suas instituições, identificando assim disfuncionalidades nas democracias. Tais critérios são entendidos também como parâmetros para se pensar um aprofundamento da democracia, isto é, para se pensar o que significa uma democracia se tornar mais democrática. Em terceiro lugar, há também na filosofia política de ambos os pensadores aquele impulso hegeliano de mostrar a “racionalidade do real”. Para isso, os filósofos procuram demonstrar tanto o potencial emancipatório das instituições existentes nas democracias quanto o alinhamento delas com certas expectativas normativas racionais que temos a respeito da vida em sociedade. Por fim, a função da filosofia política de imaginar uma utopia realizável está presente no trabalho de ambos. Isso se dá principalmente quando eles discutem como devem ser os arranjos institucionais de uma democracia para ela se tornar mais democrática. Habermas faz isso ao “idealizar” uma *democracia deliberativa*, e Honneth ao pensar como é possível uma *eticidade democrática*.

Ao longo do nosso trabalho será possível perceber como essas diferentes funções da filosofia política estão diluídas na empreitada de Habermas e Honneth de construir uma Teoria Crítica da democracia. Para discutir as propostas de Habermas e Honneth, decidimos dividir a estratégia adotada pelos filósofos em três partes, tratadas em três capítulos distintos. Essa divisão é somente analítica, visando uma clareza didática, visto que nos livros e textos de ambos esses três momentos se misturam. No primeiro capítulo apresentamos os pressupostos da Teoria

Crítica, isto é, os princípios normativos que auxiliam os filósofos tanto na avaliação das democracias existentes quanto no encaminhamento de propostas de maior democratização da política democrática. Já no segundo capítulo examinamos os obstáculos enfrentados pela política democrática que foram identificados por Habermas e Honneth. Tais obstáculos são denominados patologias sociais. No terceiro capítulo discutimos como as instituições, que tornam possível a democracia, incorporam as expectativas normativas contidas naqueles princípios mencionados no primeiro capítulo. Além disso, vemos como, da perspectiva da Teoria Crítica, as democracias podem se tornar mais democráticas. E para concluir, nas considerações finais retomamos uma discussão mais geral sobre as metas, realizações e o *déficit* mais significativo da Teoria Crítica da democracia. Em todos os capítulos perpassa uma preocupação em mostrar os limites e vantagens das propostas de Habermas e Honneth para uma investigação filosófica que pergunta: Quais são as condições de possibilidade da democracia? Como a democracia é possível?

Para uma visão ampla dos objetivos e das contribuições do nosso estudo, gostaríamos de recorrer a uma metáfora. Imaginemos uma cidade de médio porte. Essa cidade não foi construída por meio de um planejamento racional centralizado que definiu onde ficariam fábricas, escolas, bairros residenciais, comércios, etc. Tudo se deu de forma contingente, por mais que em alguns momentos tenha ocorrido um certo planejamento visando melhorar a vida das pessoas. Por exemplo, pessoas se fixaram em uma parte da cidade formando um bairro. E só depois de um tempo foram construídas redes de saneamento no local. Agora imaginem que um novo planejamento urbano da cidade começa a ser pensado. A ideia é melhorar a vida das pessoas, facilitando a circulação dos indivíduos, permitindo uma maior integração entre eles em locais públicos, o que pode despertar um maior senso de pertencimento àquela cidade e da necessidade de cooperação para preservá-la. Dois especialistas decidem estudar a cidade para sugerir um modelo de planejamento. Está fora de cogitação implodir a cidade e construir outra no local a partir do zero. O objetivo é reorganizar aquilo que já está posto. Para isso eles estudam a planta da cidade e dos prédios históricos centrais que não podem ser demolidos, pois comprometeria a estrutura de outros prédios. Eles tiram fotografias aéreas de determinadas ruas. Eles procuram identificar problemas no desenvolvimento irregular dessa cidade que a comprometem e, por conseguinte, prejudicam a vida das pessoas. Há muitos problemas! Tantos problemas que alguns cidadãos não acham tão assustadora a ideia de se implodir toda a cidade e começar a construí-la de novo. Por outro lado, esses especialistas observam determinados pontos positivos no desenvolvimento dessa cidade, como a existência de amplas áreas verdes que foram preservadas. Os especialistas sugerem um aproveitamento mais adequado desses

pontos positivos para melhorar a vida das pessoas, por exemplo, a construção de parques ecológicos que ajudariam a preservar por mais tempo essas áreas verdes. Os dois planejadores apresentam propostas distintas para a comunidade, e muitos entendem que elas são incompatíveis: deve-se escolher uma ou outra

Nessa nossa metáfora, a cidade representa a democracia, e os planejadores são Habermas e Honneth. Cada um com seu modelo de Teoria Crítica oferece um diagnóstico da “cidade” democracia, mostrando seus problemas, pontos fortes e sugestões de melhorias. Nosso objetivo é mostrar que esses dois modelos não são incompatíveis, os dois têm muito em comum. Combinar elementos dos dois modelos nos dá uma visão mais adequada dessa cidade com seus problemas e potenciais, e o que devemos melhorar nela. Acreditamos que uma contribuição teórica importante do nosso trabalho é mostrar que ambos os modelos têm pontos que precisam ser aprimorados. Nesse sentido, recorrendo novamente à nossa metáfora, podemos dizer que percebemos que determinadas partes importantes da cidade escaparam do campo de visão dos planejadores, ou a paisagem em determinadas áreas se modificou muito rápido, antes do final do planejamento, levando à necessidade de um novo estudo daquele local. Além disso, notamos também que algumas fotografias aéreas usadas pelos planejadores não ficaram nítidas o suficiente, sendo necessárias novas imagens do local. Há também algumas dinâmicas do funcionamento dessa cidade que não podem ser completamente explicadas recorrendo somente a plantas e fotografias aéreas. Nesses casos, apontamos a necessidade de se enviar alguém para realizar uma pesquisa de campo capaz de fornecer mais detalhes do local e do modo como as pessoas vivem. E por fim, cremos que mais tecnologias ou até especialistas de outras áreas sejam imprescindíveis para otimizar esse modelo de planejamento em alguns pontos.

É certo que nem planejadores de cidades e nem filósofos têm o poder de transformar o verbo em carne. Por mais coerentes e sofisticados que sejam esses estudos da “cidade” democracia, para que os “modelos de planejamento” se tornem realmente uma diretriz para a política democrática é necessário que essas ideias circulem entre os habitantes da cidade e que eles reconheçam a legitimidade delas. Como fazer isso é um outro tema bem amplo sobre o qual não nos deteremos aqui. Nossa tarefa é bem mais modesta, nos restringimos a olhar para os modelos de Teoria Crítica da democracia e examiná-los criticamente.

1 O QUE SIGNIFICA UMA TEORIA CRÍTICA DA DEMOCRACIA?

Nos últimos dois séculos o número de pessoas vivendo em regimes políticos considerados democráticos aumentou significativamente. O economista alemão Max Roser quantificou essas mudanças no seu *website*, *Our World in Data*. Os números são impressionantes. Até 1820, a cada 100 pessoas no mundo, apenas uma vivia em uma democracia. Os gráficos de Roser mostram que em 2015 esse quadro já era bem diferente. A cada 100 pessoas no mundo, 55 viviam em uma democracia. O pesquisador utiliza uma definição minimalista de democracia: “Um sistema político com instituições que permitem aos cidadãos expressarem suas preferências políticas, que tem restrições sobre o poder executivo e uma garantia de liberdades civis” (ROSER, 2019).

A despeito desses números que depõem a favor dos regimes democráticos, um espectro ronda as democracias, o espectro da desconfiança. E esse espectro não ronda só a Europa, mas todos os cantos do mundo. Nos debates sobre teoria da democracia o clima de desconfiança é explicitado em diversas vertentes teóricas. Em um texto de 2015, a filósofa Nancy Fraser sentenciou sem rodeios:

Democracia de fachada. Pós-democracia. Democracia moribunda. Desdemocratização. Tais expressões estão proliferando atualmente, ganhando o espaço anteriormente ocupado pelo tema da democracia “deliberativa”. Isso sugere claramente que os problemas crônicos da democracia passaram do quadro de melhora para o estágio de crise. E quem poderia discordar? A comprovação inclui declínios no comparecimento eleitoral, a proliferação da corrupção e do dinheiro graúdo na política, um aumento da concentração da propriedade de mídia, uma elevação do extremismo de direita, o virtual colapso dos partidos tradicionais de esquerda no Norte Global, o agudo estreitamento do espectro das diferenças entre as diretrizes políticas na medida em que quase todos os partidos se apressam para apaziguar os mercados de títulos, a insatisfação generalizada com a União Europeia, o declínio da credibilidade dos Estados Unidos como protagonista de uma hegemonia mundial racional e legítima, a proliferação da violência política – nas mãos de Estados e forças policiais, de extremistas majoritários e minoritários, de redes organizadas e indivíduos insatisfeitos. Não são esses fenômenos sinais inequívocos do penetrante esvaziamento das formas democráticas? (FRASER, 2018, p. 153).

Dez anos antes desse diagnóstico de Fraser, o filósofo francês Jacques Rancière alertava para os novos “odiadores” da democracia. No livro *O ódio à democracia*, Rancière sustenta que os inimigos contemporâneos da democracia não recorrem a uma retórica que defende explicitamente o autoritarismo, mas a uma retórica de defesa da democracia. Para isso eles advertem para um suposta ameaça do igualitarismo e do excesso de participação democrática. Os novos “odiadores” advogam “defender o povo dele mesmo”. Sendo assim, “o novo ódio à democracia pode ser resumido então em uma tese simples: só existe uma democracia boa, a que reprime a catástrofe da civilização democrática” (RANCIÈRE, 2014, p. 10).

Apontamentos como os de Fraser e Rancière, que indicam uma perda de vitalidade dos regimes democráticos, não são uma novidade no debate político. Na década de 80, Norberto Bobbio, um insuspeito entusiasta dos regimes democráticos, se perguntava sobre o futuro da democracia. É certo que o tom do livro publicado em 1986 não é de catastrofismo. Bobbio almeja traçar uma abordagem moderada que parte da seguinte premissa: “A democracia não goza no mundo de ótima saúde, como de resto jamais gozou no passado, mas não está à beira do seu túmulo” (BOBBIO, 2000, p. 19).

Apesar do tom moderado do filósofo italiano, nitidamente o que dita o ritmo do livro é uma preocupação com o contexto de “crise das democracias”. Bobbio argumenta que a origem dessa crise está nas promessas não cumpridas da democracia. Ele lista seis promessas fundamentais dos regimes democráticos: I) a ascensão do cidadão autônomo/soberano como principal personagem do jogo democrático; II) a consolidação de uma política caracterizada por perseguir os interesses de todos e não só de alguns; III) a promessa de derrota do poder oligárquico; IV) o aumento da participação política; V) o aumento da transparência com o fim da influência dos poderes “invisíveis” que atuam nos bastidores; VI) o fortalecimento de uma educação destinada a formar cidadãos e não súditos (BOBBIO, 2000).

O clima de desconfiança em relação ao futuro das democracias está longe de ser um devaneio intelectual. Filósofos muitas vezes são pessimistas e projetam esse pessimismo em suas observações da realidade. Isto pode gerar análises equivocadas ou pouco racionais. No entanto, essa percepção pessimista acerca dos regimes democráticos já extrapolou os círculos acadêmicos e adentrou o debate público, principalmente na Europa e no continente americano. Em 2018 o relatório da *Freedom House* indicou que 2017 foi o segundo ano consecutivo de aumento das violações das liberdades civis em todo mundo (FREEDOM HOUSE, 2018). Também em 2018 o tradicional “índice de democracia” elaborado pela empresa de consultoria *Economist Intelligence Unit*, ligado à revista *The Economist*, levantou dados que apontariam para um retrocesso democrático em nível global (THE ECONOMIST, 2018b). Em 2017 o “Índice de democracia” já havia excluído os EUA do grupo de países com uma “democracia plena”, agora os norte-americanos vivem em uma “democracia imperfeita” (THE ECONOMIST, 2017). Tal cenário levou a revista, que se apresenta como um bastião do liberalismo econômico, a apelar para os “sentimentos morais” do que eles entendem como “verdadeiros liberais”, pedindo que estes fizessem algo para salvar a democracia. A revista acusava os liberais de terem se tornado uma elite indulgente que não consegue mais ver o mundo fora da sua bolha. E essa postura de indiferença em relação aos menos favorecidos

estaria contribuindo para a ascensão de líderes populistas de direita e de esquerda com tendências antidemocráticas (THE ECONOMIST, 2018a).

Um índice de democracia elaborado pela *The Economist* sempre vai levantar um olhar de suspeita dos críticos do liberalismo econômico. Tal índice pode ser entendido como um instrumento de censura pública contra países que não seguem a cartilha do liberalismo econômico pregado pela revista. Doravante, mesmo que se tome tal crítica como válida, é sintomático que um meio de comunicação desse porte convoque uma operação para salvar a democracia. De todo modo, há outros estudos empíricos que confirmam essa sensação generalizada de “crise das democracias”. Tais estudos levam em consideração mais a percepção dos cidadãos vivendo sob governos democraticamente eleitos. Por exemplo, no final de 2018 uma pesquisa do *Latinobarómetro* indicou que o apoio à democracia nunca esteve tão baixo na América Latina. Somente 48% dos latino-americanos declaram apoio aos regimes democráticos (LATINOBARÓMETRO, 2018). Além disso, observou-se que na América Latina o apoio à democracia está em queda há seis anos. Já uma pesquisa publicada em 2017 pelo *Pew Research Center* mostrou que somente 46% dos cidadãos estão satisfeitos com o modo como a democracia funciona em seus países. A pesquisa envolveu 38 países de todos os continentes. O ponto positivo mostrado pela pesquisa é que na média global a maioria dos cidadãos considera a democracia representativa uma forma de governo desejável. No que diz respeito a esse tópico, 78% dos entrevistados afirmam que a democracia é uma forma boa de governo, enquanto 73% disseram rejeitar regimes militares (FETTEROLF; SIMMONS; STOKES, 2017).

Outra pesquisa do *Pew Research Center* também mostrou indiretamente a percepção que as pessoas têm acerca do que a democracia pode oferecer para as próximas gerações. Publicado em 2018, o estudo investigou as expectativas em relação ao futuro de cidadãos de 32 países. O resultado curioso dessa pesquisa é que os cidadãos vivendo em democracias de países economicamente desenvolvidos são mais pessimistas em relação ao futuro do que os cidadãos de países emergentes. Somente 34% dos entrevistados disseram acreditar que a próxima geração crescerá vivendo em condições econômicas melhores. Na França os números são mais impressionantes ainda. Só 9% dos entrevistados creem que as crianças de hoje crescerão em um ambiente economicamente mais favorável (STOKES, 2017). Parece que viver em um dos berços da democracia moderna não é suficiente para os indivíduos desenvolverem uma fé na capacidade da democracia de produzir uma “vida boa”.

Se, por um lado, a crise das democracias persiste como um tema hodierno, por outro lado, a crítica da política democrática também vigora e remonta aos primórdios da filosofia. Platão, que estava longe de ser um fã dos regimes democráticos, via nas democracias a porta de

entrada para as tiranias. O filósofo grego entendia que o excesso de igualdade das democracias favorece um cenário anárquico e instável de onde emergem líderes autoritários que se promovem com a proposta de “restabelecer a ordem” (PLATÃO, 2007). A crítica filosófica da política democrática se modificou muito nos últimos séculos, e em geral os filósofos têm se mostrado mais receptivos à democracia do que Platão. Dessa maneira, a própria natureza da crítica filosófica da democracia se modificou. Hoje, são mais raros os casos em que uma crítica da democracia implica em uma rejeição dos ideais democráticos ou numa demanda platônica por um governo de reis-filósofos.

Em nosso trabalho conduziremos mais uma vez uma crítica filosófica da democracia, analisando seus *déficits* (ou sua crise, como alguns autores pontuam), e, além disso, examinaremos os potenciais emancipatórios inerentes à política democrática. Contudo, nossa proposta metodológica é realizar essa tarefa por uma “via indireta”. Isto significa que nossa investigação da política democrática toma como ponto de partida o estudo de um tipo específico de crítica da democracia. Falamos aqui da “Teoria Crítica da democracia” iniciada pelo filósofo alemão Jürgen Habermas e continuada por Axel Honneth. Assim, quando usamos a expressão Teoria Crítica da democracia, estamos nos referindo à filosofia política elaborada por esses dois filósofos da assim chamada “Escola de Frankfurt”.

Antes de compreendermos os objetivos da “Teoria Crítica da democracia”, cabe deixar claro qual é a tese desse estudo. Nossa aposta é que uma melhor e mais ampla compreensão dos *déficits* e das condições de possibilidade da política democrática pode ser alcançada por uma reconstrução da Teoria Crítica de Habermas e Honneth. O termo “reconstrução” é recorrente nos escritos dos teóricos críticos desde Habermas. No entanto, tal expressão tem uma multiplicidade de sentidos na obra do filósofo. Na nossa tese, fazemos uso do termo reconstrução tal como ele aparece no livro *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Lá Habermas apresenta a seguinte definição:

Reconstrução, em nosso contexto significa que uma teoria é decomposta e recomposta em uma nova forma para que possa assim atingir o fim que ela mesma se pôs: esse é um modo normal de se relacionar com uma teoria que, sob diversos aspectos, precisa de revisão, mas cujo potencial de estímulo (ainda) não se esgotou (HABERMAS, 2016, p. 25).

Em suma, reconstruir a Teoria Crítica da democracia significa decompor e recompor as propostas de Habermas e Honneth, para então podermos atingir da melhor maneira possível os objetivos propostos pelos próprios filósofos. Embora isso possa à primeira vista soar pretensioso, nossa proposta é bem modesta e falível. Pois, ao indicarmos a necessidade de revisões e atualizações da Teoria Crítica da democracia, sabemos que estas podem se mostrar

insuficientes diante de novas transformações sociopolíticas e de novos dados empíricos. A reconstrução de uma teoria é sempre um empreendimento vulnerável diante do devir da história. Além disso, ao identificarmos limitações nas propostas de Habermas e Honneth, nem sempre seremos capazes de sugerir algo melhor. De todo modo, nosso trabalho se assenta no programa da Teoria Crítica da democracia, ou seja, compartilhamos dos mesmos objetivos visados por Habermas e Honneth.

Sabemos que outros caminhos podem ser traçados para um estudo filosófico da política democrática. Tomar a Teoria Crítica da democracia como ponto de partida não é uma escolha arbitrária ou unicamente baseada numa preferência por autores. A escolha desse caminho se baseia no fato de que os conceitos *consenso* e *conflito* estão no cerne dos trabalhos de Habermas e Honneth. E, para nós, entender como é possível uma política democrática implica justamente em examinar as complexas relações que se dão entre o consenso e o conflito social nas sociedades contemporâneas.

1.1 Três modelos de crítica da democracia

Embora nosso trabalho verse sobre uma Teoria Crítica da democracia, sabemos que a noção de “crítica” não diz respeito somente à tradição filosófica ligada à Escola de Frankfurt. Em um sentido lato, a “crítica” é constitutiva da própria filosofia, visto que “crítica” indica um

juízo apreciativo, seja do ponto de vista estético (obra de arte), seja do ponto de vista lógico (raciocínio), seja do ponto de vista intelectual (filosófico ou científico), seja do ponto de vista de uma concepção, de uma teoria (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 46).

Ainda nesse sentido, podemos dizer que a atitude “crítica” é aquela “que não admite nenhuma afirmação sem reconhecer sua legitimidade racional” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 46). Vemos então que “crítica” é o que os filósofos mais têm feito ao longo dos séculos. Assim sendo, quando usamos esse conceito *lato* de “crítica”, podemos dizer que desde Platão e Aristóteles foram formuladas diversas “teorias críticas” da democracia.

No entanto, ao fazermos uso do termo “crítica” para se referir à proposta dos filósofos frankfurtianos, temos em mente um sentido específico atribuído à palavra crítica. Aqui falaremos de crítica, ou crítica social, para nos referir à metodologia que está na base do programa de pesquisa do Instituto para Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, a assim conhecida “Escola de Frankfurt”. Num texto de 1937 o filósofo Max Horkheimer delineou os pressupostos metodológicos e os objetivos visados por esses intelectuais que elaborariam uma

“crítica”, em sentido estrito, das sociedades capitalistas. Apesar da primeira geração de frankfurtianos ter almejado uma ampla Teoria Crítica da sociedade, Habermas, um membro da segunda geração, via como uma limitação dos seus antecessores “o fato de a Teoria Crítica anterior não ter dado a devida atenção à política democrática” (MELO, 2011, p. 8). Diante desse quadro, Habermas opera uma pormenorização da Teoria Crítica. E isto significa que o filósofo constrói uma ampla Teoria Crítica das sociedades modernas, mas depois vai especificando-a até chegar a uma “Teoria Crítica do Estado democrático de direito”. Com Habermas há um ponto de inflexão na Teoria Crítica. Ele traz em definitivo a filosofia política em seu sentido clássico para o interior da tradição frankfurtiana. Agora o teórico crítico discute a legitimidade do Estado, a natureza dos direitos fundamentais, o sentido da soberania popular, dentre outros temas caros à filosofia política. Posteriormente, Axel Honneth deu continuidade a esse programa iniciado com a guinada habermasiana. E hoje esta parece ser a atual roupagem da Teoria Crítica. Como pontua Anderson (2000), haveria uma terceira geração da Escola de Frankfurt, na qual Axel Honneth seria o ponto gravitacional. E nessa terceira geração “o foco nos direitos humanos e na teoria democrática representa um novo desenvolvimento” (ANDERSON, 2000, tradução nossa).

Antes de entendermos o significado da Teoria Crítica da democracia, isto é, o que ela propõe e almeja, é preciso falar de outros dois tipos de crítica da democracia: a crítica feita pelo *utopismo* e a feita pelo *realismo*. Isto porque a Teoria Crítica da democracia busca evitar os reducionismos da crítica utopista e da crítica realista da democracia. Mas, por outro lado, a Teoria Crítica da democracia também compartilha algumas das premissas do realismo e do utopismo, como, por exemplo, um olhar voltado para as democracias reais e não para modelos altamente idealizados (realismo) e um comprometimento com a ideia de transformação social das condições políticas existentes (utopismo), visando assim um aprofundamento da política democrática.

1.1.1 A crítica utopista da democracia

Desde seus primeiros escritos Marx polemizou com dois modos distintos de se fazer teoria social: a economia política de Smith e Ricardo e o “socialismo utópico”. Aliás, “socialismo utópico” é um termo pejorativo que Engels utiliza para se referir a pensadores como Fourier, Robert Owen, Saint-Simon, dentre outros. A compreensão de Marx era que os socialistas utópicos “atacavam problemas reais, mas ofereciam para eles soluções abstratas e descoladas da realidade” (NOBRE, 2008, p. 10). Além disso, Marx acusava os socialistas

utópicos de verem uma sociedade socialista como um projeto teórico a ser elaborado na cabeça de algum pensador, quando na verdade esta deveria ser o “resultado de um desenvolvimento histórico concreto que já a havia tornado possível” (NOBRE, 2008, p.10). Diante dessa crítica de Marx ao utopismo, é curioso notarmos que é justamente no cerne da tradição marxista que encontremos o modelo exemplar disso que chamaremos de *crítica utopista da democracia*.

A tradição marxista desenvolveu um longo debate acerca do papel da democracia na construção de uma sociedade socialista (MOTTA, 2014). Além disso, diferentes interpretações surgiram entre os marxistas sobre o lugar da democracia dentro do pensamento de Marx. Na interpretação que Lênin faz de Marx podemos visualizar o arquétipo de uma crítica utopista da democracia. Dois são os trabalhos fundamentais de Lênin onde há uma discussão sobre os conceitos de Estado e democracia em Marx: *O Estado e a revolução* e *A revolução proletária e o renegado Kautsky*. É importante salientar que Lênin escreve os dois textos às vésperas da Revolução Russa, vivendo em um regime czarista opressivo que tinha abandonado parcialmente o absolutismo há pouco mais de uma década com a criação da *Duma* (o parlamento russo)¹. Situação que só foi possível graças aos levantes populares contra o governo, que ficaram conhecidos como Revolução Russa de 1905, um prelúdio da Revolução de 1917. Deste modo, a crítica de Lênin à democracia é refém de seu tempo, refém do que ele vê diante dos seus olhos como forma de governo democrática. Contudo, vamos abstrair essa crítica leninista do seu contexto histórico, pois consideramos que ela estabeleceu as bases de uma crítica utopista à democracia, vista tanto em discursos teóricos² como em discursos da militância política que denuncia a “farsa da democracia”.

A crítica leninista à democracia foi elaborada a partir do debate com Karl Kautsky. Nem antes e nem depois da Revolução Russa havia um consenso entre os teóricos marxistas sobre o papel da democracia na construção de uma sociedade socialista. Kautsky afirma o seguinte no livro intitulado *Ditadura do proletariado*: “o socialismo é nosso objetivo final, a razão de ser do nosso movimento, ao passo que a democracia não é senão o meio de chegar a ele” (KAUTSKY, 2006, p. 2). O debate entre Lênin e Kautsky também diz respeito ao lugar da democracia no pensamento de Marx. Kautsky defende que quando Marx fala de uma ditadura do proletariado no *Manifesto comunista*, ele não estaria falando de uma ditadura no sentido

¹ A respeito do parlamento russo, Reis Filho indica que “depois de 1905, pressionado pelo movimento revolucionário, o czarismo criará um parlamento nacional ou Duma Imperial. Mas nunca se afirmará, não passando de um arremedo dos parlamentos burgueses da Europa ocidental, sempre tolhido e ameaçado pelo regime repressivo” (REIS FILHO, 1983 p. 15).

² O economista egípcio Samir Amin (2011), é um exemplo contemporâneo de renovação da crítica marxista da democracia. Tal como o revolucionário russo, Samir sustenta que a “democracia burguesa” não é uma democracia de verdade, mas uma farsa.

literal. Ou seja, Kautsky entende que Marx não está defendendo a destruição das regras procedimentais das democracias modernas, como o sufrágio universal, o pluripartidarismo e a divisão dos poderes. Ditadura do proletariado não seria uma forma de governo, mas uma situação em que o proletário conquista o poder, isto é, se torna a maioria no parlamento e passa conduzir o poder administrativo do Estado.

Lênin reagiu com veemência a essa posição de Kautsky. Num texto em que não poupa adjetivações, o revolucionário russo acusa Kautsky de ter renegado o socialismo com suas proposições reformistas. Ele também rejeita a interpretação que Kautsky faz de Marx, afirmando que o social democrata “deturpou da forma mais inaudita o conceito de ditadura do proletariado, transformando Marx num vulgar liberal” (LÊNIN, 1977, p. 11). O raciocínio de Lênin é que a democracia das sociedades burguesas não é uma democracia de verdade. Além disso, as instituições e procedimentos existentes no Estado democrático de direito seriam meros instrumentos de dominação que “fazem dos proletários escravos assalariados” (LÊNIN, 1977, p. 14). O sufrágio universal, por exemplo, seria um desses instrumentos de dominação. Lênin afirma que intelectuais como Kautsky

partilham e fazem o povo partilhar da falsa concepção de que o sufrágio universal, no Estado atual, é capaz de manifestar verdadeiramente e impor a vontade da maioria dos trabalhadores (LÊNIN, 2011, p. 46).

A defesa das regras do jogo feita por Kautsky seria a defesa de uma “[...] democracia mutilada, miserável, falsificada, uma democracia para os ricos, para a minoria” (LÊNIN, 2011, p. 138). Lênin entende que as democracias modernas seriam nada mais que ditaduras da burguesia, de modo que o caminho para uma democracia de verdade seria uma ditadura do proletariado que esmagaria “impiedosamente a atividade da minoria dos exploradores” (LÊNIN, 2011, p. 138). De acordo com Lênin, essa também seria a compreensão que Marx tinha da democracia burguesa, uma instituição a ser desmantelada. A interpretação leninista de Marx acabou vencendo, tornando-se predominante no marxismo (MOTTA, 2014).

A democracia para Lênin não seria um meio para se atingir uma sociedade comunista, mas um fim a ser almejado. O termo “Estado democrático de direito” seria uma contradição. Pois a democracia implicaria em um autogoverno, o exercício da soberania popular sem mediadores. A existência do Estado já indica a existência de mediadores, de um aparelho de coerção que é incompatível com a ideia de autogoverno. Sendo assim, a ditadura do proletariado é um período de transição para a verdadeira democracia. E Lênin conclui:

Só na sociedade comunista, quando a resistência dos capitalistas estiver perfeitamente quebrada, quando os capitalistas tiverem desaparecido e já não houver classes, isto é,

quando não houver mais distinções entre os membros da sociedade em relação à produção, só então é que "o Estado deixará de existir e se poderá falar de liberdade". Só então se tornará possível e será realizada uma democracia verdadeiramente completa e cuja regra não sofrerá exceção alguma (LÊNIN, 2011, p. 137)

A respeito dessa interpretação que Lênin faz da concepção de democracia, Bottomore comenta criticamente:

As implicações dessa concepção, que foi, no século XX, a concepção dominante entre todos os leninistas e trotskistas, são claras: uma política insurrecional de transição, insensibilidade diante das diferenças entre as formas burguesas de Estado e uma tendência a considerar a suspensão das liberdades democráticas burguesas nas sociedades socialistas como não incompatíveis com o projeto socialista (BOTTOMORE, 1988, p. 162).

O que chamamos de crítica utopista da democracia segue o raciocínio traçado por Lênin em seus escritos pré-revolucionários. O utopista é aquele que não reconhece como conquistas as instituições e procedimentos existentes nas democracias modernas (sufrágio universal, liberdade de imprensa, pluripartidarismo, divisão dos poderes, etc.), estas seriam meras distrações que afastam o povo de uma verdadeira democracia. A crítica utopista toma como critério da crítica uma ideia irrealista de democracia, provavelmente extraída de uma imagem caricatural da *pólis* grega. A democracia “verdadeira” é entendida como uma associação de voluntários que se reúnem constantemente para tomar decisões coletivas acerca de todo e qualquer assunto, não existindo nenhum mediador para organizar essa prática, nenhum aparato burocrático estatal. Diante dessa imagem do que seria uma verdadeira democracia, a democracia tal como conhecemos seria uma farsa a ser implodida, para só assim alcançarmos um real governo do povo.

1.1.2 A crítica realista da democracia

Um outro tipo clássico de crítica da democracia segue a tradição do realismo político. “A tradição realista se remonta a Maquiavel, que diz ter se concentrado na ‘realidade efetiva’ das coisas e desse modo ter descoberto a política” (SARTORI, 2009, p. 23). O realismo político desde o início se afirma como o antagonista do “utopismo”. No livro *O príncipe*, por exemplo, Maquiavel diz que seu objetivo é escrever “algo útil” para quem o ler, evitando assim o caminho daqueles que analisaram a política imaginando “repúblicas e principados que jamais foram vistos e que nem se soube se existiram na verdade” (MAQUIAVEL, 2011, p. 73). O filósofo florentino assinala que sua proposta é olhar para as sociedades humanas e compreender “como se vive” e não “como se deveria viver” (MAQUIAVEL, 2011, p. 73). Doravante, no final do

século XIX e início do século XX, o realismo político será renovado com o surgimento da teoria das elites. “Em reação à crítica marxista da democracia burguesa, Mosca, Pareto e Michels introduziram a teoria da elite de dominação, enquanto antídoto realista” (HABERMAS, 1980, p. 155). Apesar da teoria das elites representar uma reação ao marxismo, ambas as abordagens acabam desembocando em um lugar comum: o desprezo pelas instituições da “democracia burguesa”.

Foi o italiano Gaetano Mosca que lançou os fundamentos da teoria das elites. Mosca rejeita o que ele considera a ideia anticientífica compartilhada por socialistas e democratas liberais: o “igualitarismo”. Ele observa que o estudo da história nos leva à conclusão de que

em todas as sociedades existem duas classes de pessoas, os dirigentes e os dirigidos. A primeira classe, a que dirige politicamente, é a menor e exerce todas as funções políticas, monopoliza o poder e goza das vantagens oriundas dele, a segunda classe é conseqüentemente [sic] mais numerosa e é dirigida e controlada pela primeira, controle que pode se dar tanto na forma legal quanto de forma arbitrária e violenta, supre a classe dirigente através de meios de subsistência e submetendo-se ao poder dela (MOSCA, 1966, p. 51).

A tese de Mosca é que a formação de oligarquias é uma tendência inerente às sociedades humanas, o que contrariaria qualquer ideal de igualdade política, social e econômica. A própria classificação dos governos como democráticos, oligárquicos e monárquicos, tal qual foi feita desde a Antiguidade, perderia totalmente o sentido. Pois, o domínio das elites não desaparece no governo do povo, ou no governo de “um só”, modo pelo qual Aristóteles se referia às monarquias (ARISTÓTELES, 1985). Sendo assim, toda democracia seria no fundo uma oligarquia. Mosca reconhece que “a tendência natural à constituição de elites não garante, portanto, a qualidade delas” (HOLLANDA, 2011, posição 178-179). Isto significa que certas elites são preferíveis a outras. O próprio Mosca considerava degenerada a elite política da Itália de sua época, e ansiava pela “[...] formação de uma nova classe política, original dos extratos médios da sociedade, com autonomia econômica e consistência moral” (HOLLANDA, 2011, posição 230-231). O anseio pela ascensão de uma nova elite era só o anseio pela ascensão de um grupo mais qualificado, e não o anseio por um governo mais democrático.

Dando continuidade à proposta da teoria das elites, Vilfredo Pareto deu atenção ao problema da estabilidade política. Tal como Mosca, Pareto afirma que a formação de elites é um fato social inevitável. No entanto, há sempre grupos distintos almejando o posto de elite política, de modo que, “as aristocracias não perduram por muito tempo. [...] A história é um cemitério de aristocracias” (PARETO, 1966, p. 77). A disputa pelo lugar que é ocupado pelas elites políticas permite que nações se vejam mergulhadas numa instabilidade que conduz a crises intermináveis. No entanto, Pareto não acredita que a estabilidade possa ser retomada por

meio de uma ampliação de mecanismos democráticos. O economista italiano está convencido de que uma análise da ascensão e queda das oligarquias traz dados que contrariam a ideia de que o aumento da participação popular é um elemento fundamental para a estabilidade política. “A metáfora orgânica é bastante elucidativa da análise social de Pareto. Para ele, a condição de vida do corpo e das sociedades é a circulação” (HOLLANDA, 2011, posição 400-401). Pareto elabora então a tese da “circulação das elites”. O italiano entende que o elemento estabilizador da política é a “circulação das elites”. Isto significa que, as elites precisam estar sempre se renovando, atualizando seus membros, aceitando indivíduos de outros grupos que também almejam o poder. A “circulação das elites” não elimina o caráter antagônico da sociedade, mas o ajuda a preservá-lo de maneira mais eficaz. “Quando a circulação intraelite não acontece, isto é, quando a elite não renova seus membros, a tendência é que ocorra entre elites, de modo radical” (HOLLANDA, 2011, posição 404-405). Nesse ponto é que surgem as revoluções e os golpes de Estado, que são modos de “circulação das elites” menos desejáveis, pois causam maior instabilidade política e econômica.

Por fim, fechando a tríade da teoria das elites temos o alemão Robert Michels. De acordo com Michels, a análise realista de qualquer sistema político ou de qualquer partido (inclusive os comunistas) conduz à identificação da “lei de ferro das oligarquias”. Com a lei de ferro das oligarquias Michels formula que: a oligarquia é a forma preestabelecida de vida comum dos grandes agregados sociais, portanto, por mais democrática que tenha sido a formação de um grupo, cedo ou tarde se formará uma elite que destituirá as práticas democráticas, estabelecendo então um governo autocrático sobre os demais membros (MICHELS, 1982). Michels denomina essa lei como uma “lei de ferro”, pois tem sido um destino que “a maior parte das sociedades democráticas modernas, e dentro delas os partidos mais avançados, não tem conseguido escapar” (MICHELS, 2011, posição. 1272-1273).

A teoria das elites se apresenta como uma teoria realista, e nesse sentido seus teóricos se dizem preocupados em entender a democracia “tal como ela é”, não como ela “deveria ser”. Com isso, “os realistas em geral zombam do idealismo democrático” (SARTORI, 1984, p. 67), que em sua ingenuidade formula teorias normativas para dizer como a política “deve ser”. O realista não acredita na “democracia porque a realidade está em contradição com ela” (SARTORI, 1984, p. 72). Até podemos chamar os Estados existentes de democracias, diria um realista, contudo, uma classificação científica rigorosa dessas formas de governo nos forçaria a chamá-los de oligarquias, pois não há aí um autêntico “governo do povo”.

Apesar dessa recusa dos teóricos elitistas ao “dever ser”, sua crítica realista só é possível graças a um “criptonormativismo”³. Isto é, há concepções normativas implícitas na teoria das elites. A análise do “que é” a política democrática está permeada por um ponto de vista normativo, por juízos valorativos de como “deve ser” a política. O criptonormativismo da teoria das elites se desdobra em três níveis.

Primeiramente, a teoria das elites subentende como “deve ser” uma democracia de verdade. E a compreensão que os realistas têm da “democracia de verdade” é uma imagem caricatural da democracia existente na *polis* grega. Ou seja, tal como a crítica utopista, a teoria das elites compreende que a democracia para fazer jus ao seu nome “deve ser” um exercício da soberania popular por vias diretas, sem intermediários, sem “representantes” do povo. Como tal forma de organização política quase nunca é encontrada factualmente ao longo da história, além de estar longe de ser a realidade das grandes nações, os elitistas logo concluem que não há democracias, somente oligarquias.

Esse primeiro nível de criptonormativismo da teoria das elites desemboca em um segundo nível. Ao falar que qualquer regime político existente é uma oligarquia, a teoria das elites pode nos levar a exóticas indistinções. Por exemplo, assumindo a premissa elitista, é possível concluir que não há diferença entre as ditaduras latino-americanas e os regimes democráticos que se consolidaram na América do Sul com o fim do militarismo. Mas a teoria das elites não defende um imobilismo, afirmando que todos os governos são iguais. É possível fazer juízos de valor sobre um governo e desejar a mudança política. Contudo, as transformações políticas significativas “devem ser” alcançadas por meio da ascensão de novas elites, e não por meio da mudança institucional. As instituições seriam irrelevantes quando comparadas às capacidades e virtudes morais de uma elite valorosa. Essa perspectiva está na gênese do fascínio que Pareto e Michels tiveram pelo fascismo italiano. Ambos os autores viam os fascistas como uma nova elite que estava surgindo para restaurar uma república italiana degenerada. Mosca seguiu outro caminho. Rejeitou o fascismo e viu que era preferível a manutenção das instituições da democracia liberal que tanto ele havia tripudiado.

O terceiro nível de criptonormativismo da crítica realista à democracia é decorrente de uma falácia naturalista, não sobrevivendo à famosa “guilhotina de Hume”. O filósofo escocês

³ Habermas (2000) introduz o termo “criptonormativismo” em sua crítica a Foucault. Habermas entende que Foucault mantém ocultos, criptografados, os critérios normativos de sua crítica ao poder. Embora o francês se levante contra o poder disciplinador das instituições modernas, ele não esclarece a partir de que critério tais instituições podem ser vistas como “ilegítimas”. Nas palavras de Nancy Frase: “Por que a luta é preferível à submissão? Por que resistir à dominação? Somente com a introdução de noções normativas ele poderia começar a nos contar o que está errado com o regime moderno de poder/conhecimento, e porque devemos nos opor a ele” (FRASER, 1981, p. 283, tradução nossa).

David Hume apontou que várias vezes argumentos normativos incorrem em um erro lógico, derivando o “dever ser” do “ser” (VÁSQUEZ, 1992). Por exemplo, da premissa “todos os governos existentes são oligarquias” não se pode inferir que “todos os governos existentes devem ser oligarquias”, ou que uma “organização oligárquica da sociedade é a melhor e mais desejável”. Na falácia naturalista deduz-se que se as coisas sempre foram assim é porque elas devem ser sempre assim. Deve-se preservar a “ordem natural”. Podemos chegar a conclusões absurdas por meio dessa forma falaciosa de argumentar. Por exemplo, se sempre existiu varíola, e essa advém da natureza, essa deve ser preservada, sendo a vacina algo ruim porque vai contra a ordem natural das coisas. O argumento elitista é falacioso, pois naturaliza a oligarquia, e ao considerá-la algo que faz parte da ordem natural do mundo conclui que ela deve ser o modelo de organização político das sociedades humanas.

Diante disso, ao incorrer na falácia naturalista, a crítica realista classifica o projeto democrático como um projeto anticientífico, incapaz de funcionar, pois se volta contra a ordem natural do mundo. Tal raciocínio é fundamental para entender o posicionamento que Mosca, Pareto e Michels tinham diante do sufrágio universal. Michels e Pareto falavam de uma teologia do sufrágio universal, ridicularizando os seus defensores como pregadores de um falso deus⁴. Já Mosca, “em tempos de hegemonia democrática, foi o único deputado a manifestar-se contrariamente ao sufrágio universal masculino, por considerá-lo mais uma fórmula demagógica e anticientífica do governo parlamentar” (HOLLANDA, 2011, p. 235).

1.1.3 A Teoria Crítica da democracia

A Teoria Crítica da democracia, elaborada por Habermas e continuada por Honneth, não compactua com premissas da crítica utopista e da crítica realista da democracia. Primeiramente, os frankfurtianos rejeitam a premissa utopista de que a democracia é algo a ser alcançado por meio da destruição do poder estatal e que por isso não existiriam democracias de verdade até o momento. Em segundo lugar, a crítica frankfurtiana discorda da tese realista de que o projeto democrático seria impraticável e anticientífico. Como vimos anteriormente, na perspectiva dos realistas, as oligarquias são as únicas formas viáveis e existentes de organização política.

Por outro lado, os frankfurtianos levam a sério e conservam alguns pressupostos do utopismo e do realismo. Concordando com os realistas, Habermas e Honneth entendem que uma filosofia política consistente precisa de uma análise minuciosa da realidade sociopolítica.

⁴ Cf. PARETO (1966) e MICHELS (1982).

Contudo, compreender a realidade sociopolítica não significa aceitá-la “como é”, e nesse ponto a crítica frankfurtiana coincide com a crítica utopista. Os teóricos críticos não escondem o viés normativo da Teoria Crítica da democracia. Eles julgam que as democracias existentes não só “podem”, mas “devem” ser mais democráticas. E por isso ambos buscam dar um fundamento racional para esse “dever ser”, mas evitando o caminho do intelectual que no seu gabinete elabora o “plano perfeito” para a construção da “sociedade perfeita”.

A Teoria Crítica da democracia se vincula a um projeto mais amplo de uma Teoria Crítica das sociedades modernas. Esse projeto foi elaborado ainda na década de 30 por Max Horkheimer. A Teoria Crítica da democracia não está descolada dos fundamentos do programa de pesquisa da Escola de Frankfurt elaborados por Horkheimer. Embora rupturas significativas tenham ocorrido entre os autores dessa tradição filosófica, os pontos fundamentais do programa original permanecem presentes nos escritos dos frankfurtianos.

O texto intitulado *Teoria tradicional e Teoria Crítica*, escrito por Horkheimer em 1937, é considerado o documento fundador do programa de pesquisa da Escola de Frankfurt. O texto não só trata dos pressupostos metodológicos da Teoria Crítica, mas também indica quais seriam as intenções dos teóricos críticos. Horkheimer defende que o programa da Teoria Crítica, adotado pela Escola de Frankfurt, se distingue do programa da Teoria Tradicional, que seria a abordagem predominante nas ciências da época. “Teoria tradicional é o nome que ele dá a essa tradição de cientificismo que atravessa todo o período da modernidade” (HONNETH, 1999, p. 509). Nessa tradição as “[...] ciências aparecerem como uma empresa pura, totalmente desvinculada dos interesses práticos [ético-políticos]” (HONNETH, 1999, p. 509).

No campo das humanidades, os frankfurtianos viam o positivismo e o realismo político como exemplos da Teoria Tradicional. Os teóricos tradicionais advogam que o conhecimento deve ter uma função meramente explicativa. Sendo que, uma explicação racional da realidade social só pode ser alcançada por meio de uma “neutralidade axiológica”. Isto significa que o cientista deve colocar de lado seus valores e interesses durante a realização da pesquisa, evitando assim que suas preferências éticas e políticas contaminem os resultados. Além disso, positivistas e realistas entendem que questões normativas não estão sujeitas a uma fundamentação racional. Valores e normas são “preferências pessoais”, pertencem ao mundo subjetivo, não sendo de interesse das ciências que lidam com o mundo objetivo. Isto significa que, uma teoria da sociedade é incapaz de demonstrar racionalmente que determinados valores e normas são preferíveis a outros. A neutralidade axiológica da Teoria Tradicional favorece o decisionismo, empurrando o campo normativo para o “reino do arbitrário”. Isto porque “o

decisionismo implica na redução das normas a decisões” (HABERMAS, 1975, p. 277). Decisões estas que a Teoria é incapaz de justificar de um ponto de vista racional.

Os teóricos críticos não só discordam da neutralidade axiológica apregoada pelos teóricos tradicionais, os frankfurtianos afirmam que ela não é possível. Nem positivistas e nem realistas conseguem sustentar uma postura de neutralidade. Visto que,

assim como no jogo político de forças uma posição estritamente apolítica se converte em *politikum*, em capitulação em face do poder, assim uma neutralidade geral de valores se subordina irrefletidamente ao que para os positivistas se chama sistemas vigentes de valores (ADORNO, 1975, p. 258).

Ao jogar o normativo para o campo do arbitrário, para o campo do irracional, a Teoria Tradicional abre mão de uma crítica dos valores e das relações de dominação existentes, visto que o existente acaba sendo sempre tomado como aceitável. Nesse ponto Adorno é mordaz ao se referir a um dos baluartes da Teoria Tradicional: “Desde Pareto, o ceticismo positivista se arranja com qualquer poder vigente, inclusive o de Mussolini” (ADORNO, 1975, p. 236).

Diferente da Teoria Tradicional, a Teoria Crítica não é meramente descritiva, ela está comprometida com a ideia de “transformação social”. Contudo, tal como a abordagem tradicional dos positivistas e realistas, a Teoria Crítica está comprometida com a pesquisa empírica. É por isso que o programa de pesquisa frankfurtiano prescreve uma cooperação interdisciplinar. O trabalho em conjunto de sociólogos, economistas, psicólogos, historiadores e filósofos permitiria uma descrição mais rigorosa das sociedades modernas, evitando os erros que o pesquisador incorre ao ter uma visão parcial dos fatos sociais por estar bitolado na sua área do conhecimento. Entretanto, a Teoria Crítica olha para os dados da pesquisa empírica a partir das metas e ideias que os sujeitos constroem por meio das relações sociais, “principalmente a ideia de uma organização racional correspondente ao interesse de todos” (HORKHEIMER, 1975, p. 142). Assim, a crítica da Teoria Crítica significa “mostrar ‘como as coisas são’ *senão* a partir da perspectiva de ‘como deveriam ser’: ‘crítica’ significa, antes de mais nada, dizer o que é em vista do que *ainda* não é mas *pode* ser” (NOBRE, 2004, p. 7).

Todavia, o teórico crítico não extrai esse “dever ser” a partir de um “além-mundo” ou de um ponto de vista utópico totalmente descolado da realidade. O teórico crítico adota um procedimento chamado “crítica imanente”. Nobre (2004) assinala que a “crítica imanente” foi um recurso primeiramente adotado por Marx, já Benhabib (1986) entende que Hegel foi o precursor deste procedimento em sua crítica à teoria do direito natural. Mais importante do que saber quem deu à luz à “crítica imanente” é saber que essa se tornou um dos atributos da Teoria Crítica. Fazer Teoria Crítica é fazer uma “crítica imanente”.

Na “crítica imanente” o teórico procura primeiramente identificar uma racionalidade inerente à realidade. Tal racionalidade constitui um ideal normativo implícito. Ou seja, os indivíduos podem passar a vida inteira se orientando por esse ideal normativo sem, contudo, ter uma consciência teórica dele. Para os frankfurtianos, os pressupostos normativos racionais imanentes às relações sociais apontam para as condições de possibilidade de uma sociedade “livre” e “autônoma”. Com Habermas, a Teoria Crítica assume explicitamente que uma sociedade “livre” e “autônoma” significa uma sociedade estruturada a partir de uma “política democrática”. Sendo assim, é no cerne das relações sociais que encontramos os pressupostos normativos que nos permitem examinar as condições de possibilidade de uma democracia.

É por meio dos pressupostos normativos inerentes às relações sociais que se faz uma “crítica imanente” da realidade sociopolítica, elaborando isso que os frankfurtianos chamam de *diagnóstico de época*. O diagnóstico de época consiste numa análise das estruturas das instituições e práticas sociais vigentes, com o intuito de identificar “tanto os potenciais de emancipação quanto os obstáculos concretos à sua efetivação” (NOBRE, 2004, p. 25). Os “obstáculos à emancipação”, isto é, os obstáculos a concretização de uma sociedade mais “livre” e “autônoma”, são denominados pelos frankfurtianos de “patologias sociais”. Na Teoria Crítica da democracia tais patologias são compreendidas como obstáculos à consolidação e aprofundamento da política democrática. Quanto aos “potenciais emancipatórios”, podemos entendê-los por meio de uma metáfora. É como se eles fossem fagulhas que se manuseados corretamente podem desencadear uma chama capaz de queimar os obstáculos que bloqueiam o caminho em direção a uma sociedade “livre” e “autônoma”. Na Teoria Crítica da democracia, tais potenciais emancipatórios podem ser identificados na própria estrutura e funcionamento de determinadas instituições, mas também podem ser vistos em um conjunto de práticas sociais.

Cabe agora examinarmos quais são os critérios (pressupostos normativos) utilizados por Habermas e Honneth na construção da Teoria Crítica da democracia. Para isso é necessário elucidar a estratégia metodológica utilizada pelos dois filósofos e denominada *reconstrução racional*. É através da reconstrução racional que Habermas e Honneth extraem da imanência os fundamentos da Teoria Crítica da democracia.

1.2 A reconstrução racional do agir comunicativo

Foi Habermas, primeiramente, quem apresentou a reconstrução racional como um recurso metodológico da Teoria Crítica. Posteriormente, Honneth deu continuidade a essa proposta habermasiana. Subjaz aos trabalhos de Honneth a compreensão de que

a tarefa para os teóricos críticos contemporâneos é manter a forma “ideal” de crítica imanente ou **reconstrutiva** que caracteriza a abordagem original da Escola de Frankfurt (PERTERBRIDGE, 2013 p. 12, tradução nossa, grifo nosso).

Habermas apresenta o método reconstrutivo na década de 70, ao elaborar isto que ele chama de *pragmática formal*. Para entender o significado da pragmática formal é necessário ter em mente três eixos fundamentais do estudo da linguagem: sintaxe, semântica e pragmática (MORRIS, 1976). A sintaxe diz respeito às relações dos signos linguísticos entre si, ela busca definir as regras para a formação das proposições sem levar em consideração os objetos aos quais os signos se referem. A semântica “[...] trata da relação dos signos com seus *designata* e também com os objetos que eles podem denotar ou realmente denotam” (MORRIS, 1976, p. 38). Já a pragmática “[...] designa a ciência da relação dos signos com os seus intérpretes” (MORRIS, 1976, p. 50). Isto é, a pragmática trata do modo como os indivíduos fazem uso dos signos em determinados contextos de comunicação. Quando Habermas propõe a elaboração de uma pragmática formal o que ele almeja é reconstruir as condições universais que tornam possível o uso comunicativo da linguagem (HABERMAS, 1996).

O método da reconstrução racional é um procedimento no qual o teórico busca demonstrar a existência de um saber “pré-teórico” que os indivíduos dominam ao participarem de determinadas formas de interação social. Esse saber “pré-teórico” é uma espécie de conhecimento intuitivo de um sistema de regras. Há uma racionalidade implícita em determinadas interações sociais que constitui um *know how* dominado pelos sujeitos. E é este *know how* que torna a interação possível. O teórico crítico é um indivíduo que não só partilha desse conhecimento implícito, mas ele busca “transformar este *know how* em conhecimento específico, ou seja, num *know that* de segundo nível” (HABERMAS, 1996, p. 27). Em suma, cabe à reconstrução racional converter o saber pré-teórico em saber teórico, mostrando o que é este saber, esta racionalidade que os indivíduos dominam de maneira intuitiva. O ponto de partida da reconstrução racional de Habermas é um tipo de interação social na qual os indivíduos buscam por meio da comunicação chegar a um consenso, ou no jargão habermasiano, “os falantes buscam um entendimento mútuo”. Por meio desse consenso eles então coordenam suas ações. Habermas denomina esse processo de *agir comunicativo*. O agir comunicativo é um tipo de agir social mediado pela linguagem, em que o consenso entre as partes permite que determinado fim seja perseguido (VELASCO, 2001, p. 83).

A ideia de pessoas usando a linguagem para atingirem um consenso pode passar a imagem de um tipo de comunicação altamente sofisticada, tal como vemos no filme *12 Angry Men*. Este clássico dos anos 50 conta a história do julgamento de um jovem porto-riquenho

acusado de matar o próprio pai. No filme 11 dos 12 jurados estão convencidos de que o rapaz é culpado. Contudo, o jurado número 8 observa inconsistências nas provas e nos relatos testemunhais, se posicionamento contra a condenação do jovem. No decorrer do filme este jurado vai apresentando argumentos que convencem os outros jurados de que não há provas para uma condenação. Eles chegam a um consenso, e, em seguida absolvem o rapaz. Temos aqui um consenso alcançado pelos falantes que conduziu a uma ação coordenada entre ambos, a absolvição do acusado. Dado o nível de complexidade dessa situação vista no filme, há de se supor que o agir comunicativo passa ao largo das interações cotidianas. Hoje, em contextos de extrema polarização política, situações como essas parecem ainda mais irrealistas, sendo passíveis de observação mais no campo da ficção. De fato, em *12 Angry Men* há uma belíssima representação de um dos modos possíveis em que o agir comunicativo pode acontecer. Todavia, o agir comunicativo vai muito além de situações excepcionais como a retratada no filme.

O agir comunicativos está presente em uma série de ações corriqueiras. Quando um paciente pede um copo d'água ao enfermeiro, quando estudantes conversam sobre um texto que apresentarão em um seminário, quando um casal discute a divisão das tarefas domésticas, quando irmãos combinam uma mentira que contarão aos pais para justificar por que não fizeram o dever de casa, quando moradores planejam a distribuição das tarefas na organização da festa do bairro, quando trabalhadores conversam sobre as estratégias que utilizarão em uma greve ou ainda quando profissionais de uma área se reúnem para compartilhar experiências bem sucedidas para aplicarem no seu ambiente de trabalho. Em todos esses casos temos um agir comunicativo.

A lógica do agir comunicativo pode ser explicada do seguinte modo. O indivíduo **A** apresenta a seguinte proposição visando realizar uma ação no mundo com a cooperação de outros: “utilizemos os recursos do orçamento participativo para a construção de uma quadra de esportes no bairro”. O que **A** busca é alcançar um consenso com outros indivíduos, apresentando publicamente de maneira sincera razões que justificariam eles agirem dessa forma. Por exemplo, **A** sustenta que o esporte é uma ferramenta de inclusão social, de modo que a quadra poderia estimular os jovens do bairro a se envolverem com esportes e mantê-los longe do tráfico de drogas existente na região. Já **B** concorda com o que foi proposto por **A**, e em seguida vota durante a sessão da assembleia de moradores de acordo com a proposta apresentada. Temos aí um agir comunicativo bem-sucedido, **A** e **B** alcançam um entendimento mútuo e agem a partir desse entendimento. No agir comunicativo podemos ter “consensos fortes” e “consensos fracos” (HABERMAS, 2004). Quando **B** concorda com a proposta de **A** pelas mesmas razões, ou seja, quando **B** também vê o esporte como uma ferramenta de

transformação social, então temos um consenso forte. Mas pode ser que **B** reconheça a seriedade das razões apresentadas por **A** e, embora as leve a sério, sua principal motivação para concordar com **A** seja de ordem econômica. Nesse caso, **B** é um comerciante que entende que uma quadra de esportes pode ser um espaço privilegiado para se organizar eventos culturais que movimentarão a economia local. Nessas situações em que indivíduos chegam a um entendimento mútuo, mas por razões diversas, temos um “consenso fraco” (HABERMAS, 2004).

O tecido social é permeado por consensos fortes e fracos alcançados. Contudo, a linguagem não é utilizada na interação social somente para se alcançar um “entendimento mútuo”. Na rede de relações cotidianas, seja no âmbito da família, da escola, do parlamento, do escritório de trabalho, também se difunde isso que Habermas chama de *agir estratégico*. O agir estratégico é um tipo de agir social em que a linguagem não é usada visando um entendimento mútuo, o outro não é visto como um parceiro de interação, mas sim como um meio para se atingir um fim egocentricamente determinado. Retomemos o exemplo anterior da “construção da quadra de esportes”. Imagine que **A** não esteja nem um pouco preocupado com os jovens do bairro, tendo, aliás, uma visão bem preconceituosa a respeito deles. Apesar de ele ter apresentado razões que justificariam a construção da quadra, **A** não estava sendo sincero. Seu real objetivo era alavancar sua carreira como vereador, e viu na defesa pública dessa proposta um meio de projetar seu nome para as próximas eleições. Apesar de **A** ter convencido **B**, ele não fez isso tornando público os seus motivos. Ao manipular a linguagem deste modo, buscando o assentimento de **B**, vemos então que **A** trata **B** como um meio para se atingir o fim almejado, isto é, o cargo público de vereador.

Habermas distingue duas formas de agir estratégico: o manifesto e o latente. Com o agir estratégico latente procura-se dissimular uma interação simétrica entre os indivíduos. Uma das partes dá a entender que pretende que determinada proposição seja reconhecida pelos mesmos motivos. No entanto, o que se manifesta na proposição não são as sinceras intenções de um falante que busca se entender com outro.

O uso estratégico latente da linguagem vive parasitariamente do uso normal da linguagem, porque ele somente pode funcionar quando pelo menos uma das partes toma como ponto de partida que a linguagem está sendo utilizada no sentido do entendimento (HABERMAS, 2002, p. 73).

Este é o tipo de agir estratégico que ocorre no exemplo da construção da quadra de esportes que mencionamos anteriormente. Já no caso do “agir estratégico manifesto” o falante faz uso de expressões linguísticas somente para enunciar o que ele deseja, independentemente

de o ouvinte concordar ou não com o que é enunciado. A linguagem é utilizada de maneira explícita para informar o outro sobre o fim unilateral almejado. As ameaças são exemplos de agir estratégico manifesto. O tipo de vínculo social que se estabelece entre dois indivíduos quando há uma ameaça se baseia geralmente em um poder de coação de uma das partes. Assim, quando um assaltante grita “Mãos ao alto!”, o ouvinte não atende essa ameaça porque reconhece a legitimidade da proposição, mas sim porque sofre uma coação empiricamente condicionada, como, por exemplo, ter uma arma apontada em sua direção.

O agir comunicativo tem uma prioridade lógica sobre o agir estratégico. E não somente porque o agir estratégico latente estabelece uma relação parasitária com o agir comunicativo. Mas sim porque é por meio do agir comunicativo que as comunidades humanas reproduzem isso que Habermas chama de *mundo da vida*.

Mundo da vida (*Lebenswelt*) é um termo que Habermas herda da fenomenologia de Husserl. A fenomenologia caracteriza o mundo da vida como o “mundo histórico-cultural, sedimentado intersubjetivamente em usos e costumes, saberes e valores” (ZILLES, p. 45). Habermas utiliza algumas expressões que sintetizam bem o papel desempenhado pelo mundo da vida. Ele se refere ao *Lebenswelt* como “suposições de fundo” ou como “reserva de convicções compartilhadas”. Andrew Edgar explica que

o mundo da vida abrange as estruturas normativas, visões de mundo e significados compartilhados através dos quais os membros da sociedade compreendem a si mesmos e seus ambientes sociais e físicos. [...] Tais estruturas normativas são inculcadas nos seres humanos através do processo de socialização (EDGAR, 2008, p. 108, tradução nossa).

Nesse sentido, o mundo da vida aparece como uma contraparte do agir comunicativo, visto que “[...] o mundo da vida aparece como contexto formador de horizontes dos processos de entendimento” (HABERMAS, 1989, p. 494, tradução nossa). Diferentemente de Husserl, Habermas não vê o mundo da vida como algo “constituído pela atividade intencional de um Eu transcendental” (ARAUJO, 1996, p. 160). O mundo da vida é constituído e reproduzido de maneira intersubjetiva, ou seja, por meio da comunicação entre sujeitos que compartilham uma determinada forma de vida.

Habermas sustenta que a estrutura formal do mundo da vida contém três componentes, que ele denomina: *cultura, sociedade e personalidade*. Por cultura ele entende o “estoque de reserva de saber” de onde os sujeitos extraem padrões interpretativos quando tentam compreender algo no mundo. O termo sociedade, que aqui Habermas usa de maneira bem confusa, tem um sentido técnico (NEVES, 2017, p. 368). Neste ponto, o conceito “sociedade” não deve ser entendido em seu sentido tradicional, isto é, como um grupo de indivíduos vivendo

de maneira cooperativa em determinado período de tempo e espaço. “Sociedade”, enquanto um componente do mundo da vida, designa os padrões de relações normativas que organizam a convivência de um grupo social. Habermas também se refere a esses “padrões de relações normativas” como uma “solidariedade tacitamente pressuposta” nas interações humanas (HABERMAS, 2000, p. 436). Por fim, a personalidade, enquanto terceiro componente do mundo da vida, diz respeito ao “conjunto de competências que tornam um sujeito capaz de fala e ação” (HABERMAS, 2012b, p. 253).

Importante salientar que a reconstrução habermasiana só é capaz de explicitar a estrutura formal do mundo da vida, os conteúdos que compõem essa “reserva de convicções compartilhadas” não podem ser trazidos à luz em sua totalidade por uma teoria. Tais conteúdos são certezas imediatas que sempre se ocultam da consciência nas ações e falas cotidianas. Deste modo, o saber que constitui o mundo da vida tem um caráter paradoxal, pois, é “[...] um saber que somente proporciona o sentimento de certeza absoluta porque não se sabe [explicitamente] dele” (HABERMAS, 1989, p. 497, tradução nossa). Os falantes só se dão conta de uma parte do conteúdo do mundo da vida quando esse conteúdo tem sua validade questionada. Quando uma determinada certeza se tornou objeto de uma discussão é porque ela perdeu a eficácia e imediatez que possuía quando se fazia uso dela intuitivamente. Desta maneira, tal certeza deixou de fazer parte daquela “reserva de convicções compartilhadas”.

Para exemplificar esse caráter “oculto” e “imediato das certezas do mundo da vida, lembremos do famoso fragmento de Pascal: “o silêncio eterno desses espaços infinitos me apavora” (PASCAL, 1984, p. 91). Quando escreve isso, o filósofo Pascal está vivendo numa época em que a compreensão do mundo e do universo está sendo radicalmente modificada pela “nova ciência”. Fazia parte do acervo cultural do homem medieval a ideia de que a natureza é dotada de um *télos*, isto é, um propósito conferido por um ser divino. O mundo era visto como harmonioso, não estando sujeito à arbitrariedade do acaso. A ciência moderna põe em xeque essas certezas típicas do mundo da vida das sociedades antigas e medievais. Agora os filósofos se põem diante da natureza e perguntam pelo *télos*, mas como resposta só escutam o silêncio que apavora Pascal. A partir do momento que a ideia de “natureza teleológica” é submetida ao escrutínio público, isto significa que ela já perdeu o seu *status* de “certeza imediata” do mundo da vida. Mas, mais do que isso, esse conteúdo do mundo da vida só vem à luz a partir do momento em que ele é discutido.

1.2.1 Condições de possibilidade do agir comunicativo

Habermas chama de racionalidade comunicativa o uso do saber pré-teórico que é condição de possibilidade de todo uso da linguagem voltado para o entendimento. Sua reconstrução racional aponta que tal racionalidade é constituída por um conjunto de pretensões de validade. “Uma pretensão de validade é algo que apresento como susceptível de comprovação intersubjetiva [...]” (HABERMAS, 1989, p. 124, tradução nossa). Por exemplo, vejamos a seguinte expressão utilizada no contexto de um agir comunicativo: “Pagarei a você amanhã”. Nesse contexto o falante quer engajar o ouvinte com aquilo que é enunciado. O falante quer que o ouvinte leve a sério, acredite e concorde com o que é dito. Ele levanta uma pretensão de validade. Assim, ele pretende uma comprovação intersubjetiva daquilo que ele enuncia, de modo que o ouvinte tome partido diante do enunciado com um sim ou um não. Neste caso o ouvinte poderia questionar a pretensão de validade (“Você não terá dinheiro para me pagar amanhã!”) ou acatá-la (“Tudo bem, amanhã passarei aqui para receber”).

Quando uma pessoa se envolve em um agir comunicativo, ela intuitivamente levanta quatro pretensões de validade: *compreensibilidade*, *verdade*, *veracidade* e *correção*. Com a pretensão de *compreensibilidade* (ou *inteligibilidade*) o falante pretende que sua expressão esteja inteligível do ponto de vista gramatical, de modo que ele e o ouvinte possam entender o que está sendo dito. Já com a pretensão de *verdade*, o falante tem “[...] a intenção de comunicar um conteúdo proposicional *verdadeiro*, para que o ouvinte possa *compartilhar o saber* do falante [...]” (HABERMAS, 1989, p. 300, tradução nossa.). Trata-se de um entendimento alcançado mediante a explicação, descrição ou indicação de um estado de coisas no mundo. Com a pretensão de *veracidade* (ou *sinceridade*) o falante almeja que sua fala seja reconhecida como sincera, como expressão de suas reais intenções. Por fim, com a pretensão de *correção* o falante espera que sua fala esteja de acordo com uma “[...] base normativa intersubjetivamente reconhecida [por ambos]” (HABERMAS, 1989, p. 301, tradução nossa).

Embora no uso comunicativo da linguagem os falantes sempre formulem enunciados que levantam quatro pretensões de validade, é possível que em determinadas situações uma das pretensões de validade seja mais acentuada. Por exemplo, a frase “o carro de João é amarelo” põe em evidência uma pretensão de verdade. O enunciado pretende descrever um estado de coisas no mundo. Com a frase “fiquei triste por você ter perdido o emprego” coloca-se evidência uma pretensão de sinceridade. O enunciado pretende comunicar o que seria um sentimento sincero diante de tal fato. Já com a expressão “você não deve fumar aqui”, põe-se em evidência uma pretensão de correção. O falante pretende que o ouvinte entenda que, a partir da base

normativa que ambos compartilham não é lícito esse tipo de comportamento. Habermas descreve essas três formas de evidenciar uma pretensão de validade como três modos de uso da linguagem no agir comunicativo. Quando ponho em evidência a pretensão de verdade o que ocorre é um uso *cognitivo* da linguagem. Quando a pretensão de sinceridade (veracidade) que é posta em evidência, o que se dá é um uso *expressivo* da linguagem. Por último, quando a pretensão de correção é salientada, o que ocorre é um uso *interativo* da linguagem.

O fato de haver diferentes pretensões de validade presentes no uso comunicativo da linguagem fica mais evidente quando um enunciado é questionado. Tomemos um exemplo dado pelo próprio Habermas (HABERMAS, 2012a, p. 530) que ilustra a presença dessas pretensões de validade em frases simples utilizada em situações corriqueiras. Um professor durante um seminário se dirige a um aluno e fala: [1] Por favor, traga-me um copo d'água. Em tal situação o aluno poderia questionar a adequação normativa do enunciado. Deste modo ele retrucaria: [1'] Não, você não pode me tratar como se eu fosse um criado. O aluno também poderia questionar a veracidade de tal emissão. Nesse caso o que é posto em dúvida é se a intenção do professor é realmente receber um copo d'água. Assim o aluno poderia replicar: [1''] Não, o que você pretende é deixar-me em má situação ante meus companheiros participantes no seminário. O aluno também poderia questionar certos pressupostos feitos pelo professor acerca de estados de coisas no mundo. Nesse caso se questiona a pretensão de verdade do enunciado. Por exemplo: [1'''] Não, a torneira mais próxima está muito longe, e não poderei estar de volta antes que acabe o seminário.

Com as pretensões de verdade, correção e veracidade os falantes pressupõem três domínios distintos da realidade. Habermas fala em três mundos: o *mundo objetivo*, pressuposto na pretensão de verdade; o *mundo social*, pressuposto na pretensão de correção; o *mundo subjetivo*, pressuposto na pretensão de veracidade (HABERMAS, 2012a, p. 193). Esses três mundos que o falante pressupõe na fala voltada para o entendimento são elementos constitutivos da racionalidade comunicativa. Pois, com a pretensão de verdade o falante pressupõe a existência de um conjunto de objetos sobre os quais é possível haver enunciados verdadeiros (mundo objetivo). Com a pretensão de correção ele pressupõe a existência de um conjunto de relações interpessoais legitimamente reguladas (mundo social). Já com a pretensão de sinceridade o falante pressupõe a existência de um conjunto de vivências e sentimentos a que ele tem um acesso privilegiado (mundo subjetivo). Quanto à pretensão de compreensibilidade o falante pressupõe um domínio da realidade *sui generis*, a saber, a linguagem. Habermas considera que a linguagem se apresenta num estado de “semitranscendência”. Pois ao mesmo tempo em que ela oferece um horizonte de sentido no

qual sempre já estamos lançados, dela nos apropriamos para nossas realizações, e com isso a modificamos.

1.2.2 Discurso e situação ideal de fala

Durante a interação cotidiana, o agir comunicativo ocorre na maior parte do tempo de forma espontânea, não reflexiva (Cf. HABERMAS, 1989, p. 108). Isto significa que um falante levanta uma pretensão de validade e o ouvinte reconhece essa como legítima, por julgá-la bem fundamentada, isto é, dotada de bons motivos para ser aceita. Ninguém realiza grandes colóquios para discutir enunciados como “por favor, me traga um copo d’água”. Entretanto, quando uma pretensão de validade é tomada como problemática e não é aceita em primeira instância, os participantes da comunicação podem assumir duas posturas: 1) abandonar a busca por entendimento e lançar mão do agir estratégico; 2) dar continuidade à ação comunicativa, só que agora num *nível reflexivo*. O agir comunicativo reflexivo é mediado por isso que no vocabulário habermasiano é chamado de *discurso (Diskurs)*. O discurso seria uma

[...] forma de comunicação caracterizada pela argumentação, em que se tematizam as pretensões de validade que se mostram problemáticas, examinando-as se são legítimas ou não (HABERMAS, 1989, p. 116, tradução nossa).

Esse tipo de agir comunicativo reflexivo mediado pelo discurso só é possível quando as pretensões de validade são postas em dúvida. O discurso indica que o consenso acerca de uma pretensão está suspenso.

Neste sentido, deve-se ressaltar que a argumentação é necessária exatamente para restaurar a perturbação do consenso ingênuo ou 'acordo prévio', sempre presente no horizonte de um mundo vivido [*Lebenswelt*] feito de certezas espontâneas intersubjetivamente reconhecidas (ARAUJO, 1996, p.68).

Os tipos de discurso variam de acordo com qual pretensão de validade está sendo questionada. No uso cognitivo da linguagem quando os falantes adentram numa comunicação baseada na argumentação, buscando fundamentar ou rejeitar uma pretensão de verdade, vemos isso que Habermas chama de *discurso teórico*. A comunidade científica é um lugar privilegiado para esse tipo de discurso. Quando um cientista apresenta os resultados de uma pesquisa, mostrando dados e argumentos que sustentam a sua tese, ele está participando de um *discurso teórico*. Mas o discurso teórico também pode ocorrer em situações mais simples, longe do linguajar especializado das ciências. Por exemplo, uma pretensão de verdade é levantada no enunciado: “o presidente é homofóbico”. O falante pretende descrever um estado de coisas no mundo: existe um presidente e este demonstra uma aversão aos homossexuais. Um ouvinte

pode não acatar a pretensão de verdade levantada no enunciado, duvidando que o tal presidente realmente tenha algum preconceito contra homossexuais. Cabe ao falante apresentar razões que justifiquem sua pretensão de verdade. Deste modo, o falante pode argumentar que em algumas entrevistas o chefe do poder executivo deu declarações como: “Seria incapaz de amar um filho homossexual. Não vou dar uma de hipócrita aqui: prefiro que um filho meu morra num acidente do que apareça com um bigodudo por aí.”; “O filho começa a ficar assim meio gayzinho, leva um couro, ele muda o comportamento dele. Tá certo?”; “Não vou combater nem discriminar, mas, se eu vir dois homens se beijando na rua, vou bater”; “Se um casal homossexual vier morar do meu lado, isso vai desvalorizar a minha casa! Se eles andarem de mão dada e derem beijinho, desvaloriza”. Mesmo diante dessas informações, ainda é possível que o ouvinte não acate a pretensão de verdade levantada, ele pode ter dúvidas de que o tal presidente tenha dito essas frases. Neste caso, o falante ainda pode recorrer a dados empíricos, mostrando os vídeos de onde foram retiradas tais afirmações. O falante se comporta de maneira racional, visto que apresenta razões para sua pretensão de verdade. Se mesmo assim o ouvinte não acatar a pretensão de verdade levantada nesta situação, cabe a ele o ônus da prova, isto é, ele deve indicar por quais razões não se deve considerar homofóbica uma pessoa que faz declarações dessa natureza contra a população LGBT. Ao abdicar de apresentar tais razões, se escondendo por trás de um cínico “esta é a minha opinião”, o indivíduo se comporta de maneira irracional.

Os *discursos* também ocorrem no uso interativo da linguagem quando uma pretensão de correção é questionada. Neste caso nós temos o que Habermas chama de *discurso prático*.

O discurso prático, ou melhor, a forma de argumentação que permite tematizar pretensões à correção normativa, constitui o *medium* que permite examinar hipoteticamente se determinada norma de ação, reconhecida faticamente ou não, pode ser justificada de modo imparcial (HABERMAS, 2012b, p. 50).

Para entender os *discursos práticos*, vejamos o seguinte exemplo. Em uma sociedade com uma rígida hierarquia de gêneros um pai profere o seguinte enunciado: “qualquer filha minha está proibida de estudar em uma universidade”. A filha pode questionar a validade dessa pretensão de correção, questionando a própria base normativa que serviu de fundamento para o enunciado. Neste ponto ela recusa que a hierarquia de gênero existente nessa sociedade seja legítima. Quando ela apresenta argumentos contra essa base normativa, defendendo que uma base normativa mais inclusiva e igualitária é melhor, o que ela faz é iniciar um *discurso prático*.⁵

⁵ Em trabalhos posteriores a *Teoria do agir comunicativo* Habermas amplia a sua compreensão dos discursos práticos. Com isso, o filósofo mostrará que os discursos práticos podem assumir a forma de discursos éticos, morais e jurídicos. Abordamos isso de maneira mais aprofundada no terceiro capítulo. O importante nesse primeiro momento é termos em mente que os discursos práticos surgem para restabelecer o consenso a respeito das normas.

Ao contrário das pretensões de verdade e correção, a pretensão de veracidade não é resgatada discursivamente, isto é, ela não é fundamentada por meio de argumentos. Isto porque a verdadeira intenção de um indivíduo não pode ser verificada por argumentos. A validade de uma pretensão de veracidade não pode ser demonstrada, mas ela somente pode se “mostrar” por meio de uma coerência entre o enunciado e o comportamento de um indivíduo. Daí que as pessoas tenham dúvidas da pretensão de sinceridade levantada na frase “sinto muito por você não ter sido promovido” quando esta é proferida por um bajulador do chefe que conseguiu a respectiva promoção.

Habermas é ambíguo quanto ao estatuto da pretensão de *compreensibilidade*. Isto porque, ora ele a define como resgatável discursivamente, ora como não resgatável. Na medida em que a compreensão do que é dito em um enunciado é a condição de toda comunicação, não se poderia falar de um discurso quando uma pretensão de compreensibilidade é rejeitada. Este é o posicionamento de Habermas em textos como *Teorias da Verdade*, publicado em 1972 (Cf. HABERMAS, 1989, p. 124). Nesse texto o filósofo afirma que, quando a pretensão de compreensibilidade de um enunciado se torna problemática, o que ocorre é uma *interpretação*, uma tentativa de elucidar o que está sendo dito. Já no livro *Teoria do agir comunicativo*, Habermas trata a pretensão de compreensibilidade como sendo passível de um resgate discursivo. Ele chama de *discurso explicativo* o tipo de discurso no qual os sujeitos almejam um consenso acerca da compreensibilidade. De acordo com Habermas,

o discurso explicativo é a forma de argumentação em que a compreensibilidade, a boa formulação ou regularidade de expressões deixa de ser suposta ou resguardada, de maneira ingênua, para tornar-se tema de discussão (HABERMAS, 2012a, P. 56).

Essa ambiguidade de Habermas pode ser justificada se levarmos em consideração que são possíveis dois níveis de dissenso acerca de uma pretensão de compreensibilidade. Vejamos isso a partir de uma história noticiada em 2007 e digna de um livro de Nelson Rodrigues. O caso ocorreu no município da Serra no Estado do Espírito Santo. Uma mulher teria tido uma “revelação” em um sonho: ela deveria ter um filho com o pastor da sua Igreja. A mulher contou o sonho para o seu marido e ambos foram ter uma conversa com o pastor para entender melhor os desígnios de Deus. O pastor então procurou a “resposta” na Bíblia, e encontrou no Antigo Testamento a justificativa divina para ele e a mulher terem uma relação sexual. O caso intrigou a população do bairro, e uma equipe de reportagem foi ao local tentar entender melhor o caso do pastor que justificava biblicamente relações extraconjugais. Durante a entrevista o pastor apresentou qual passagem bíblica abonaria tal ato, um trecho do livro de Oséias em que é dito: “Vai outra vez, ama uma mulher, amada de seu amigo, e adúltera”. Contudo, o pastor lia a

palavra “adúltera” de maneira incorreta, ele pronunciava “adultera”, sem o acento agudo na letra “U”. Ou seja, ele não entendia que a passagem versava sobre o respeito à mulher adúltera do amigo, mas sim, que era um mandamento divino que autorizava “adulterar” a mulher do amigo. E, nesse caso, adulterar era entendido por ele como ter uma relação sexual. Quando o repórter argumentou com o pastor que ele estava lendo a palavra de modo incorreto, o mesmo demonstrou um certo espanto, e por fim concordou com o repórter. Ele ainda classificou aquele momento de entendimento mútuo como uma “iluminação do espírito”. Suponhamos que este pastor não seja um charlatão, e que ele realmente acreditava no que estava falando. Nessa conversa entre o pastor e o repórter há uma quebra de comunicação causada por um questionamento da pretensão de compreensibilidade. O consenso em torno do significado de uma palavra foi rompido. E é por meio da argumentação que os dois restabelecem um entendimento acerca do significado de um signo linguístico que, neste caso, é a palavra “adúltera”. Em situações como essa seria possível então falar de um discurso explicativo. Contudo, há situações em que não há condições mínimas de compreensibilidade. Este é o caso quando pessoas que falam línguas distintas se encontram e ambas não têm noção nenhuma do idioma da outra. A pretensão de compreensibilidade não é acatada quando um dos falantes enuncia algo e isto não pode ser solucionado por meio da argumentação. Nesse sentido seria necessário um esforço hermenêutico de ambas as partes. Aqui não há discurso, mas uma tentativa de *interpretação* do significado dos signos linguísticos, buscando-se então criar condições mínimas de comunicação.

Quando dois ou mais falantes se dispõem a participar de um discurso, eles põem em suspenso a aceitação de uma pretensão de verdade, correção ou compreensibilidade.

Deste modo, os fatos se transformam em estados de coisas que podem ser o caso, mas também não o ser, e as normas se transformam em recomendações e admoestações que podem ser corretas e adequadas, mas também incorretas e inadequadas (HABERMAS, 1987b, p. 29, tradução nossa).

No discurso, o que os participantes esperam é que por meio da argumentação se origine uma aceitação mútua da pretensão de validade por esta estar fundamentada em boas razões. Há uma expectativa de que um consenso legítimo seja alcançado, sendo esse consenso uma consequência da “força do melhor argumento”. Nesse ponto, ao almejarem um “consenso” resultante da “força do melhor argumento”, os falantes sabem intuitivamente que determinadas condições devem estar presentes para que tal consenso seja visto como legítimo. *Situação ideal de fala* é o nome que Habermas dá para esse conjunto de condições que permite distinguir um consenso racional legítimo, de um consenso ilegítimo. De acordo com o filósofo,

somente em discursos teóricos, práticos e explicativos os participantes da argumentação não tem outra saída senão partir da pressuposição (frequentemente contrafactual) de que se cumpriram, em uma aproximação satisfatória, as condições para uma situação ideal de fala (HABERMAS, 2012a, p. 91).

Reparem que Habermas fala de “pressuposições contrafactuais”. Para o filósofo frankfurtiano “a situação ideal de fala não é nem um fenômeno empírico nem uma construção, mas uma suposição inevitável que reciprocamente nós fazemos nos discursos” (HABERMAS 1989, p. 155, tradução nossa). Isto significa que, por um lado, é muito comum não estarem presentes as condições ideais para a prática de um discurso, principalmente quando este diz respeito a questões de grande interesse público. Contudo, ao pressupor que um consenso racional seja possível, intuitivamente aquele que argumenta julga que tais condições estejam presentes. Por outro lado, a situação ideal de fala não é uma utopia construída pelo filósofo que se realizará no fim da história, de modo que se possa indicar um ponto em que se diga: pronto, aqui estamos, os debates públicos que ocorrem em nossa sociedade se dão sobre as condições de uma situação ideal de fala!

Apesar do seu caráter contrafactual, a situação ideal de fala desempenha um papel importantíssimo na filosofia habermasiana, e também no debate público, por mais que as pessoas nunca tenham escutado tal conceito ou saibam da existência de um filósofo alemão chamado Habermas. Isto porque a pressuposição de uma situação ideal de fala funciona como um “cânon crítico com que se pode pôr em questão todo consenso faticamente alcançado e examiná-lo” (HABERMAS, 1989, p. 155, tradução nossa). Pensemos no seguinte caso. Moradores de uma cidade do interior participam de uma audiência pública para definir a instalação de uma indústria mineradora e uma barragem de minério na região. Um relatório é apresentado para atestar a responsabilidade ambiental da empresa, a segurança do local e a geração de empregos que haverá na região. Os moradores e as autoridades locais são convencidos pelos argumentos dos representantes da empresa, e um projeto de lei autoriza a construção das instalações. Anos mais tarde, há um rompimento da barragem e centenas de pessoas morrem na região. Durante a investigação do crime ambiental se descobre que a empresa adulterava dados que atestavam a segurança do local, chegando a subornar técnicos que emitiam laudos falsos favoráveis ao empreendimento. Isso gera uma revolta dos moradores que, ao se sentirem enganados, pedem que seja revogada a autorização para a atuação da empresa na cidade. Em casos como esse, não há um consenso legítimo, as pessoas só assentiram aos argumentos dos representantes da empresa porque dados fundamentais foram omitidos. Intuitivamente, as pessoas sabem que não estavam presentes as condições de uma situação ideal de fala. Elas não foram convencidas pela força do melhor argumento, mas foram manipuladas

com a omissão de informações. As pessoas neste caso conseguem ver que passaram por uma situação de manipulação, pois elas têm um saber intuitivo de quais são as condições necessárias para um consenso legítimo ser alcançado, percebendo então que tais condições não estavam presentes quando foram convencidas.

Mas quais seriam então as condições de uma situação ideal de fala? O que os falantes pressupõem ao participarem de um discurso acreditando que um consenso racional pode ser alcançado? Habermas lista quatro condições mínimas que caracterizariam o pressuposto contrafactual de uma situação ideal de fala (HABERMAS, 1989, p. 153):

- a) Todos os potenciais participantes de um discurso têm a igual oportunidade de se manifestar, podendo tanto iniciar o discurso, como perpetuá-lo por meio de réplicas e perguntas.
- b) Todos os participantes podem fazer interpretações, recomendações, justificações e argumentar contra pretensões de validade, de modo que, nenhum enunciado está imune à tematização e à crítica.
- c) Só se permitem participantes que por meio dos enunciados manifestam os seus reais sentimentos, desejos, intenções e interesses. Essa condição postula a necessidade de haver veracidade (sinceridade) dos participantes que em um discurso almejam um consenso racional.
- d) Só se permitem participantes que tenham iguais oportunidades de empregar enunciados normativos, isto é, de mandar e se opor, de permitir e proibir, de dar ações e exigi-las.

Retomemos o exemplo da mineradora. Os moradores podem ter consciência e reclamar que o consenso alcançado entre eles e os representantes da empresa não é um consenso legítimo, pois não estava presente a terceira condição listada acima. Os representantes não foram verazes a respeito de suas intenções, omitindo informações essenciais que dariam outra direção para o discurso.

Embora possam parecer por demais exigentes tais condições de uma situação ideal de fala, ela só é pressuposta quando os falantes se interessam em dar continuidade à ação comunicativa num nível diferente, por meio do discurso, depois que um consenso de fundo foi perturbado. Pergunta-se, então: nas sociedades contemporâneas os discursos seriam uma prática recorrente na busca de soluções para impasses políticos, sociais e econômicos? Habermas muitas vezes é pessimista sobre isso. Ele chega a mencionar que “os discursos são ilhas no mar da prática, isto é, formas improváveis de comunicação [...]” (HABERMAS, 1989, p. 419, tradução nossa). Além disso, as patologias sociais, como veremos no Capítulo 2, seriam

obstáculos a esse tipo de comunicação. De todo modo, as sociedades modernas se tornam ainda mais dependentes desse tipo de comunicação para encontrar soluções para conflitos. Isto porque vivemos em sociedades pós-tradicionais nas quais nos deparamos com isso que Rawls chama de “fato do pluralismo”. Ou seja, por um lado não temos nenhuma tradição (religiosa, metafísica) capaz de unificar as relações sociais e ditar o bom funcionamento das instituições. Por outro lado, há uma pluralidade de visões sobre a vida boa se entrecrocando. Recorrer a valores religiosos específicos ou a uma única visão de mundo para fundamentar decisões que atingem uma diversidade de pessoas parece uma estratégia destinada ao fracasso. De modo que, ela só se sustentaria por meio do agir estratégico ou do uso da violência.

Mediante o exposto, vemos que, a razão comunicativa é o uso do saber pré-teórico que os falantes dominam tornando possível o agir comunicativo. Ela torna possível uma forma de agir social que surge quando as pessoas alcançam um consenso por meio da linguagem. Tal racionalidade, tornada explícita pela reconstrução habermasiana, “compõe-se de pretensões de validade que se resolvem discursivamente e que se referem a três regiões ‘ontológicas’, três mundos diferentes, tendo como pano de fundo o mundo vivido” (DUTRA, 2005. p. 56). O quadro abaixo resume a estrutura da razão comunicativa.

Quadro 1 - Estrutura da razão comunicativa

Pretensões de validade	Domínios da realidade	Resgatáveis discursivamente
Verdade	Mundo objetivo	Sim
Correção	Mundo social	Sim
Veracidade	Mundo subjetivo	Não
Compreensibilidade	Linguagem	Em certos casos

Esta racionalidade inerente à comunicação humana será o ponto de partida da crítica imanente habermasiana. É por meio dela que Habermas traça um diagnóstico de época das patologias sociais, mas também é por meio dela que ele pode pensar como a democracia é possível. Contudo, a razão comunicativa não é a única racionalidade compartilhada pelos seres humanos. Há uma outra racionalidade que vem à tona nas relações sociais: a *razão instrumental*. Toda a Teoria Crítica de Habermas, como veremos mais à frente, gira em torno da tensão permanente entre razão comunicativa e razão instrumental.

1.3 A reconstrução das lutas por reconhecimento

Se por um lado Honneth concorda que a reconstrução é a estratégia mais adequada para encontrar fundamentos para uma crítica imanente, por outro lado ele segue um caminho distinto

do de Habermas. Isto porque “a reconstrução habermasiana parece a Honneth por demais abstrata e mecânica, ignorando largamente o fundamento social da Teoria Crítica, que é o conflito social” (NOBRE, 2003, p. 17). Habermas procurou desvendar o saber pré-teórico que os indivíduos possuem ao participar do agir comunicativo. A reconstrução habermasiana explicita a lógica inerente ao uso da linguagem voltada para o consenso. Já “Honneth preferirá partir dos conflitos e de suas configurações sociais e institucionais para, a partir daí, buscar as suas lógicas” (NOBRE, 2003, p. 17).

O conflito social pode ser “definido como uma contenda a respeito de valores, ou por reivindicação de *status*, poder e recursos escassos” (OUTHWAITE; BOTTOMORE, 1996, p. 120). A partir dessa definição, podemos então classificar como conflito social uma greve de trabalhadores demandando melhores salários ou um protesto feminista pela descriminalização do aborto. Contudo, em determinados contextos as partes em conflito não buscam somente alcançar um conjunto de objetivos, mas procuram também “neutralizar seus rivais, causar-lhes dano ou eliminá-los” (OUTHWAITE; BOTTOMORE, 1996, p. 121). Assim, também falamos de “conflito social” quando em disputas étnicas, políticas e religiosas um grupo busca exterminar o outro. Ou seja, também são conflitos sociais o genocídio de Ruanda na década de 90, a perseguição a militantes de esquerda nas ditaduras latino-americanas ou a disputa entre católicos e protestantes na Irlanda do Norte.

Maquiavel e Hobbes foram os filósofos modernos que preparam o caminho para se pensar a vida social e política a partir dos conflitos.

A filosofia social moderna pisa a arena num momento da história das ideias em que a vida social é definida em seu conceito fundamental como uma relação de luta por autoconservação (HONNETH, 2003a, p. 31).

Nesse sentido, o conflito é visto sempre como uma disputa por recursos e poder no qual “o outro” é sempre uma ameaça ou obstáculo. Por isso Hobbes ao se referir a ideia de uma comunidade sem leis onde predomina o conflito social, isto é, o estado de natureza, diz que esta proporcionaria uma existência “solitária, miserável, sórdida, brutal e curta” (HOBBS, 2003, p. 109). Por conta desta visão totalmente negativa do conflito social, esses clássicos do pensamento político moderno concluíram que uma sociedade bem ordenada é aquela em que inexistente o conflito social. O Estado eficiente e justo é aquele no qual o soberano consegue expurgar o conflito social do espaço público.

Não há dúvidas de que o conflito social movido pela autopreservação é um fato recorrente na história, podendo gerar inúmeros prejuízos para os seres humanos. E há fortes evidências empíricas de que Hobbes estava certo ao ajuizar que o surgimento dos Estados

possibilitou uma existência menos miserável como a diminuição dos conflitos. É isso que Steve Pinker mostra no livro *Os anjos bons da nossa natureza*. Pinker traz uma série de estatísticas indicando que ao longo da história o número de mortes violentas foi menor em sociedades com Estados do que nas que não conseguiram estabelecer uma centralização do poder político. Embora em números absolutos haja mais mortes violentas em sociedade modernas, proporcionalmente as sociedades com Estado diminuem em até cinco vezes a possibilidade de um indivíduo ser morto de maneira violenta (PINKER, 2013, p. 95).

A filosofia moderna tem uma mudança na compreensão do conflito social a partir de Hegel. O filósofo alemão considerava limitada a visão hobbesiana do conflito como luta por autopreservação. Hegel introduz um conceito de conflito calcado na ideia de “reconhecimento”. Na concepção hegeliana, esse tipo de conflito social “que se ascende entre os sujeitos é por origem um acontecimento ético” (HONNETH, p. 2003a, p. 48). Mas o que exatamente significa isso? O que significa ver o conflito como um “acontecimento ético”?

O raciocínio hegeliano é o seguinte, nesse tipo de conflito uma ou ambas as partes experimentam algum tipo de ofensa. Além disso, uma ou ambas as partes pressupõem que um ordenamento normativo legítimo estrutura as relações sociais da comunidade na qual os indivíduos estão inseridos. Isto significa que há a pressuposição da existência de leis, normas e valores que regulamentam o convívio social. Este ordenamento normativo constitui o conjunto de “obrigações morais que tenho em relação a uma comunidade da qual faço parte” (TAYLOR, 2005, p. 107). Hegel chama de *eticidade* esse conjunto de obrigações morais. Importante ressaltar aqui o sentido de “obrigação”. A *eticidade* não é um “dever ser” que os indivíduos precisam realizar no mundo. “Obrigação” moral não tem aqui o sentido kantiano, isto é, não se trata de aplicar um princípio abstrato numa situação concreta para encontrar a melhor resposta para um dilema moral. A *eticidade* é algo que já existe, e é a base para vida do indivíduo. “É precisamente pelo fato de que ela é algo vigente que eu tenho essas obrigações, e o fato de que eu a realizo é o que as sustenta e as mantém em existência” (TAYLOR, 2005, p. 108). A *eticidade* cria as condições para que um indivíduo seja *reconhecido* e se *reconheça* como alguém socialmente *respeitado*. Quando ocorre uma violação da *eticidade* o indivíduo tem a experiência de lhe ter sido negado o reconhecimento, ele se sente vítima de um desrespeito social, e isto desencadeia um conflito. A luta por reconhecimento não é então um conflito que objetiva exterminar o inimigo, como muitas vezes ocorre nos conflitos por autopreservação. Na luta por reconhecimento os indivíduos buscam restabelecer o respeito social que lhes foi negado. Apesar de não ser um exemplo de luta por reconhecimento utilizado por Hegel, pensem no caso do movimento sufragista na Inglaterra do século XIX. Aquelas mulheres que lutavam

pelo direito ao voto não almejavam eliminar os seus oponentes. O que elas queriam era o respeito social, serem reconhecidas como cidadãs capazes de exercerem direitos políticos.

Hegel entendia que nos conflitos sociais o desrespeito não é um elemento secundário diante da autopreservação. Ou seja, em determinadas situações uma pessoa pode até colocar a sua autopreservação em segundo plano, considerando a defesa do seu respeito diante da sociedade como algo mais importante que a defesa da própria vida. Alinhado com a linguagem da época, Hegel apontava que nos conflitos por reconhecimento há uma defesa da “honra”. No *Sistema da vida ética* o filósofo escreveu o seguinte: “Graças à honra, o singular torna-se um todo e algo de pessoal, e a negação aparente do singular apenas é a violação do todo” (HEGEL, 2018, p. 722). Com sua escrita tantas vezes acusada de hermética, Hegel não descreve aqui nada de abstrato, mas a racionalidade inerente a algo bem concreto. “O singular se torna um todo”, pois a honra, ou respeito social, implica em um reconhecimento do indivíduo diante de toda a comunidade. Por outro lado, é esse reconhecimento do todo que permite a individualização do sujeito, permite a ele uma relação positiva consigo mesmo, por isso Hegel fala que há algo de “pessoal na honra”. Doravante, aquele que tem a honra violada reivindica que o conjunto de obrigações morais compartilhadas pela comunidade, isto é, a eticidade, também foi violada. Daí que Hegel fale que há uma violação do “todo” no ataque ao “singular”. Por exemplo, numa sociedade em que é condenável a violência de gênero, o agressor de mulheres não só desrespeita uma mulher, mas desrespeita as obrigações morais da comunidade.

No *Sistema da vida ética* Hegel citou o duelo como modelo de conflito em que o objetivo é o reconhecimento, o respeito social, ou no vocabulário da época, a defesa da “honra”. Embora tal prática soe como bárbara no século XXI, ela é exemplar para Hegel, pois mostra como o reconhecimento pode ser mais valorizado que a autopreservação. De modo que seria um equívoco reduzir os conflitos sociais a uma luta hobbesiana pela sobrevivência. Vejamos o caso de Alexander Hamilton, personagem marcante da história norte-americana, tendo sido o primeiro secretário de tesouro dos EUA. Este homem que hoje tem a face impressa na nota de dez dólares foi morto em um duelo pelo vice-presidente Aron Burr. Hamilton era contra a prática dos duelos e chegou a escrever sobre isso. No entanto, depois de uma troca de ofensas com Burr, Hamilton foi desafiado a resolver as desavenças em um duelo. Em uma carta Hamilton explica que “concordou em duelar porque, ‘o que os homens do mundo denominam honra’ não lhe deixava alternativa” (PINKER, 2013, p. 36). Embora manter-se vivo e não morrer de forma estúpida em um duelo pareça para nós a melhor opção, Hamilton entendia que viver sem o reconhecimento diante da comunidade, sem o respeito social, poderia ser uma existência miserável, valendo então a pena arriscar a própria vida.

Recapitulando os principais pontos da concepção hegeliana de conflito social. O conflito nem sempre é decorrente de uma luta por autopreservação. Conflitos por reconhecimento são desencadeados quando os indivíduos são desrespeitados socialmente, têm sua “honra ferida”. Este desrespeito acarreta também numa violação da eticidade, isto é, o conjunto de obrigações morais que os indivíduos de uma comunidade se atribuem mutuamente.

Um fato fundamental a ser mencionado é que Hegel compreende que nas sociedades modernas a eticidade está fundada em três instituições: a família, a sociedade civil e o Estado. Com essa tripartição o filósofo pretendia indicar a existência de três esferas de reconhecimento: o amor (família), o direito (sociedade civil) e a solidariedade (Estado). Honneth propõe uma atualização dessa intuição hegeliana. Para o filósofo frankfurtiano, a concepção tripartite da eticidade ajudaria a compreender as diferentes configurações das lutas por reconhecimento nas sociedades contemporâneas.

O ponto de partida da teoria crítica de Honneth é reconstruir os conflitos sociais que assumem a forma de lutas por reconhecimento. Se Habermas afirmava que no agir comunicativo os falantes dominam um saber pré-teórico, Honneth afirma que algo semelhante ocorre nas lutas por reconhecimento. Os indivíduos que participam das lutas por reconhecimento dominam uma espécie de racionalidade social, ou nas palavras de Honneth, uma “gramática moral”. Deste modo, a reconstrução honnethiana pretende tornar explícita essa “gramática moral” que permanece implícita nas lutas por reconhecimento. E esta “gramática moral” será o critério racional da sua crítica imanente, permitindo traçar um diagnóstico de época das patologias sociais e pensar as condições de possibilidade das democracias.

1.3.1 A gramática moral das lutas por reconhecimento

A reconstrução honnethiana tem por objeto as lutas por reconhecimento, que constituem um tipo de conflito social. Contudo, seres humanos vivendo em sociedade se envolvem em todo tipo de conflito, por isso é preciso delimitar melhor o que Honneth coloca sob a rubrica “conflito social”. A primeira coisa pontuada pelo frankfurtiano é que um conflito só pode ser caracterizado como “social”

na medida em que seus objetivos se deixam generalizar para além do horizonte das intenções individuais, chegando a um ponto em que eles podem se tornar a base de um movimento coletivo (HONNETH, 2003a, p. 256).

Um filho pode discutir com o pai que não compareceu em uma atividade escolar que envolveria pais e filhos. Por mais que tenhamos aqui um conflito que pode deixar profundas

marcas emocionais numa criança, isto não é um conflito social. Agora quando temos um grupo de pessoas organizando um movimento contra o “abandono parental”, realizando protestos exigindo uma maior participação masculina na criação dos filhos, a fim de influenciar culturalmente e politicamente a esfera pública, aí sim temos um conflito social. Em situações como essa vemos que a disputa não diz respeito somente a um problema entre particulares, são interesses generalizáveis que estão em questão.

Uma segunda observação importante sobre o conceito de conflito social: a presença ou ausência de violência não é um elemento relevante para caracterizar um conflito como social. Vemos conflitos sociais quando “black blocs” franceses queimam carros contra a reforma trabalhista, mas também quando hindus liderados por Gandhi fazem marchas públicas e boicotam produtos britânicos em nome da independência. Violência ou não-violência são apenas estratégias possíveis em um conflito social.

Por fim, Honneth observa que conflitos sociais podem adquirir “formas intencionais” ou “não-intencionais”. Isto significa que no conflito social os atores podem estar conscientes de suas intenções, ou seja, ter clareza sobre as motivações morais e os modos possíveis para se atingir os objetivos visados. Por exemplo, no movimento em defesa dos direitos civis, os negros norte-americanos tinham como motivação moral serem reconhecidos plenamente como cidadãos, e sabiam que um meio para se alcançar isso era pôr fim às leis de segregação racial. Quando um conflito social assume uma forma “não-intencional”, falta aos sujeitos uma nítida compreensão das suas intenções, isto é, há uma dificuldade em comunicar por meio de palavras quais são as motivações morais e quais objetivos concretos são visados. O que move os sujeitos é o sentimento de injustiça conectado com a experiência de sofrimento social (SALONIA, 2008, p. 4). Não que nos conflitos intencionais não haja sofrimento e um sentimento de injustiça, mas estes são traduzidos pelos sujeitos em uma linguagem clara. Nos conflitos não-intencionais há uma “carência de tradução”. Por isso mesmo, tais conflitos costumam ser uma reação mais desordenada, adquirindo um caráter disforme. As jornadas de junho que ocorreram no Brasil em 2013 ganharam esse contorno em determinado momento. Embora tudo tenha começado em São Paulo em uma manifestação contra o aumento das tarifas do transporte público, a repressão policial causou uma reação em cadeia. Nos dias seguintes pessoas insatisfeitas com os mais diferentes problemas foram para as ruas, irrompendo uma onda de protestos por todo país. Nesses protestos eram levantadas pautas como: transporte público gratuito, fim da violência policial, melhoras na saúde e educação, reforma política, o fim dos gastos com a organização da copa do mundo, um genérico pedido de fim da corrupção e até a defesa de uma intervenção militar. É certo que em determinados momentos as jornadas de junho tiveram outras

configurações, mas durante boa parte do tempo ela exemplificou bem um conflito social “não-intencional”.

Delimitado o conceito de conflito social, podemos então investigar qual é a resposta para questão: em que consiste a gramática moral das lutas por reconhecimento? A tese de Honneth é que as lutas por reconhecimento são conflitos que remontam “[...] a infração de regras implícitas de reconhecimento recíproco” (HONNETH, 2003a, p. 253). Essas regras implícitas é o que ele chama de “gramática moral”, um saber pré-teórico que se torna manifesto principalmente nos conflitos sociais. O raciocínio do filósofo é o seguinte: lutas por reconhecimento são desencadeadas quando sujeitos experimentam sentimentos de injustiça, humilhação, desrespeito. Esses sentimentos e, por conseguinte, a demanda por respeito, só são possíveis porque as pessoas “sabem” intuitivamente o que é ser reconhecido socialmente e o que é ter o reconhecimento negado. Eles sabem disso porque dominam uma gramática moral, mesmo que inconscientemente, tal como o falante que domina as regras gramaticais de uma língua sem saber o que é um sujeito, um predicado, um adjetivo ou um advérbio. Deste modo, vemos que os sentimentos de injustiça e os conflitos que decorrem deles apontam “para a transcendência do reconhecimento pleno, dentro da imanência de uma ordem social baseada na falta de reconhecimento” (DERANTY, 2009, p. 315, tradução nossa). E essa visão de um “reconhecimento pleno” só é projetada por causa da gramática moral. Tal como a “situação ideal de fala” habermasiana, a ideia de um “reconhecimento pleno” funciona como um pressuposto normativo contrafactual. Por meio dessa ideia os sujeitos podem julgar determinados contextos e denunciar a ausência de reconhecimento.

Seguindo a tripartição de Hegel, Honneth sustenta que nas sociedades modernas os sujeitos experimentam relações de reconhecimento em três esferas distintas: amor, direito e solidariedade. Ou seja, o reconhecimento ou o não reconhecimento de uma pessoa pode se dar no âmbito das relações amorosas, no das relações jurídicas e no das relações solidárias.

Com o termo *amor*, Honneth não se refere à concepção romântica de amor, isto é, à ideia de dois amantes dispostos a se entregar um ao outro por toda a eternidade. Amor aqui significa “todas as relações primárias, na medida em que elas consistem em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas” (HONNETH, 2003a, p. 159). Isso incluiria então “o padrão de relações eróticas entre dois parceiros, de amizades e de relações pais/filho” (HONNETH, 2003a, p. 159). Nessa esfera das relações primárias temos um reconhecimento bem-sucedido quando os indivíduos se compreendem mutuamente como seres com necessidades particulares e emoções, carecendo então de cuidados. Tal forma de reconhecimento é demonstrada por meio da dedicação afetiva, isto é, o cuidado pelo outro tanto no que diz respeito ao seu corpo quanto

à sua *psique*. Para Honneth, estudos sobre o desenvolvimento infantil, como os realizados por Donald W. Winnicott, trazem evidências empíricas de que os seres humanos já experimentam esse tipo de reconhecimento desde a primeira infância (HONNETH, 2003a, p. 83). É por meio do cuidado materno que o bebê vai se individualizando, ele vai aprendendo a se ver como um ser ao qual é conferida uma dedicação emotiva.

O reconhecimento na esfera do amor se dá em grupos sociais menores, ao contrário do que acontece na esfera do *direito* que envolve grupos bem mais amplos, sendo que a maioria das pessoas desse grupo nem se conhecem. Usando uma formulação bem kantiana, Honneth sustenta que nas relações jurídicas o reconhecimento ocorre quando uma pessoa é tratada como um “fim em si mesmo”. E isto significa ver o outro como um ser autônomo, capaz de realizar ações livres e assumir obrigações.

Os direitos legais modernos [...] são uma forma de institucionalizar o devido respeito que os indivíduos devem uns aos outros como agentes morais livres e iguais, uma forma de respeito à autonomia moral de cada um (ZURN, 2015, p. 35, tradução nossa)

Na esfera do direito o sujeito é reconhecido por suas características racionais, e não as emotivas, tal como ocorre na esfera do amor. Em vez de demonstrar uma dedicação afetiva pelo outro, trata-se aqui de demonstrar um respeito cognitivo. Pois, o “outro” é considerado alguém que detém as capacidades intelectuais que o tornam imputável moralmente, e isto é demonstrado quando uma pessoa é credenciada a fazer parte de uma comunidade de direitos universalmente compartilhados.

Na esfera do direito, o reconhecimento se dá levando em consideração aquilo que o indivíduo tem de universal, isto é, sua autonomia moral. Já na esfera da *solidariedade* o reconhecimento se dá por meio do respeito às *particularidades* do outro. Honneth não utiliza o termo “solidariedade” em seu sentido corriqueiro. Relações solidárias não são aquelas em que uma pessoa necessitada é ajudada. Aqui solidariedade é um termo técnico para designar um tipo de relação em que uma pessoa demonstra pelo outro uma forma de respeito que Honneth denomina “estima social”. “Os objetos de estima social são os traços característicos, as habilidades e realizações de um indivíduo” (ZURN, 2015, p. 40, tradução nossa). Por exemplo, uma pessoa pode ser estimada socialmente, isto é, reconhecida na esfera da solidariedade, por sua postura serena de sempre buscar mediar conflitos interpessoais, mas também pode ser estimada por saber dançar com maestria ou por ter construído uma biblioteca comunitária. Nas relações solidárias não há só uma “tolerância” por uma particularidade individual, mas há “também o interesse afetivo por essa particularidade” (HONNETH, 2003a, p. 12). E isto se manifesta quando eu cuido e me importo que essas particularidades, que me são estranhas,

possam se desdobrar, pois são socialmente valiosas (HONNETH, 2003a, p. 211). Honneth pontua que “a autoconsciência cultural de uma sociedade predetermina os critérios pelos quais se orienta a estima social das pessoas” (HONNETH, 2003, p. 200). Isto significa que a estima social tem sempre como referência uma escala de valores já estabelecida. Tal escala delimita quais realizações, características e habilidades estão de acordo com os valores sociais prestigiados, e se essas particularidades individuais contribuem para aquela sociedade reproduzir seu modo de vida e alcançar seus objetivos.

Os processos de socialização nas três esferas de reconhecimento permitem aos indivíduos alcançar isso que Honneth chama de “autorrealização”. A autorrealização é o processo no qual um sujeito se convence de que suas capacidades e propriedades são valiosas, ele passa a ter uma “autorrelação” positiva. Em outras palavras, o indivíduo aprende ver a si mesmo como alguém digno de respeito. Há três formas distintas de autorrealização que correspondem às três esferas de reconhecimento, são elas: autoconfiança, autorrespeito e autoestima. Nota-se que a autoconfiança, autorrespeito e autoestima não são [...] meramente crenças sobre si mesmo ou estados emocionais” (ANDERSON; HONNETH, 2011, p. 88). Honneth argumenta que a autorrelação positiva de uma pessoa não é

uma questão de um ego solitário refletindo sobre si mesmo, mas o resultado de um processo *intersubjetivo* contínuo, no qual sua atitude frente a si mesmo emerge em seu encontro com a atitude do outro frente a ele (ANDERSON; HONNETH, 2011, p. 88).

Autoconfiança é o termo utilizado por Honneth para se referir à autorrelação que o sujeito desenvolve na esfera do amor (relações primárias). É importante salientar que Honneth usa a expressão “autoconfiança” (assim como autorrespeito e autoestima) como um termo técnico. Não se deve confundir o uso do termo autoconfiança com o seu uso cotidiano (ZURN, 2015, p. 31). Sendo assim, autoconfiança não se refere aqui a ideia de “acreditar no seu potencial”. Não é sobre isso que Honneth está falando. A autoconfiança é o processo no qual o sujeito aprende a se “saber amado” por conta da dedicação afetiva do outro (os pais, o companheiro, os amigos). E isto permite que ele se perceba como alguém digno de ter seu corpo e suas emoções respeitadas. Para entendermos isso, imaginemos a seguinte situação. Uma pessoa é vítima de violência doméstica durante anos. E em determinado momento ela começa a interpretar o seu sofrimento como uma punição divina por um erro do passado. Podemos dizer que tal pessoa passou por um processo de socialização que a impediu de desenvolver a autoconfiança. Ela não tem uma autorrelação positiva na esfera do amor, pois não se reconhece

como uma pessoa digna de dedicação afetiva, não se vê como alguém que merece ter suas emoções e desejos respeitados.

O *autorrespeito* é a autorrelação positiva que o indivíduo desenvolve na esfera do direito. Por autorrespeito Honneth entende a percepção que um sujeito tem de si como alguém livre e igual aos outros por possuir propriedades universais, propriedades estas que o capacitam a participar da formação discursiva da vontade política. Em outras palavras, o autorrespeito confere ao sujeito a confiança de que ele é um ser racional, autônomo, estando habilitado para o exercício da plena cidadania. Quando o reconhecimento é malsucedido na esfera do direito, o desenvolvimento do seu autorrespeito pode ser comprometido. Pensemos no caso do movimento anti-sufragista. No início do século XX grupos de mulheres nos EUA e Inglaterra organizaram associações para lutar contra o voto feminino (BUSH, 2007). Dentre os diversos argumentos levantados por essas mulheres para se posicionarem contra o voto feminino, um é digno de destaque: a defesa de que as mulheres não possuíam as capacidades cognitivas e morais necessárias para a participação na vida pública (BUSH, 2007, p. 195). Seguindo Honneth, podemos dizer que tais mulheres participantes do movimento anti-sufragista passaram por um processo de socialização no qual o reconhecimento lhes foi negado de maneira tão incisiva que elas não puderam desenvolver um autorrespeito.

Por fim, Honneth usa o termo *autoestima* para se referir a autorrelação positiva que uma pessoa tem na esfera de reconhecimento da solidariedade. Aqui o reconhecimento possibilita que o sujeito seja capaz de valorizar suas características, talentos, capacidades e realizações. E a autoestima consiste justamente nisso, em ter uma relação saudável com as próprias particularidades. Um exemplo de como as relações de reconhecimento malsucedidas podem afetar drasticamente a autoestima dos sujeitos nós encontramos no escrito de Frantz Fanon, *Peles negras, máscaras brancas*. O estudo de Fanon toma como referência a dominação colonial francesa nas Antilhas. E o filósofo mostra como o violento processo de aculturação promovido pelos franceses levou os negros da colônia a terem uma vergonha das suas particularidades, fazendo então com que eles buscassem imitar os europeus (FANON, 2008). Ou seja, ao serem socializados em um ambiente que humilhava suas características, habilidades e realizações, os colonos se viam impossibilitados de estabelecerem uma autorrelação positiva. E isso fez com que os colonos passassem a usar “máscaras brancas”. Tal metáfora utilizada por Fanon pretende apontar para o comportamento mimético do negro da colônia que busca reproduzir os trejeitos do branco para então ser aceito.

Vemos que a teoria do reconhecimento apresenta um conceito de autorrealização que se desdobra em três esferas distintas. Com isso Honneth pretende apresentar uma outra perspectiva sobre a noção de autonomia. Isto porque, para o filósofo,

só graças a aquisição cumulativa de autoconfiança, auto-respeito [sic] e autoestima, [...] uma pessoa é capaz de se conceber de modo irrestrito como um ser autônomo e individuado e de se identificar com seus objetivos e seus desejos (HONNETH, 2003a, p.266).

Podemos dizer que nas relações sociais os indivíduos têm “expectativas de reconhecimento”, isto é, eles pressupõem que serão tratados como pessoas merecedoras de dedicação afetiva, respeito cognitivo e estima social. Mas a realidade pode contrariar essas expectativas. Nesse caso nós temos uma negação do reconhecimento. Honneth chama de *desrespeito social* essa negação do reconhecimento. Seguindo o seu esquema tripartite, o filósofo aponta que para cada uma das três esferas de reconhecimento há um tipo específico de desrespeito social.

Honneth chama de *maus-tratos e violação* a forma de desrespeito que ameaça a autoconfiança dos sujeitos. A tortura e o estupro são exemplos desse tipo de violação. O filósofo observa que

os maus-tratos físicos de um sujeito representam um tipo de desrespeito que fere duradouramente a confiança, aprendida através do amor, na capacidade de coordenação autônoma do próprio corpo; daí a consequência ser também, com efeito, uma perda de confiança em si e no mundo, que se estende até as camadas corporais do relacionamento prático com outros sujeitos, emparelhada com uma espécie de vergonha social (HONNETH, 2003a, p. 215).

Essa “vergonha social” causada pela violação é encontrada nos casos de estupro, por exemplo. São comuns episódios de vítimas de tal violência que tiveram vergonha de denunciar o agressor por se sentirem culpadas ou por medo de não receber nenhum apoio, sofrendo ainda mais humilhações.

Privação de direitos ou exclusão é a forma de desrespeito social que o sujeito experimenta na esfera das relações jurídicas. Aqui o indivíduo é impedido de participar em pé de igualdade da ordem jurídica vigente, ele é colocado à margem do sistema de direitos, não sendo visto como um cidadão pleno. Nesse ponto, Honneth conclui que a “[...] denegação de pretensões jurídicas socialmente vigentes significa ser lesado na expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral (HONNETH, 2003a, p. 216). Exemplos clássicos desse tipo de desrespeito social nós podemos observar na África do Sul durante a vigência do *Apartheid* ou nos EUA com as “Leis de Jim Crow”. Em ambos os casos vemos que, apesar de haver um sistema jurídico de inspiração liberal que protege as liberdades

individuais, os negros não estavam incluídos nesse sistema, não sendo reconhecidos os seus direitos civis.

Degradação e ofensa são os termos utilizados por Honneth para se referir às formas de desrespeito que atentam contra a estima social das pessoas. Essa forma de desrespeito atenta contra “[...] algumas formas de vida ou modos de crença, considerando-as de menor valor ou deficientes, ela tira dos sujeitos atingidos toda a possibilidade de atribuir um valor social às suas próprias capacidades” (HONNETH, 2003a, p. 217). Em decorrência disso, o sujeito experimenta uma desvalorização social das particularidades que o distingue dos outros. A autoestima dá lugar a uma sensação de vexação, podendo levar o indivíduo a negar suas características e assimilar os traços de outra forma de vida para ser aceito. Este é justamente o fenômeno que Fanon afirma ter ocorrido entre os colonos das Antilhas ao buscarem mimetizar o comportamento e a cultura dos franceses.

As três formas de desrespeito podem desencadear estados de abatimento, levando os indivíduos a um imobilismo. No entanto, o sofrimento gerado pelo desrespeito pode provocar também uma reação positiva dos sujeitos, que passam então a demandar o devido reconhecimento. Quando essa reação é organizada coletivamente, o que vem à tona é um conflito social que assume a forma de *luta por reconhecimento*. E é justamente este conflito social que desvela a gramática moral que os indivíduos dominam intuitivamente. Isto porque a revolta diante do reconhecimento negado só é possível porque os sujeitos têm um saber pré-teórico do que é ser reconhecido plenamente. Eles sabem que há um *déficit* de reconhecimento em contextos sociais que atentam contra sua natureza afetiva, sua imputabilidade moral e suas capacidades e propriedades. É esse saber que torna possível uma crítica das relações sociais existentes. É esse saber que permite ao sujeito constatar que não estão dadas as condições sociais para o exercício da sua autonomia.

1.3.2 Os tipos de luta por reconhecimento

As três diferentes esferas de reconhecimento, os três modos de autorrealização e as três formas de desrespeito parecem nos levar a uma conclusão óbvia: haveria também três tipos de luta por reconhecimento. Christopher F. Zurn, estudioso da filosofia de Honneth, afirma o seguinte:

Existem três tipos de lutas sociais por reconhecimento que correspondem às três formas distintas de identidade prática [autorrealização]: lutas pelas condições sociais necessárias para a autoconfiança, para o autorrespeito e para a autoestima (ZURN, 2015, p. 59, tradução nossa).

Vemos então que Zurn sustenta que Honneth aponta para a existência de conflitos sociais na esfera do amor, do direito e da solidariedade. Contudo, a afirmação de Zurn contradiz uma passagem de *Luta por reconhecimento*. Lá Honneth diz o seguinte:

Ora, nem todas as três esferas de reconhecimento contém em si, de modo geral, o tipo de tensão moral que pode estar em condições de pôr em marcha conflitos ou querelas sociais: uma luta só pode ser caracterizada de "social" na medida em que seus objetivos se deixam generalizar para além do horizonte das intenções individuais, chegando a um ponto em que eles podem se tornar a base de um movimento coletivo. Segue-se daí primeiramente, com o olhar voltado para as distinções efetuadas, que o amor, como forma mais elementar do reconhecimento, não contém experiências morais que possam levar por si só a formações de conflitos sociais [...] (HONNETH, 2003a, p. 256).

O caminho mais fácil é dizer que Zurn está equivocado e ignorou uma passagem significativa do livro de Honneth. O outro caminho que propomos é o de considerar que as duas passagens não são tão incompatíveis se levarmos em consideração a diferença entre *desencadeadores primários* de um conflito social e as *demandas* feitas publicamente durante um conflito social. Vejamos o seguinte: Honneth diz que o amor *por si só* não detém o conteúdo necessário para a formação de conflitos sociais. E isto porque o desrespeito na esfera das relações afetivas é algo que diz respeito a um círculo pequeno de indivíduos, não é uma situação de interesse público capaz de mobilizar uma coletividade numa luta social. Pensemos no exemplo de um filho que não se sente amado pelos pais, alguém que atravessou a infância e adolescência sem a devida dedicação afetiva dos progenitores, sendo constantemente ameaçado de expulsão de casa. O filho passa por essa situação, pois os pais têm vergonha da homossexualidade dele. Embora essa experiência de desrespeito seja algo que atente contra a autoconfiança desse jovem, ela não é passível de se configurar como uma demanda coletiva por dedicação afetiva. Em outras palavras, a ideia de uma dedicação afetiva dos pais conquistada por meio de uma luta social que se organiza coletivamente na forma de protestos, por exemplo, é uma ideia absurda e inverossímil. Não parece que algo do tipo já tenha ocorrido, nem parece que se algo do tipo ocorresse alcançaria algum resultado positivo. Todavia, essa experiência de desrespeito na esfera do amor pode ser um *desencadeador primário* de um conflito social que tem como *demandas* não a dedicação afetiva, mas sim a estima social. Nesse ponto, os atores sociais que tiveram o reconhecimento negado na esfera do amor, entendem que uma mudança na escala de valores daquela sociedade poderia diminuir a possibilidade de outras pessoas passarem pela mesma experiência degradante no futuro. Isto porque, a partir do momento em que os membros da comunidade LGBT passam a ser estimados socialmente, e não apenas tolerados, as próprias relações primárias entre pais e filhos poderiam ser modificadas, visto que

não haveria mais um ambiente fundado em valores que estimulam os pais a terem vergonha dos seus filhos por conta da orientação sexual deles.

Deste modo, é possível concordar com Zurn que conflitos sociais por reconhecimento buscam criar condições para autoconfiança, autorrespeito e autoestima. Os diferentes tipos de desrespeito na esfera do amor, do direito e da solidariedade são desencadeadores primários das lutas por reconhecimento. Contudo, os sentimentos de desrespeito nessa esfera só são capazes de mover uma coletividade em direção a um conflito social quando os atores sociais recorrem à linguagem da esfera do direito e da solidariedade. Ou seja, trata-se sempre de uma luta por direitos e estima social, por mais que indiretamente isso acabe contribuindo para o desenvolvimento de relações de reconhecimento mais saudáveis na esfera do amor.

Nos conflitos sociais por direitos os sujeitos demandam o respeito cognitivo que lhes foi negado. Isto porque, quando uma pessoa é excluída do sistema de direitos, ela não é reconhecida como um ser autônomo igual aos outros, não é vista como alguém capaz de participar de uma coletividade política. A luta por direitos é então uma luta por igualdade, busca-se ser reconhecido como um ser autônomo igual e capaz de participar de uma comunidade política. Tal reconhecimento se dá primeiramente por meio de uma inclusão no sistema de direitos. A luta por reconhecimento na esfera do direito é uma luta por cidadania.

Mas o que significa ser incluído em pé de igualdade no sistema de direitos? Isto é, o que significa ter o *status* de cidadão? A pretensão por reconhecimento na esfera do direito adquiriu diferentes contornos ao longo da Idade Moderna. Tomando os trabalhos de T.H. Marshall como referência, Honneth aponta que as lutas por reconhecimento na esfera das relações jurídicas deram origem a três categorias de direitos que hoje fazem parte dos ordenamentos jurídicos das democracias modernas. São eles: os direitos liberais, direitos políticos e direitos sociais.

Marshall dá a essa tripartição uma inflexão histórica, cuja versão mais tosca reza que a constituição dos direitos liberais de liberdade deu-se no século XVIII, o estabelecimento dos direitos políticos de participação no século XIX e finalmente a criação de direitos sociais de bem-estar no XX (HONNETH, 2003a, p.191).

Os *direitos liberais* são aqueles que delimitam a “liberdade de ir e vir, liberdade de imprensa, pensamento e fé, o direito à propriedade e de concluir contratos válidos e o direito à justiça” (MARSHALL, 1967, p. 63). Já os *direitos políticos* dizem respeito aos direitos de participação no poder político. Nesses direitos entrariam o direito ao voto, o direito a se candidatar, ou até mesmo o direito de se filiar a algum partido. Já os *direitos sociais* determinam o direito a um mínimo de “bem-estar econômico e segurança ao direito de participar, por completo, na herança social e levar a vida de um ser civilizado de acordo com os padrões que

prevalecem na sociedade” (MARSHALL, 1967, p. 63). Entrariam na categoria de direitos sociais o acesso à uma educação pública universal, o conjunto de leis trabalhistas, a garantia de assistência social, dentre outros.

Todas essas três categorias de direito remetem à expectativa de ser reconhecido como um sujeito autônomo e igualmente capaz de participar da vida pública. Assim, num primeiro momento a luta por direitos liberais apontava a necessidade de todos serem vistos como iguais diante da lei por meio de uma proteção equânime das liberdades individuais. Contudo, as lutas pelo sufrágio universal revelam um novo entendimento sobre o que significa ser reconhecido como autônomo e igual diante dos outros. Por exemplo, excluir mulheres do direito ao voto, tomando como base diferenças de gênero, significa não as reconhecer como autônomas e aptas para a vida pública como os homens. Por fim, a luta por direitos sociais se configura como uma demanda por um reconhecimento jurídico efetivo, e não só formal. Isto porque, sem a presença de uma formação cultural mínima e de uma segurança econômica, o indivíduo fica sem condições de desfrutar de suas liberdades individuais e de participar do exercício do poder político.

As lutas por reconhecimento na esfera do direito podem se desdobrar em dois níveis: generalização e materialização. No primeiro caso, sujeitos que estão excluídos do sistema de direitos lutam para que esses direitos sejam estendidos a eles. Ou seja, há uma defesa de que os direitos em vigor sejam generalizados. Pensem no movimento dos direitos civis nos EUA. Os afro-americanos buscaram a eliminação de leis segregacionistas que os impediam de usufruir dos direitos civis assegurados aos brancos. Agora pensemos em outro exemplo, as lutas por reconhecimento do movimento negro no Brasil. Embora não haja leis explicitamente segregacionistas na Constituição, visto que é garantido a negros e brancos os mesmos direitos, os ativistas do movimento negro demandam que essa igualdade jurídica saia do campo do mero formalismo. Isto porque dados do Atlas da Violência de 2019 mostram que um jovem negro tem três vezes mais chance de ser assassinado do que um jovem branco, para ficarmos somente com um exemplo (CERQUEIRA, 2019). Embora os dois jovens tenham o “direito à vida” formalmente garantido na Constituição, o racismo estrutural impede que esses jovens tenham direitos iguais de fato. Em situações como essa a luta por direitos é uma luta por materialização. O que se busca é que aquilo que está no papel seja factualmente implementado.

A generalização e a materialização de direitos não conseguem contemplar as demandas dos conflitos sociais motivados por um desrespeito na esfera da solidariedade. Aqui a luta por reconhecimento objetiva a estima social. Ou seja, os sujeitos almejam que suas capacidades, características e realizações sejam socialmente valorizadas a partir de um horizonte de valores

compartilhados por todos. A luta por estima social pode se configurar em dois níveis: *individualização e igualização*.

O primeiro nível de conflito por estima social pode ser observado no advento das sociedades burguesas, nas quais ocorre uma “luta da burguesia contra as coerções comportamentais, específicas aos estamentos e impostas pela antiga ordem de reconhecimento” (HONNETH, 2003a, p. 205). O que se busca é derrubar a ideia de que a estima social deve ser determinada de antemão por um título de nobreza. A burguesia demandou que as pessoas passassem a ser estimadas socialmente por suas próprias capacidades e realizações, e não por pertencer ou não à aristocracia. Por isso Honneth fala de uma individualização da estima social. A burguesia rejeita a noção de que a estima social é um bem destinado somente àqueles que fazem parte de uma casta ou estamento.

Diante da pluralidade de formas de vida das sociedades contemporâneas, o conflito por estima social de segundo nível acaba sendo predominante. Esses conflitos se dão justamente quando grupos sociais distintos sentem que são desprezados por suas particularidades (gênero, etnia, raça, orientação sexual, religião, origem, etc.), muito embora lhes sejam conferidos um reconhecimento na esfera do direito. Com isso,

as relações de estima social estão sujeitas a uma luta permanente na qual os diversos grupos procuram elevar, com os meios da força simbólica e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida (HONNETH, 2003a, p. 207).

Nesses conflitos os grupos desprezados pretendem chamar a atenção da esfera pública, mostrando que sua forma de vida deveria ser igualmente respeitada como as outras. E esse respeito lhes é devido porque as características, capacidades e realizações desses grupos contribuem de alguma forma para a reprodução de valores éticos fundamentais para aquela sociedade. Pensem, por exemplo, em protestos contra a intolerância religiosa organizados por praticantes de religiões afro-brasileiras. O Brasil já possui leis que proíbem o preconceito religioso. No entanto, os casos de preconceito e violência contra membros dessas religiões são recorrentes no país e cresceram significativamente nos últimos anos (SANTOS 2016). Mais do que pedir a prisão de criminosos, protestos dessa natureza contra a intolerância religiosa querem mobilizar a esfera pública para que os crimes não ocorram novamente. Para isso, busca-se despertar uma estima social pelos praticantes dessas religiões: por exemplo, é mostrado como eles contribuem para manutenção de uma sociedade marcada pela diversidade cultural e religiosa. Todavia, é possível que uma sociedade não valorize a diversidade religiosa. Em casos como esse, a luta por estima social se configura como um “conflito cultural”. Aqui se quer

alterar o próprio horizonte de valores que é tomado como parâmetro para se estimar socialmente indivíduos e grupos.

1.4 Entre consenso e conflito

As reconstruções de Honneth e Habermas tomam pontos de partida distintos. Habermas parte do consenso e Honneth do conflito. Isso faz com que os filósofos formulem teorias sociais distintas, e, por conseguinte, teorias da democracia também divergentes em vários pontos.

Ao reconstruir o agir comunicativo Habermas chega a uma teoria bidimensional da sociedade. Vejamos o porquê. Como mencionamos anteriormente, o mundo da vida é descrito por Habermas como um domínio da realidade social estruturado a partir da “lógica do consenso”. Em outras palavras, seria por meio da racionalidade comunicativa que os sujeitos realizam a reprodução simbólica do mundo da vida, isto é, a reprodução das normas morais, valores, visões de mundo, saberes populares, etc. Contudo, a racionalidade comunicativa não seria o único tipo de racionalidade social. Há outra racionalidade fundamental para a reprodução das sociedades humanas: *a racionalidade instrumental*. Amplamente estudada por Max Weber, a racionalidade instrumental é o que torna possível a *ação racional com respeito a fins* (HABERMAS, 2012a). Por exemplo, um marceneiro busca construir uma cama de qualidade, e para isso seleciona os melhores materiais e utiliza as melhores técnicas para se atingir o fim almejado. A racionalidade instrumental é esta capacidade de selecionar os meios para se atingir um fim determinado. Todavia, o que interessa Habermas em sua *Teoria da ação comunicativa* é o fato de que a racionalidade instrumental é a racionalidade estruturante disso que ele chama *sistema*.

Habermas afirma que as sociedades modernas se reproduzem mantendo um certo nível de integração graças ao mundo da vida e os sistemas. Se com o mundo da vida há uma reprodução simbólica, com os sistemas há uma *reprodução material*. Quer dizer, é o sistema que possibilita uma organização, produção e distribuição dos recursos materiais necessários para a existência de sociedades humanas no contexto da modernidade. O que Habermas chama sistema é o conjunto dos dois subsistemas *Estado* e *Mercado*. A tese de Habermas é que a atividade da burocracia estatal e o conjunto das relações econômicas funcionam predominantemente a partir da lógica da racionalidade instrumental. Por exemplo, um consumidor ao almejar a compra de um imóvel recorre ao “meio” dinheiro para alcançar este fim. Para dispor do dinheiro ele deve também recorrer à racionalidade instrumental, calculando os meios mais adequados para obtê-lo. Trabalhar dobrado? Vender o carro? Jogar na loteria?

Nota-se que a relação do consumidor com seu interlocutor, nesse caso o agente imobiliário, é mediada predominantemente pela racionalidade instrumental, e não pela comunicativa. Não se trata de entrar em um consenso sobre pretensões de verdade ou correção, mas sim de selecionar os meios para se atingir fins unilaterais.

Essa visão bidimensional das sociedades modernas permanece em todos os trabalhos de Habermas. O filósofo alemão entende que as duas esferas de reprodução social, sistema e mundo da vida, coexistem em uma tensão permanente. Essa premissa acaba dando o tom tanto do diagnóstico habermasiano das patologias sociais (capítulo 2), quanto da teoria deliberativa da democracia elaborada pelo filósofo (capítulo 3).

Já no seu primeiro trabalho, *Kritik der Macht (Crítica do poder)*, Honneth teceu críticas à visão bidimensional das sociedades modernas elaborada pelo seu mentor intelectual. Para Honneth, a análise habermasiana é demasiadamente artificial, não oferecendo uma descrição suficientemente realista das relações sociais. A abordagem de Habermas pecaria em dois pontos fundamentais. Honneth chega a definir como “ficções teóricas” esses dois equívocos que ele identifica na proposta habermasiana.

A primeira ficção teórica habermasiana seria a tese de que há uma esfera de ação social imune à normatividade moral, isto é, o sistema, formado pelos subsistemas Estado e Mercado. Para Honneth, a forma como Habermas descreve as sociedades modernas passa a impressão de que o sistema seguiria unicamente uma racionalidade instrumental neutra, ou seja, a burocracia estatal e as relações de mercado seguiriam uma lógica própria, não sendo "contaminada" pelos valores morais, a cultura ou os conflitos desencadeados no mundo da vida. Honneth pontua que tal imagem

contradiz a tese, bem demonstrada nesse meio tempo, de que as estruturas organizacionais de gestão e administração podem ser geralmente esclarecidas apenas como corporificações institucionais de princípios tanto intencionais-rationais quanto político-práticos (HONNETH, 1991, p. 301, tradução nossa).

Em outras palavras, uma descrição precária dos sistemas é fornecida quando os observamos somente como o domínio da racionalidade instrumental. As estruturas organizacionais da burocracia estatal e do mercado devem ser vistas também como o resultado “de um processo contínuo de comunicação entre os atores envolvidos” (HONNETH, 1991, p. 301, tradução nossa). E essa comunicação muitas vezes é conflituosa e impregnada de pressupostos morais e culturais. A título de exemplo, em uma passagem de *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda menciona o caso de um negociante da Filadélfia que relatou ao geógrafo André Siegfried o “seu espanto ao verificar que, no Brasil como na Argentina, para conquistar um freguês tinha necessidade de fazer dele um amigo” (HOLANDA, 1995, p.133).

De acordo com Honneth, a segunda ficção teórica de Habermas é a de que haveria uma esfera social livre de relações de poder, a saber, o mundo da vida (Cf. HONNETH, 1991). Habermas não teria dado importância ao potencial conflituoso do mundo da vida, julgando que as perturbações geradas nesse domínio social seriam meros resultados anormais de uma interferência externa dos subsistemas Estado e Mercado. Para Honneth, tomar os conflitos sociais como elementos constitutivos tanto do mundo da vida quanto do sistema fornece uma descrição mais realista das sociedades modernas. Voirol afirma que entre Habermas e Honneth ocorreu "a passagem de uma teoria do consenso a uma teoria do conflito social" (VOIROL, 2008, p.49).

A afirmação de que há uma passagem da “teoria do consenso para uma teoria do conflito” pode sugerir uma visão equivocada de que existe uma ruptura radical entre as filosofias de Honneth e Habermas. O próprio Honneth rejeita tal interpretação, considerando que ele e Habermas adotam o mesmo “paradigma da comunicação”. Entretanto, Honneth pontua que ele desenvolve esse paradigma da comunicação por meio uma teoria do reconhecimento enquanto Habermas faz isso por meio de uma teoria da linguagem (HONNETH, 2014c, p. 196). É evidente que os dois filósofos dão pesos diferentes às categorias *consenso* e *conflito*, contudo as propostas de ambos se tornam mais claras e profícuas a partir do momento em que se aborda o entrelaçamento entre consenso e conflito. Em outras palavras, tomar como ponto de partida o vínculo quase inevitável entre agir comunicativo e lutas por reconhecimento é para nós mais proveitoso para uma teoria crítica da democracia. Esse vínculo se torna explícito quando consideramos que as lutas por reconhecimento só assumem desdobramentos políticos graças aos movimentos sociais organizados, os quais convertem os sentimentos de injustiça em ações relevantes para a transformação das estruturas sociopolíticas. Deste modo, está claro que o processo de transição entre um sentimento de injustiça para uma luta política organizada demandaria uma comunicação entre os injustiçados, isto é, um agir comunicativo, visto que, os injustiçados precisam se entender acerca das relações de reconhecimentos que foram violadas e como seria possível reagir a isso. Por outro lado, a busca pelo consenso e a ampliação de espaços que possibilitam o debate público só se torna uma necessidade a partir do momento em que há um dissenso. Em outras palavras, para Habermas os discursos públicos só se manifestam quando um conflito põe em suspenso as normas morais e jurídicas, bem como os enunciados ou certezas do mundo da vida que antes eram aceitos.

Para concluir, a reconstrução da Teoria Crítica da democracia que aqui propomos pretende demonstrar que o entrelaçamento entre consenso e conflito nos proporcionará uma visão mais ampla e nítida dos:

- a) Obstáculos estruturais enfrentados pelas democracias modernas, em outras palavras, as patologias sociais (Capítulo 2).
- b) As condições de possibilidade dos regimes democráticos, isto é, quais devem ser os arranjos institucionais necessários para uma política democrática (Capítulo 3).
- c) As limitações e os desafios a serem enfrentados por quem pretende dar continuidade ao estudo das democracias tomando como modelo de investigação a Teoria Crítica.

2 O DIAGNÓSTICO DAS PATOLOGIAS SOCIAIS

A sociedade está doente! Tal afirmação é familiar, e provavelmente muitos de nós já a ouvimos em diferentes contextos. Alguém pode usá-la para expressar indignação diante de um crime bárbaro. Outra pessoa pode proferi-la para lamentar o individualismo e a falta de solidariedade entre as pessoas. Além disso, um conservador pode usar tal expressão para avaliar transformações sociais que contradizem valores que ele julga “sagrados”. A ideia de que “sociedades ficam doentes” também está presente nos trabalhos dos pensadores da Teoria Crítica, ligados ao Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt. Em seu surgimento, o Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt foi apresentado como um

centro de pesquisa interdisciplinar onde filósofos, sociólogos, economistas, juristas e até estudantes de psiquiatria e literatura colaborariam em estudos de grande escala sobre as fontes e a estrutura das patologias sociais contemporâneas (PENSKY, 2011, p.19, tradução nossa).

É correto dizer que desde os seus primórdios uma das propostas da Teoria Crítica sempre foi realizar um *diagnóstico de época das patologias sociais*. Por outro lado, há um interesse também em se identificar no cerne das sociedades modernas isto que os frankfurtianos chamam de “potencial emancipatório”, isto é, práticas sociais que apontam para um caminho a ser seguido na busca de uma superação das patologias sociais. Habermas e Honneth, cada um à sua maneira, dão continuidade a essa tradição inaugurada pelos frankfurtianos da década de 20. Contudo, combinam essa proposta com uma teoria normativa da democracia. De modo que, para os dois filósofos a resposta a questão “como é possível uma política democrática?” demanda uma resposta para outra questão: quais patologias sociais constituem obstáculos à política democrática?

O termo patologia social indica que algo na sociedade está doente. Mas o que exatamente está doente? Os indivíduos? A sociedade como um todo? Ou as instituições? Num primeiro olhar o termo patologia social parece se referir às enfermidades psicológicas causadas ou potencializadas pela dinâmica de socialização do mundo moderno. Assim, poderiam ser classificadas como patologias sociais a depressão, a ansiedade, a síndrome do pânico, dentre outras enfermidades tratadas por profissionais que lidam com a saúde mental. Contudo, não é nesse sentido que os frankfurtianos usam o termo “patologia social”, embora eles admitam que as patologias sociais possam afetar os indivíduos em sua saúde psíquica (HONNETH, 2015b).

O termo “patologia social” pode também nos remeter à metáfora da sociedade pensada como um “ser vivo”. Nessa metáfora, sociedades humanas são formadas por partes que têm suas funções definidas previamente. Cada indivíduo deve desempenhar bem a sua função e saber o seu lugar, só isso garantiria um bom funcionamento da sociedade. Imagens desse tipo são encontradas em textos clássicos como *A República* de Platão. No texto do filósofo grego, uma sociedade justa é projetada a partir da ideia de que cada indivíduo deve desempenhar as atividades que estão de acordo com a sua “natureza” (PLATÃO, 2007). Assim, na utopia platônica a sociedade é estratificada em artesãos, guerreiros e governantes (o rei filósofo). Nesse tipo de visão orgânica da sociedade, uma patologia social seria uma perturbação no corpo social que ocorre quando: a) alguém não está desempenhando a função que lhe cabe; b) há a presença de algum corpo estranho prejudicando o bom funcionamento do organismo. Diante dessa concepção do termo patologia social, a cura para as enfermidades da sociedade passa a ser identificada com métodos de remanejamento e substituição das peças que prejudicam o funcionamento do todo, ou então com métodos de purificação da sociedade. Em outras palavras, tal noção de patologia social acaba desembocando na engenharia social ou na eugenia. A história do último século nos mostrou as consequências catastróficas causadas quando se adota tal compreensão do “corpo social”. Frisamos então que também não é nesse sentido que os frankfurtianos fazem uso do termo patologia social.

O modo como os teóricos críticos utilizam o termo patologia social está associado à análise do funcionamento das instituições existentes nas sociedades modernas. Deste modo, no vocabulário da Teoria Crítica da sociedade, 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 da socialização (HONNETH, 2015a, p.591).

As instituições das democracias modernas, por exemplo, têm como tarefa consolidar ou realizar valores indispensáveis às sociedades democráticas, tais como: igualdade, liberdade, autonomia, racionalidade, transparência. Contudo, um mau funcionamento desse arranjo institucional impede que essas sociedades alcancem os objetivos que elas mesmas traçaram. Quando isso ocorre, temos então uma patologia social. Esse desarranjo institucional afeta tanto a “racionalidade” dos indivíduos quanto a cooperação social. De acordo com Honneth,

no contexto da teoria social, podemos falar em “patologia social” sempre que a relacionarmos com desenvolvimentos sociais que levem a uma notável deterioração das capacidades racionais de membros da sociedade ao participar da cooperação social de maneira competente (HONNETH, 2015b, p.157).

Em suma, uma patologia social implica: I) Um desarranjo das instituições presentes nas sociedades modernas decorrente de algum desenvolvimento social falho; II) Esse desarranjo gera um *déficit* de racionalidade nos indivíduos. No caso de Habermas a racionalidade comunicativa é afetada, no caso de Honneth a “racionalidade social” presente nas relações de reconhecimento; III) Por fim, esse *déficit* de racionalidade compromete a cooperação social. Diante disso, podemos ver porque o diagnóstico das patologias sociais se torna relevante para uma teoria da democracia, visto que, a ação racional e a cooperação social são pressupostos fundamentais da política democrática.

Habermas e Honneth realizam cada um à sua maneira o seu diagnóstico de época. Patologias sociais distintas são identificadas se os pressupostos da crítica são distintos. Ao partir dos pressupostos de uma teoria do agir comunicativo, as patologias sociais assumem o caráter de *patologias da comunicação*. Ao se partir dos pressupostos de uma teoria do reconhecimento, as patologias sociais se configuram como *patologias do reconhecimento*. Contudo, o próprio Honneth tem sugerido nos seus últimos trabalhos outros modelos críticos que abarquem patologias que não seriam contempladas pela teoria do agir comunicativo ou pela teoria do reconhecimento, como veremos mais adiante. De todo modo, os diagnósticos de ambos os filósofos são dotados de limitações e potencialidades

2.1 Patologias da comunicação

A teoria crítica de Habermas busca demonstrar que o desarranjo institucional é gerado por uma tensão existente entre as duas “macro-instituições” que compõem o sistema com o mundo da vida. Como vimos anteriormente, o que Habermas chama de sistema é formado por dois subsistemas: o Estado e a Economia. Esses dois subsistemas proporcionam uma forma de integração nas sociedades modernas que visa à organização e à reprodução material das condições de vida social. Nos sistemas predomina a lógica da ação instrumental, na qual por meio da razão instrumental os indivíduos buscam encontrar os melhores meios para se atingir determinados fins. Já o mundo da vida se refere a uma estrutura “quase-transcendental” que fornece as certezas imediatas que orientam o nosso agir e falar. Essas certezas variam de contexto para contexto. O mundo da vida torna possível a prática do agir comunicativo, que é um tipo de agir social mediado pelo consenso linguístico alcançado. Mas ao mesmo tempo, o agir comunicativo reproduz os valores e normas sociais que os indivíduos pertencentes a um mundo da vida em comum compartilham.

Habermas conduz sua teoria da sociedade sobre um diagnóstico de época segundo o qual o poder dos sistemas autorregulados [Economia e Estado] aumenta a tal ponto que eles se tornam uma ameaça para o agir comunicativo [...] (HONNETH, 2014c, p.188, tradução nossa).

Habermas denomina esse processo de *colonização do mundo da vida pelos sistemas*. A tese da colonização do mundo da vida pelos sistemas diz que

[...] os imperativos dos subsistemas autonomizados [...] se infiltram no mundo da vida a partir de fora – como senhores coloniais que se introduzem numa sociedade tribal – impondo a assimilação (HABERMAS, 2012b, p. 639).

Em outras palavras, “[...] a ‘economia’ e o ‘Estado’ [...] interferem na reprodução simbólica do mundo da vida por meios monetários e burocráticos” (HABERMAS, 2012b, p. 639), fazendo com que haja um empobrecimento da força integradora do agir comunicativo na reprodução do mundo da vida. A predominância da ação-racional-com-respeito-a-fins (razão instrumental), que é inerente aos sistemas, produz paulatinamente um enfraquecimento da integração social baseada no agir comunicativo, a consequência disso é o surgimento de patologias sociais. Aqui a “concepção de patologia de Habermas envolve um distúrbio de comunicação induzido de fora [do mundo da vida]” (HARTMANN, 2017, p. 625, tradução nossa). A linguagem, meio de reprodução do mundo da vida, perde cada vez mais espaço para os meios de reprodução dos sistemas, a saber, o poder burocrático e o dinheiro, causando um distúrbio na comunicação. Esse distúrbio é caracterizado tanto como uma distorção na comunicação, como uma ruptura total do agir comunicativo, lançando os indivíduos a uma condição em que o agir social se reduz ao agir estratégico. Deste modo, se torna um obstáculo ver o outro como um parceiro de cooperação social em que devo me entender comunicativamente para coordenar nossas ações. No diagnóstico habermasiano o filósofo explica como esses distúrbios da comunicação são estruturados e como eles se apresentam. Ou seja, o diagnóstico habermasiano busca mostrar onde vemos essa colonização do mundo da vida pelos sistemas. Nos trabalhos de Habermas três patologias da comunicação aparecem como verdadeiros obstáculos à política democrática, são elas: a *juridificação*, a *dominação tecnocrática* e a *refeudalização da esfera pública*.

2.2 Juridificação

Na *Teoria do agir comunicativo* o fenômeno da juridificação aparece como o exemplo paradigmático de “colonização do mundo da vida pelos sistemas”. A expressão juridificação (*Verrechtlichung*) se refere “[...] a tendência à multiplicação do direito escrito, difundida nas

sociedades modernas” (HABERMAS, 2012b, p. 641). Outros termos também são utilizados para se referir a tal fenômeno social, tais como: *legal pollution* (poluição legal), *legal explosion* (explosão legal), *flood of norms* (inundação de normas), dentre outros (TEUBNER, 1987). Na *Teoria do agir comunicativo* vemos que nem todo processo de juridificação é, em si mesmo, uma patologia social. Ao longo da idade moderna, por exemplo, diferentes configurações do Estado se deram após “ondas de juridificação”. No entanto, em determinadas circunstâncias o aumento das leis escritas pode ter efeitos patológicos. Para um bom entendimento do que é uma juridificação patológica, vejamos primeiramente o que foram essas quatro “ondas de juridificação” não-patológicas.

A primeira onda de juridificação se deu com a multiplicação das leis que configuravam “Mercado” e “Estado” (poder político) como dois subsistemas distintos, delimitando então o espaço de ação de cada um. Tal onda de juridificação culminou nisso que Habermas chama de *Estado Burguês*, tendo sua origem ainda no contexto do absolutismo. A segunda onda de juridificação desemboca no *Estado de direito*. Aqui há um aumento no número de leis protegendo as liberdades individuais. “A partir de agora, os burgueses, enquanto pessoas privadas, adquirem direitos subjetivos-públicos reclamáveis perante um soberano” (HABERMAS, 2012b, p. 646). A terceira onda de juridificação leva à formação disso que Habermas na *Teoria do agir comunicativo* chama de *Estado democrático de direito*⁶. Nesse momento temos a ampliação de leis que garantem a participação política dos cidadãos. São exemplos de leis dessa natureza o direito ao voto e as que permitem o surgimento de organizações políticas como os partidos. Por fim, a quarta onda de juridificação dá origem ao *Estado de bem-estar social (Welfare State)*. Vemos aqui a ampliação do número de leis que visam atenuar as desigualdades socioeconômicas, garantindo aos menos favorecidos condições materiais mínimas de existência. São exemplos dessa onda de juridificação a formação de leis que determinaram “[...] a limitação do tempo de trabalho, a liberdade sindical e de associação, a autonomia tarifária, a proteção contra a demissão, o seguro social, etc” (HABERMAS, 2012b, p. 649).

Essas quatro ondas de juridificação resultaram de demandas do mundo da vida que forçaram a regulamentação jurídica de determinadas práticas sociais e a imposição de limites ao poder econômico e político, ou seja, a imposição de limites aos subsistemas “Mercado” e

⁶ O termo *Estado democrático de direito* posteriormente ganhou outra conotação nos trabalhos de Habermas. Não se tratando apenas de um estágio de desenvolvimento do Estado moderno anterior ao *Welfare State*. No contexto de *Direito e democracia* o Estado democrático de direito é entendido como a forma de organização política da democracia que incorpora elementos do *Welfare State* (HABERMAS, 2003a).

“Estado”. Habermas indica que a ideia de juridificação abarca duas dimensões distintas. A juridificação ocorre como uma *extensão do direito escrito* ou como uma *condensação do direito escrito*. No primeiro caso temos o estabelecimento de leis que regulamentam juridicamente relações sociais que já eram regulamentadas informalmente. No segundo caso, matérias que já dispunham de uma regulamentação jurídica mais abrangente vão se especificando cada vez mais com o aumento do número de leis. A juridificação pode se tornar uma patologia social nesse processo de condensação das leis. Em outras palavras, a juridificação pode se tornar uma patologia social no momento em que ocorre um aumento excessivo do direito escrito. Mas o que faz essa condensação do direito escrito ser considerada excessiva? Quais critérios permitem diagnosticar tal condensação como uma patologia social?

A ideia de uma “liberdade comunicativa” é o critério que permite a Habermas elucidar a ideia de “excesso de leis”. Uma “comunicação livre” ocorre quando interajo comunicativamente com outros indivíduos buscando solucionar conflitos, reproduzir valores ou moldar minha personalidade sem a coerção de outrem. Uma juridificação não patológica institucionaliza leis que asseguram o exercício dessa liberdade comunicativa tanto na esfera pública quanto privada. Podemos pensar aqui em leis que asseguram o direito ao voto, a livre manifestação, o bem-estar das crianças ou a educação universal. Por outro lado, quando a expansão de leis se configura como uma intervenção cada vez mais incisiva do Estado em práticas sociais onde predominantemente opera o agir comunicativo, aí sim temos uma juridificação patológica. Nesse caso, um número significativo de leis é produzido de cima para baixo, isto é, a partir dos sistemas, sem levar em consideração as práticas sociais e regulamentações do mundo da vida.

Em determinadas situações a expansão das leis pode estar atrelada a um Estado ineficiente, e, além disso, tais leis podem não ter sua legitimidade reconhecida socialmente, de modo que, ninguém faz a mínima questão de respeitá-las. Em casos como esse, os imperativos legais podem ser simplesmente ignorados sem nenhum grande prejuízo para a integração social. Uma crônica escrita em 1878 por Machado de Assis nos oferece um bom exemplo desse tipo de situação. O cronista carioca conta o seguinte:

Duas coisas, entretanto, perduram no meio da instabilidade universal: —1º. a constância da polícia, que todos os anos declara editalmente ser proibido queimar fogos, por ocasião das festas de S. João e seus comensais; 2º. a disposição do povo em desobedecer às ordens da polícia. A proibição não é uma simples ordem do chefe; é uma postura municipal de 1856. [...] Se eu tivesse a honra de falar do alto de uma tribuna [...] diria que, sendo a nação a fonte constitucional da vida política, excede o limite máximo do atrevimento empecer-lhe o uso mais inofensivo do mundo, o uso do busca-pé (ASSIS, 2008, p. 417).

Não é esse tipo de situação descrita por Machado de Assis que Habermas tem em mente quando analisa a juridificação enquanto patologia social. A preocupação do filósofo é quando a *legal pollution* vem acompanhada de uma eficácia do poder administrativo em fazer valer o cumprimento das leis, aí sim há uma ameaça à integração social. Isto porque, situações que antes encontravam soluções por vias comunicativas, passam cada vez mais depender de uma intervenção do poder estatal. O direito aqui não é solicitado pelos parceiros de comunicação, ele é instrumentalizado pelo Estado num processo que objetifica os indivíduos, ignorando a capacidade destes de solucionar conflitos de maneira autônoma. Esse processo é patológico, pois a ação comunicativa é um dos meios para se alcançar uma integração social em sociedades pós-tradicionais que não dispõem mais da força vinculante de uma única religião ou visão de mundo. Além disso, ao minar o agir comunicativo a juridificação patológica instiga os indivíduos a verem cada vez mais o direito somente como uma ferramenta a ser utilizada estrategicamente contra outros concidadãos, vistos como meros concorrentes.

Para exemplificar essa juridificação patológica Habermas recorre ao caso da condensação de leis na esfera da família e da escola; para isso o filósofo leva em conta o contexto europeu da década de 80. Habermas identifica um processo de hiper-regulação das relações sociais no ambiente escolar e na família que ameaça a autonomia dos indivíduos, subestimando a capacidades destes de solucionar conflitos. O filósofo menciona o caso dos tribunais de tutela, que diante dos conflitos familiares, acaba promovendo um aumento de soluções jurídicas, concedendo cada vez mais a emancipação de adolescentes. Já no ambiente escolar, a juridificação aparece por meio de uma hiper-regulação que limita a possibilidade de um processo pedagógico no qual os indivíduos se enxergam como parceiros de comunicação que buscam atingir consensos. A lógica do processo de ensino e aprendizagem é então reduzida a relações entre indivíduos que “[...] agem num sistema de concorrência visando ao rendimento e à competência” (HABERMAS, 2012b, p. 668). Tal situação

[...] coloca em risco a liberdade pedagógica e a iniciativa do professor. A pressão destinada a assegurar notas pelo recurso à justiça e a super-regulamentação curricular provocam os fenômenos da despersonalização, do imobilismo, da inibição diante das inovações, da supressão da responsabilidade etc. (HABERMAS, 2012b, p. 668).

Habermas utiliza a família e a escola para exemplificar a juridificação patológica porque essas duas instituições sociais seriam espaços privilegiados para o agir comunicativo. A socialização promovida nesses espaços não visaria à formação de indivíduos que agem estritamente de maneira estratégica, almejando somente fins individuais não compartilhados pelo grupo, mas sim, uma reprodução de símbolos e práticas culturais. Em ambas as instituições o direito pode

ser demandado para complementar relações sociais existentes. Em outras palavras, uma “proteção jurídica” pode ser solicitada por pais, filhos, alunos e professores, visando garantir que direitos fundamentais não sejam violados. Contudo,

os processos de formação na escola e na família, que se desenrola mediante a atividade comunicativa, têm de poder funcionar independentemente das regulações jurídicas. Por isso, quando a estrutura de juridificação passa a exigir controles administrativos e judiciais que não somente *complementam* contextos integrados socialmente por meio de instituições jurídicas, mas também os transferem para o meio direito, surgem desequilíbrios funcionais. Essa é a explicação dos efeitos negativos da juridificação, do ponto de vista da teoria da ação. (HABERMAS, 2012b, p. 664).

Esse tipo juridificação patológica que afeta a família e o ambiente escolar só se torna possível no contexto do Estado de bem-estar social, no qual o poder estatal passa a se comprometer com esse tipo de tarefa. O próprio debate acadêmico sobre juridificação começa a ganhar espaço a partir da década de 40, período em que há o início da expansão de políticas de bem-estar. Utilizando a ferramenta Google Ngram Viewer é possível verificar que o termo *juridification*, bem como o seu equivalente em alemão utilizado por Habermas, *Verrechtlichung*, só aparece na literatura acadêmica de língua inglesa a partir da década de 40. Além disso, na década de 80, com a publicação da *Teoria do agir comunicativo* e com a popularização das críticas neoliberais ao *Welfare State*, há uma expansão de publicações que mencionam os termos *juridification* e *Verrechtlichung* (Cf. GRÁFICO 1). Nesse ponto, a crítica aos efeitos prejudiciais da juridificação contempla principalmente uma análise das “[...] áreas do direito que cobrem o mundo da indústria, do trabalho e solidariedade social” (TEUBNER, 1987, p.6, tradução nossa), isto é, a legislação trabalhista e corporativa, as leis antitrustes e o direito previdenciário.

Gráfico 1 – Frequência de aparição das palavras *juridification* e *Verrechtlichung* no acervo de fontes impressas do Google Books.



O diagnóstico habermasiano da juridificação enquanto patologia social foi recebido com críticas principalmente por parte das teóricas feministas (FLEMING, 1997; FRASER, 1985). Para Fraser (1985), o fato de Habermas não levar em consideração questões de gênero na sua abordagem fez com que ele imaginasse o espaço familiar de maneira muito idealizada, ignorando as relações de poder existentes. Em outras palavras, o diagnóstico habermasiano não levaria em consideração a supremacia masculina presente na família nuclear. Nesse sentido, a juridificação do *Welfare State* é representada por Habermas como um processo em que há uma perturbação nas relações “harmoniosas” e “espontâneas” da família (FRASER, 1985). Por conta disso, Habermas acabou não valorizando no diagnóstico apresentado na sua *Teoria do agir comunicativo* o papel emancipatório do direito positivo (*law*). Visto que, o filósofo não deu atenção ao fato de que a juridificação existente no *Welfare State* assegurou direitos subjetivos básicos (*basic rights*) para as mulheres, protegendo-as das opressões de gênero (FLEMING, 1997). Idosos e crianças também se beneficiaram dessa juridificação, já que proteção da integridade de grupos vulneráveis passa a ser assegurada por meio das leis. Além disso, a própria família como um todo se beneficiaria de uma proteção contra o outro subsistema, a saber, o mercado. Já que as políticas públicas do Estado de bem-estar social promoveriam um suporte material para as famílias num contexto em que o subsistema mercado se torna uma ameaça para a sobrevivência delas. Essas críticas que Habermas recebeu com o seu diagnóstico da juridificação contribuíram para que passo a passo ele reconsiderasse essa visão demasiadamente negativa do direito.⁷ De modo que, em sua obra tardia o direito já é pensado como uma importante ferramenta para a emancipação social.

2.2.1 Welfare state, modernidade periférica e desobediência civil

Após a elaboração do diagnóstico da “juridificação patológica”, Habermas procurou deixar claro que não estava sustentando uma posição neoliberal em defesa do Estado mínimo. O filósofo inclusive afirma de maneira categórica que “[...] os países ainda atrasados no desenvolvimento do Estado de bem-estar social não têm nenhuma razão plausível para desviar dessa trilha” (HABERMAS, 2015, p. 225). Além disso, Habermas não ignora o fato de que desde a década de 30 em vários países ocorreu uma expansão de políticas de bem-estar que têm garantido padrões mínimos de renda, educação, saúde e direitos trabalhistas. Isso fez com que

⁷ Além das críticas recebidas, outros eventos decisivos também contribuíram para essa mudança na perspectiva habermasiana, como a proposta do filósofo de uma ética do discurso e aproximação que ele realizou em torno da filosofia do direito de Kant.

as políticas de bem-estar passassem a contar com uma grande aceitação do público. Como observa King, “os Estados de bem-estar quaisquer que sejam suas diferenças institucionais, estão profundamente integrados à estrutura social e política das sociedades individuais contemporâneas” (KING, 1988, p. 53).

Se a juridificação patológica promovida pelo *Welfare State* já era questionável ao se analisar a modernidade europeia, tal diagnóstico parece ainda mais limitado para se pensar a modernidade periférica. Em outras palavras, num primeiro momento, o diagnóstico habermasiano da juridificação não parece útil para se compreender os obstáculos ao Estado democrático de direito presentes em países pobres ou em desenvolvimento. Neves defende que

[...] considerações sobre os obstáculos à realização do Estado democrático de direito na modernidade periférica devem afastar a ideia equivocada de uma legalidade rígida em face dos problemas sociais, assim como o mito de um Estado forte diante de uma sociedade frágil (NEVES, 2006, p. 243).

Na modernidade periférica, de acordo com Neves (2006), haveria uma “desjuridificação fática”. Isto significa que, embora haja um aumento no número de leis, factualmente tais leis não são efetivadas. A desjuridificação fática produz uma categoria de indivíduos subintegrados ao sistema de direitos (os subcidadãos) e uma categoria de indivíduos sobreintegrados ao sistema de direitos (os sobrecidadãos). Os primeiros se encontram “abaixo das leis”, não tendo seus direitos mais básicos respeitados. Os segundos se encontram “acima das leis”, isto é, descumprem os códigos legais sem serem atingidos pelo sistema punitivo.

É preciso ressaltar que o próprio Habermas reconheceu mais tarde a limitação espacial e temporal do seu diagnóstico da juridificação patológica. Em um texto sobre a crise do Estado de bem-estar social, o autor aborda a juridificação como um “[...] dos obstáculos que se situa no caminho do [...] Estado de bem-estar social **bem-sucedido**” (HABERMAS, 2015, p. 225, grifo nosso). Nota-se que o filósofo não está preocupado com a juridificação em formas incipientes do Estado de bem-estar social, mas com o *Welfare State* já consolidado. Acreditamos que a tese do professor Marcelo Neves sobre a desjuridificação na modernidade periférica merece ainda uma investigação empírica mais rigorosa que consolide suas teses. Contudo, a posição de Neves parece bem condizente com as intuições cotidianas de cidadãos leigos que habitam a modernidade periférica e com as análises dos indicadores sociais dos países pobres e em desenvolvimento. Afinal, defender que no Brasil há um “forte Estado de bem-estar social” parece uma tarefa hercúlea, ainda mais no contexto atual no qual nos deparamos com propostas legislativas que visam flexibilizar o conceito de trabalho escravo (ONU BR, 2017) ou permitir que gestantes trabalhem em áreas insalubres (UOL, 2017).

Se por um lado a juridificação patológica de políticas de bem-estar parece um fenômeno distante dos países pobres ou em desenvolvimento, ainda assim é possível falarmos nesses contextos da existência de uma juridificação causadora de patologias sociais. Para isso, podemos seguir as pistas do próprio Habermas presentes em dois textos sobre desobediência civil publicados posteriormente à publicação da *Teoria do Agir Comunicativo*. Nos textos *Desobediência civil – a pedra de toque do Estado democrático de direito* e *Direito e violência: um trauma alemão*, Habermas toma como ponto de partida de sua discussão os atos de desobediência civil de grupos pacifistas ocorridos na Alemanha na década de 80. Tais grupos protestavam contra o programa de instalação de mísseis e foguetes do governo da Alemanha Ocidental. Em ambos os textos Habermas ressalta a importância da desobediência civil para a consolidação de uma “maturidade democrática”. Nas palavras do filósofo,

toda democracia ligada ao Estado de direito que é segura de si mesma considera a desobediência civil como componente normalizado, visto que necessário, de sua cultura política (HABERMAS, 2015, p. 131).

Na definição clássica de Thoreau, a desobediência civil é apresentada como o ato de desobedecer deliberadamente a leis injustas (THOREAU, 2012). Ao longo da história a desobediência civil tem se mostrado um importante instrumento para forçar que leis sejam revistas, principalmente leis que contrariam os princípios que legitimam a ordem jurídica do Estado democrático de direito. Podemos ver isso no caso exemplar da afro-americana Rosa Parks, que em 1955 foi presa ao se recusar cumprir a lei que estabelecia que negros deviam ceder o assento no ônibus para os brancos. A desobediência civil de Parks proporcionava o seguinte questionamento: como é possível que leis segregacionistas sejam coerentes com um sistema de direitos baseado em princípios como liberdade e igualdade?

O ato de desobedecer a uma lei injusta precisa atender alguns pré-requisitos para ser enquadrado no conceito de desobediência civil. Habermas está de acordo com os pré-requisitos indicados por John Rawls em sua *Teoria da Justiça*. Deste modo, um ato de desobediência civil precisa ser “[...] uma ação pública, não violenta, determinada pela consciência moral, mas contrário à lei, que deve suscitar de hábito uma alteração da lei ou da política governamental” (HABERMAS, 2015, p. 157).

Na época dos protestos pacifistas na Alemanha, Habermas fez uma série de observações críticas sobre iniciativas visando juridificar a desobediência civil, ou seja, propostas de “regulamentação” das manifestações. Tais iniciativas não são estranhas a nós brasileiros. Conforme dados da Anistia Internacional, hoje no congresso brasileiro há em tramitação 45 projetos de leis voltados para a regulamentação de protestos (SANSÃO, 2017). Leis que vão

desde a proibição de máscaras à proibição de interdição de ruas. Ao contrário do contexto brasileiro, no contexto alemão parecia haver também pessoas bem-intencionadas propondo uma juridificação da desobediência civil. Habermas menciona a existência de “juristas críticos”, que preocupados em proteger os “cidadãos desobedientes” contra arbitrariedades do poder estatal, ofereceram boas razões para “[...] juridificar a desobediência civil pelo caminho da interpretação do direito de manifestação e reunião” (HABERMAS, 2015, p. 143). Contudo, mesmo uma proposta de juridificação da desobediência civil recheada de boas intenções é vista com desconfiança pelo filósofo de Frankfurt.

Habermas lança dois argumentos para se opor à juridificação da desobediência civil. O primeiro é um argumento pragmático. A juridificação da desobediência civil “[...] desvaloriza o seu efeito de apelo” (HABERMAS, 2015, p. 143). É razoável dizer que uma desobediência das leis regulamentada pelas leis além de ser uma contradição geraria pouca comoção e não suscitaria muitos debates na esfera pública. Todo protesto popular adquiriria o espectro de uma mera dança coreografada pelo Estado. O segundo argumento está intimamente relacionado à discussão acerca da legitimidade do Estado democrático de direito. A desobediência civil deve permanecer à margem das leis para não reduzirmos a legitimidade da ordem jurídica à facticidade legal.

A desobediência civil tem de permanecer em suspenso entre a legitimidade e a legalidade, só assim ela sinaliza o fato de que o Estado democrático de direito aponta, com seus princípios constitucionais legitimadores, para além de todas as formas de uma incorporação jurídico-positiva (HABERMAS, 2015, p. 143).

Nesse ponto Habermas também alerta para os perigos de uma juridificação da desobediência civil alinhada não às “boas intenções”, mas a um legalismo autoritário que busca ampliar o número de leis e a vigilância, buscando cada vez mais criminalizar cidadãos e criar mecanismos que tornem a desobediência civil inviável.

Podemos ir além, tomando como referência o modelo teórico traçado pelo próprio Habermas na *Teoria do agir comunicativo*: é possível diagnosticar a juridificação da desobediência civil como uma patologia social, e isso por dois motivos. Primeiro, a juridificação da desobediência civil promove uma colonização sistêmica das práticas comunicativas do mundo da vida. Visto que o direito passa a ser utilizado como um meio para o poder político interferir na comunicação entre indivíduos que se organizam em reuniões, assembleias, redes sociais, e que buscam alcançar consensos a respeito de estratégias de ação e resultados esperados. Em segundo lugar, a juridificação ao sufocar a desobediência civil contribui para que determinados temas não venham à tona na esfera pública e se tornem objeto de debate. Nesse sentido, a juridificação é um estímulo à redução dos debates públicos, que

como bem observa o filósofo, já são "ilhas no mar da prática, isto é, formas improváveis de comunicação" (HABERMAS, 1989, p. 419, tradução nossa).

2.3 Dominação tecnocrática

Na *Teoria do agir comunicativo* Habermas formulou um modelo crítico que fornece subsídios para o diagnóstico das patologias sociais. Nessa obra a juridificação apareceu como o modelo paradigmático de patologia social, consequência de uma colonização do mundo da vida pelos sistemas. Contudo, antes mesmo da *Teoria do agir comunicativo* Habermas já adotava de maneira implícita esse modelo crítico. Em outras palavras, desde os seus primeiros escritos o filósofo já pensava os problemas existentes em sociedades modernas em termos de uma interferência indevida dos subsistemas Estado e Mercado nas práticas sociais cotidianas. Vemos isso em seus textos sobre tecnocracia.

A tecnocracia aparece como tema na obra de Habermas ainda nos seus primeiros escritos publicados na década de 60. A discussão de Habermas não diz respeito a uma forma de governo, tal como a utopia científica imaginada por Francis Bacon na *Nova Atlântida*. Ao falar da tecnocracia o filósofo alemão tem em mente uma “tendência” presente nas democracias modernas, principalmente as que se encontram em um grau mais elevado de desenvolvimento tecnológico. Uma tendência na qual “[...] a autodeterminação democrática passa a ser substituída pela administração tecnocrática” (JAEGGI, p. 212). Embora Habermas tenha escrito seus textos fundamentais sobre o tema antes da publicação da tese da “colonização do mundo da vida”, subjaz a esse diagnóstico da década de 60 o modelo teórico que o autor consolidou mais tarde. Deste modo, julgamos que é válido classificarmos essa tendência à dominação tecnocrática como uma patologia social das sociedades modernas. No diagnóstico de Habermas já é possível identificarmos a ideia de uma racionalidade instrumental que penetra nas relações sociais danificando as práticas comunicativas necessárias para uma política democrática.

O ponto de partida da discussão habermasiana é a constatação de um fenômeno próprio do mundo moderno: a cientifização da política. Clássicos do pensamento social como Weber se debruçaram sobre este fenômeno, entendendo por cientifização da política o crescente aprimoramento técnico-científico dos funcionários públicos responsáveis pela administração do poder estatal (HABERMAS, 1987a). Essa cientifização da política ganha força principalmente ao final do século XIX, quando se estreitam as relações entre investigação científica e saber tecnicamente utilizável (HABERMAS, 1987b). Num primeiro momento, esse estreitamento entre ciência e saber tecnicamente utilizável tinha como objetivo um domínio

técnico da natureza. Contudo, “o poder de disposição técnica sobre a natureza que a ciência possibilitou estende-se também diretamente à sociedade” (HABERMAS, 1987a, p. 100) por meio da atividade dos sistemas Estado e Mercado, sistemas estes que são cada vez mais dependentes do saber dos *experts*. Vemos então que “[...] a investigação e a técnica se encontram com a economia e a administração e são por elas retroalimentadas” (HABERMAS, 1987a, p. 100).

Diante desse contexto de cientificação da política Habermas discute três modelos distintos de exercício do poder político: o *decisionista*, o *tecnocrático* e o *pragmático*. Podemos afirmar que esses modelos devem ser entendidos como *tipos ideais* no sentido weberiano. Tipo ideal é uma ferramenta metodológica desenvolvida por Max Weber. Por meio dela o pesquisador interpreta os dados da pesquisa empírica, alcançando uma compreensão conceitual da realidade social.

Obtém-se um tipo ideal mediante a acentuação unilateral de um ou vários pontos de vista, e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos isolados dados, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo (WEBER, 1999, p.106).

Assim, por exemplo, quando um pesquisador usa conceitos como “religião” ou mesmo “democracia”, deve-se ter em mente que tais termos se referem a práticas sociais que muitas vezes têm mais diferenças do que semelhanças. Contudo, o pesquisador constrói generalizações dessas práticas sociais, com o intuito de compreender aspectos delas. Se pensarmos o tipo ideal “democracia” enquanto o governo da soberania popular, quando lançarmos nosso olhar sobre diferentes governos democráticos notaremos que isso pode adquirir diferentes significados. Deste modo, “torna-se impossível encontrar empiricamente na realidade esse quadro, na sua pureza conceitual” (WEBER, 1999, p. 106). Cabe ao estudioso verificar em que medida a realidade se aproxima ou não desse quadro ideal.

De acordo com Sager (2007), é possível examinar por meio desses tipos ideais habermasianos “[...] modos distintos de governança que são realmente encontrados na formulação e implementação de políticas atuais” (SAGER, 2007, p. 3, tradução nossa). Sager, por exemplo, utiliza essa tipologia de Habermas em uma pesquisa empírica sobre políticas públicas de prevenção ao alcoolismo, verificando como elas se aproximam dos três modelos formulados pelo filósofo e quais são os resultados alcançados ao se adotar cada um deles.

Veremos que a diferença fundamental entre os três modos de governança estabelecidos na tipologia habermasiana está na forma como se relacionam o saber técnico-científico, a atuação dos políticos “profissionais” e a participação democrática dos cidadãos.

2.3.1 Três modelos de exercício do poder político

Habermas chama de *decisionista* o primeiro modelo de exercício do poder político. Esse modelo segue uma tradição que remonta a clássicos como Hobbes e Weber (HABERMAS, 1987a, p. 108). O modelo decisionista reconhece a importância do saber especializado no contexto de uma sociedade que depende cada vez mais do conhecimento científico. A competência dos *experts* é considerada uma ferramenta fundamental para orientar desde a administração dos recursos públicos até a segurança militar. Todavia,

embora o político use o conhecimento técnico do especialista, seu exercício de poder repousa, em última análise, em decisões racionalmente injustificáveis entre valores e interesses conflitantes (McCARTHY, 1985, p. 9, tradução nossa).

O modelo decisionista sustenta a importância da distinção entre *téchne* e *práxis*. O saber técnico (*téchne*) só pode definir os meios racionais para se alcançar determinados fins. Contudo, os próprios fins (interesses e valores) não podem ser determinados tecnicamente. Ao político caberia a escolha dos fins que ele entende estar de acordo com os interesses da sociedade. Caberia ao técnico no máximo aconselhar o político acerca das melhores políticas públicas para se alcançar estes fins.

Se por um lado o modelo decisionista limita consideravelmente a participação dos técnicos no exercício do poder político, por outro lado ele confere o mesmo destino aos cidadãos. Isto porque a participação democrática dos cidadãos é reduzida ao comparecimento em eleições periódicas. E nesse sentido

a eleição democrática realiza-se aqui mais em forma de aclamação do que de discussões públicas. Perante a opinião pública política legitima-se quando muito as pessoas que devem decidir; as decisões em si mesmas devem, em princípio, segundo a concepção decisionista, permanecer subtraídas à discussão pública (HABERMAS, 1987a, p. 133).

Na contramão desse modelo, Habermas sustenta que

no seguimento de uma tradição que remonta a Bacon, passando por Saint Simon, quer hoje abandonar-se, pois, a determinação decisionista das relações entre saber especializado e prática política, em favor de um modelo tecnocrático (HABERMAS, 1987a, p. 100)

A defesa do modelo *tecnocrático* se apoia na ideia de que uma sociedade cada vez mais tecnológica exige um Estado técnico. No modelo tecnocrático há uma inversão na relação entre político e *expert*. Mais do que ser dependente do conhecimento dos *experts* o político “[...] torna-se um mero agente de uma *intelligentsia* científica” (McCARTHY, 1985, p.9, tradução nossa).

Mesmo no modelo tecnocrático o político é apresentado como protagonista, mas por uma mera necessidade técnica. É necessário manter a estabilidade do sistema político evitando as crises de legitimidade, para isso a eleição aparece como um mecanismo estabilizador. Por meio dela os cidadãos mantêm a crença de que participam do exercício do poder político. Contudo, o modelo tecnocrático se configura como “[...] uma forma de engenharia social que dispensa o debate público” (CELIKATES; JAEGGI, 2017, p. 263, tradução nossa). Sendo assim, “uma administração tecnocrática torna supérflua a formação da vontade democrática” (HABERMAS, 1987a, p.114).

Por fim, Habermas apresenta o modelo *pragmático* de exercício do poder. Na época dos seus principais escritos sobre tecnocracia o filósofo ainda não havia desenvolvido sua proposta de uma democracia deliberativa. Contudo, ele entende que o modelo pragmático de governança é o mais alinhado a uma política democrática. No modelo pragmático

nem o especialista se converteu em soberano perante os políticos que na realidade, como supõe o modelo tecnocrático, se sujeitam ao perito e apenas tomam decisões fictícias; nem os políticos, como supõe o modelo decisionista, conservam fora dos âmbitos da práxis coactivamente [sic] racionalizados uma reserva em que as questões práticas se devem continuar a decidir por meio de actos de [sic] de vontade (HABERMAS, 1987a, p. 113).

No modelo pragmático o *expert* informa o político e os cidadãos das possibilidades técnico-científicas. Por outro lado, o político delega ao técnico o trabalho a ser realizado depois de um processo de interpretação dos interesses sociais. Tal processo de interpretação deve ocorrer através de um debate público capaz de estabelecer uma comunicação sem coerções entre representantes e representados. No modelo pragmático além dos interesses sociais guiarem uma política baseada em evidências científicas, o próprio desenvolvimento científico pode modificar os interesses e práticas dos cidadãos. Pensemos por exemplo nas pesquisas que mostram o impacto da espécie humana no meio ambiente, e a necessidade de que as pessoas mudem hábitos cotidianos. Tais pesquisas podem contribuir para que os indivíduos adotem hábitos sustentáveis e cobrem do poder público mais políticas de proteção ambiental.

O Habermas da década de 60 era mais pessimista a respeito das condições empíricas para a adoção do modelo pragmático, e mesmo nos países com maior desenvolvimento socioeconômico a situação não seria das mais favoráveis. A despolitização das massas seria um dos entraves à implementação do modelo pragmático. Aqui despolitização tem um sentido ambíguo. Diz respeito tanto ao que Bobbio chama de desinteresse da população pelos assuntos dos palácios (BOBBIO, 2000), quanto à falta de competências básicas para o exercício da autonomia política, isto é, uma formação política deficitária limitaria a participação de

qualidade nos debates públicos. O outro empecilho ao modelo pragmático seria a própria complexificação do conhecimento científico. A especialização científica estaria se aprofundando tanto, que até cientistas de uma mesma área estariam tendo dificuldades em acompanhar as pesquisas dos seus colegas. Nesse ponto nota-se o alto de grau de dificuldade que envolveria uma tradução das investigações científicas para o público leigo. E tal tradução seria indispensável para uma política que busca conciliar ciência e participação democrática.

2.3.2 Tecnocracia para salvar a democracia?

A proposta de um modelo tecnocrático de governo está longe de ser algo recente na história da teoria política. Talvez sua versão mais antiga esteja na *República* de Platão. No diálogo platônico o protagonista Sócrates idealiza uma *pólis* justa na qual o exercício do poder político compete ao rei-filósofo, um indivíduo capaz de dar um direcionamento racional à convivência entre os cidadãos. Propostas dessa natureza por si só não podem ser designadas *patologias sociais*, não é disso que se trata o argumento de Habermas. A dominação tecnocrática compreendida aqui como patologia social estabelece uma relação parasitária com as democracias. Embora no plano teórico possamos observar ainda hoje uma defesa apaixonada de modelos tecnocráticos (BRENNAN, 2016), no plano da *realpolitik* a defesa da tecnocracia não ocorre de maneira explícita. Em *O ódio à democracia*, Rancière observa que no mundo do pós-guerra não são mais os defensores do autoritarismo os principais inimigos do projeto democrático. O filósofo francês alerta sobre o predomínio de outro tipo de inimigo da democracia, um que se posiciona contra o “excesso” de democracia. Os críticos desse “excesso” entendem que o cidadão médio das sociedades modernas apresenta uma demanda por igualdade democrática que é incompatível com a democracia. Seria necessário então preservar a democracia do excesso de vida democrática exigido por um cidadão individualista e alienado pelo hiperconsumo.

E a figura do consumidor democrático embriagado de igualdade poderá se identificar conforme o humor e a necessidade da causa, como o assalariado reivindicativo, como o desempregado que ocupa os escritórios da Agência Nacional para o Emprego ou como o imigrante ilegal confinado nas zonas de espera dos aeroportos. Não é de admirar que os representantes da paixão consumidora que excitam o maior furor em nossos ideólogos sejam em geral aqueles cuja capacidade de consumir é a mais limitada. A denúncia do “individualismo democrático” cobre, com pouco esforço, duas teses: a clássica dos favorecidos (os pobres querem sempre mais) e a das elites refinadas (há indivíduos demais, gente demais reivindicando o privilégio da individualidade). O discurso intelectual dominante une-se assim ao pensamento das elites censitárias e cultas do século XIX: a individualidade é uma coisa boa para as elites; torna-se um desastre para a civilização se a ela todos têm acesso (RANCIÈRE, 2014, p. 41).

Levando em consideração essas observações de Rancière e o diagnóstico habermasiano de uma tendência tecnocrática nas sociedades democráticas, podemos dizer que a dominação tecnocrática não se apresenta como a defesa da tecnocracia enquanto forma de governo. O exercício tecnocrático do poder se presta a uma defesa da democracia. E não se trata aqui de uma preservação dos direitos individuais contra uma “tirania da maioria”. A democracia é “salva” quando se impede que as paixões irracionais dos cidadãos contaminem decisões que seriam de caráter estritamente técnico, e imprescindíveis para o bom funcionamento da política democrática. A partir desse raciocínio, formula-se, por exemplo, o discurso

[...] que a política deve seguir a *lógica* dos mercados e tomar medidas *racionais*, ainda que estas possam causar descontentamento social. A resistência contra tais medidas é representada, então, como irracional e carente de objetividade (PINZANI, 2013, p. 161).

Habermas considera que um dos empecilhos à superação da dominação tecnocrática é a despolitização das massas. Contudo, há uma relação circular entre despolitização e tecnocracia. Isto porque o modelo tecnocrático se nutre da despolitização, pois, é o distanciamento das massas da participação política que possibilita a ascensão do governo dos técnicos. Por outro lado, o exercício tecnocrático do poder promove a despolitização das massas, na medida em que afasta ainda mais os cidadãos dos debates públicos.

É preciso entender o sentido dessa despolitização das massas, ela está assentada numa ideologia própria das sociedades científicizadas. Podemos dizer que a dominação tecnocrática se sustenta e converge nisso que Habermas chama de “ideologia” tecnocrática. Nota-se que o filósofo faz uso de aspas ao mencionar o termo ideologia. Com isso ele quer diferenciar o seu uso do termo daquele feito por um “marxismo vulgar”. Isto significa que

para Habermas, [...] “ideologia” é menos uma questão de falsa “consciência” que uma classe política emprega por razões estratégicas [...] do que uma questão de vida social se tornando despolitizada quando “modelos reificados de conhecimento científico-tecnológico prevalecem (SAAR, 2017, p. 562, tradução nossa).

Em suma, embora a “ideologia” tecnocrática possa ser entendida como uma falsa consciência, visto que ela fornece uma visão distorcida da realidade social, essa falsa consciência é um fenômeno estrutural. Ela não seria o resultado de técnicas sofisticadas de manipulação, mas está incorporada na “visão de mundo” e nas “práticas sociais” dos indivíduos. “O núcleo ideológico desta [falsa] consciência é a *eliminação da diferença entre práxis e técnica*” (HABERMAS, 1987a, p. 82). Como consequência dessa “ideologia” tecnocrática temos: I) a legitimação do modelo tecnocrático; II) a perda de vista dos interesses presentes em uma série de decisões técnicas.

2.3.3 Refinando a crítica habermasiana

Entendemos que diante das condições atuais a proposta habermasiana de uma análise crítica da dominação tecnocrática precisa ser “refinada” em pelo menos dois pontos. Primeiramente é preciso estabelecer uma diferenciação entre o saber dos técnicos que fazem parte da administração do poder público e o saber científico dos *experts*. Na década de sessenta, quando Habermas escreveu seus principais textos sobre tecnocracia,

não havia necessidade especial para esse tipo de distinção, pois a administração pública era considerada o principal recurso para uma relevante especialização técnica da política (SAGER, 2007, p. 6, tradução nossa).

Hoje nem mesmo em países com elevado desenvolvimento técnico-científico pode-se afirmar que a burocracia governamental é sempre bem informada cientificamente e se orienta pela produção científica atualizada e de ponta. Em certas ocasiões essa produção científica é deliberadamente ignorada na formulação de políticas públicas para atender grupos de interesses diversos. A título de exemplo, podemos observar tal situação nas recentes mudanças na administração pública norte-americana no que diz respeito às políticas ambientais. Embora haja um amplo consenso na comunidade científica sobre os graves danos socioeconômicos causados pela ação predatória dos humanos em relação ao meio ambiente, isso não impediu que negacionistas das mudanças climáticas passassem a controlar a Agência para Proteção do Meio Ambiente nos EUA (PEREDA, 2018). Até o momento isso teve como consequência a saída dos EUA do Acordo de Paris (FLECK, 2018), um tratado assinado por 195 países comprometidos com a redução da emissão de dióxido de carbono, além da revogação de leis norte-americanas que visavam diminuir a emissão de gases causadores do efeito estufa (PEREDA, 2018b).

Outro ponto do diagnóstico habermasiano que precisa ser reformulado é a explicação das relações entre os subsistemas Estado e Mercado na configuração da dominação tecnocrática. A análise habermasiana estabeleceu uma separação muito estanque entre os dois subsistemas. É certo que o contexto dos seus primeiros escritos sobre tecnocracia ajuda a compreender o porquê dessa separação mais rígida. Primeiramente, serviu de motivação para a crítica habermasiana da dominação tecnocrática as

[...] teorias da tecnocracia vigentes na Alemanha Ocidental nas décadas de 1950 e 1960. A “tese da tecnocracia” associada a Hans Freyer e Helmut Schelsky era que o desenvolvimento tecnológico é um processo autônomo e autossustentável, estabelecendo seus próprios objetivos e aplicações (OUTHWAITE, 2009, p. 35, tradução nossa).

O outro motivo que leva Habermas a debater a dominação tecnocrática é a atuação mais incisiva do Estado de bem-estar social na década de 60. Na análise do filósofo, as crises econômicas levaram a um aprofundamento de políticas públicas visando à seguridade social. Por meio dessas políticas seria possível frear tanto os conflitos sociais quanto possíveis impulsos revolucionários. Habermas nota que a implementação de tais políticas ocorria por meio de um exercício tecnocrático do poder, abrindo pouco espaço à participação democrática. Todavia,

[...] apesar de considerar esse processo em geral de maneira positiva, Habermas em várias obras alerta para um efeito negativo: o cidadão tende a transformar-se em cliente, renunciando à participação ativa e assumindo a atitude passiva de quem se limita a aguardar serviços do Estado (PINZANI, 2013, p. 136).

Vemos então que o primeiro exemplo que Habermas visualiza ao discutir a dominação tecnocrática é a implementação unilateral de políticas de compensação social, políticas estas que conteriam a insatisfação gerada pelas crises econômicas do capitalismo tardio. A perspectiva é que a racionalidade instrumental do Estado atuando com vistas à manutenção da ordem seria o elemento determinante para a ocorrência desta patologia social, a saber, a dominação tecnocrática. A racionalidade instrumental presente no subsistema mercado aparece como um fenômeno quase marginal. Nesse diagnóstico a lógica do lucro não é apresentada de maneira mais incisiva direcionando ou influenciando o exercício tecnocrático do poder. Sendo assim, tem-se a impressão de que qualquer agente visando à maximização dos lucros esperaria do Estado somente a estabilidade sócio-política necessária para alcançar tal objetivo, e desta maneira aderiria de bom grado às políticas de bem-estar social.

Se na década de 60 já era uma realidade distante para muitos países essa dominação tecnocrática calcada na promoção de políticas de bem-estar, hoje há bons motivos para se suspeitar que esse quadro passou por transformações significativas até mesmo nos países mais desenvolvidos. Isto porque,

[...] desde a década de 1970, houve em todo o mundo uma mudança enfática nas práticas político-econômicas e no pensamento, ostensivamente liderada pelas revoluções Thatcher/Reagan na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos. Um após outro, dos Estados modernos que emergiram do colapso da União Soviética até as democracias sociais tradicionais e os Estados de bem-estar social como a Nova Zelândia e a Suécia, todos abraçaram, às vezes voluntariamente, às vezes em resposta a pressões coercitivas, alguma versão da teoria neoliberal, ajustando correspondentemente algumas das suas políticas e práticas (HARVEY, 2007, p. 2).

Tal mudança tem implicado na redução de políticas anteriormente promovidas pelo Estado de bem-estar. É claro que essa redução tem variações de nível e do impacto na vida das pessoas dependendo do local e do momento. De todo modo, não é difícil observar a presença do interesse de grupos econômicos poderosos em tais circunstâncias. Nesse ponto, a redução

das políticas de bem-estar aparece como uma oportunidade para maximizar os lucros, seja por meio da precarização do trabalho, da especulação financeira ou da manutenção de uma política tributária favorável à elite econômica em detrimento das oportunidades sociais dos cidadãos mais pobres. Vemos então que em certas condições históricas o exercício tecnocrático do poder mantém uma relação simbiótica com a “lógica do mercado”.

A hipótese de uma dominação tecnocrática direcionada pela lógica da maximização dos lucros parece para nós mais realista do que a formulada por Habermas na década de 60. Um tipo ideal mais refinado do exercício tecnocrático do poder precisa levar em consideração essas mudanças decorrentes da “revolução neoliberal” da década de 70. Com isso temos um modelo capaz de oferecer um direcionamento mais apropriado para as pesquisas empíricas. Cabe observar que, de certo modo, o próprio Habermas tem colocado (de maneira implícita, sem uma discussão teórica mais aprofundada) esse tipo de exercício tecnocrático do poder na gênese de uma série de problemas referentes ao contexto europeu. Vemos isso, por exemplo, em seus textos sobre a crise da União Europeia. Em tais análises o filósofo observa que tem se “enrijecido estruturalmente” um determinado padrão político na União Europeia. O controle democrático dos órgãos europeus tem sido preterido. A preferência pelo exercício tecnocrático do poder se faz mais evidente. De acordo com o filósofo,

a uma tecnocracia desenraizada em termos democráticos falta tanto o poder quanto o motivo para considerar suficientemente as demandas da população eleitora por justiça social, por segurança de *status*, por serviços públicos e bens coletivos, no caso de conflito com injunções sistêmicas ligadas à capacidade de concorrência e ao crescimento econômico (HABERMAS, 2014b, p. 129).

Escrito bem antes do *Brexit*, neste texto Habermas já projetava quais seriam as consequências mais imediatas desse tipo de exercício tecnocrático do poder. Um aumento na popularidade dos discursos nacionalistas que propõe soluções autoritárias para as crises, além de uma maior demanda pelo fim do bloco europeu.

2.4 Refeudalização da esfera pública

Foi em *Mudança estrutural da esfera pública*, obra publicada quase 20 anos antes da *Teoria do agir comunicativo*, que Habermas apresentou o seu primeiro diagnóstico sistematicamente mais elaborado de uma patologia social. Tal como no diagnóstico da “dominação tecnocrática”, o filósofo ainda não usa termos como “patologia social” ou “colonização do mundo da vida pelos sistemas”. No entanto, mostraremos que nessa obra o

filósofo já examinava uma patologia própria das democracias modernas, que ele chama de *refeudalização da esfera pública*.

2.4.1 A ideia de esfera pública

Nessa primeira grande obra publicada em 1962, Habermas busca explicar o surgimento disso que foi denominado *esfera pública burguesa*. Além disso, o filósofo almeja mostrar como a esfera pública foi estruturada, quais são suas funções políticas e como ela entrou em decadência.

O conceito de esfera pública é um dos mais importantes da filosofia habermasiana, sendo uma categoria central de sua teoria da democracia. A respeito dessa categoria Nancy Fraser comenta:

Designada uma instituição central da sociedade moderna, que anteriormente não tinha nome, o conceito de Habermas de esfera pública desfruta de um *status* semelhante ao de uma descoberta científica. Amplamente utilizada em todas as ciências humanas e sociais, mesmo por aqueles que não compartilham sua perspectiva mais ampla, a expressão figura hoje não apenas no discurso acadêmico, mas também em discussões mais amplas e extra-acadêmicas (FRASER, 2017, p. 245, tradução nossa)

A esfera pública é uma instituição que emerge nas sociedades burguesas na “época das luzes”, por isso Habermas também se refere a essa instituição como esfera pública burguesa. É principalmente na Inglaterra do século XVIII que o filósofo observa o arquétipo dessa instituição, embora variações desse modelo tenham aparecido quase no mesmo período em outros países europeus, como França e Alemanha. Habermas define da seguinte maneira a esfera pública:

A esfera pública burguesa pode ser entendida, antes de mais nada, como a esfera de pessoas privadas que se reúnem em um público. Elas reivindicam imediatamente a esfera pública, regulamentada pela autoridade, contra o próprio poder público, de modo a debater com ele as regras universais das relações vigentes na esfera da circulação de mercadorias e do trabalho social – essencialmente privatizada, mas publicamente relevante (HABERMAS, 2014a, p. 135).

A ideia de esfera pública num primeiro momento se refere aos espaços de socialização em que os indivíduos podem discutir de maneira pública, não havendo restrições à comunicação. Na esfera pública os sujeitos se reúnem publicamente para discutir assuntos de interesse privado, mas que demandam soluções coletivas. Nas sociedades burguesas do século XVIII a esfera pública foi se formando em uma série de espaços, como os cafés e os salões de leitura. Nesses espaços os burgueses exercitam um tipo de comunicação mais sofisticada, a “discussão mediante razões”. Anos mais tarde Habermas chamaria esse tipo de comunicação de “discurso”, que como vimos, é uma forma de comunicação na qual os sujeitos almejam

atingir algum consenso por meio de uma troca de argumentos. Num primeiro momento a esfera pública se configura como uma esfera pública literária. Trata-se aqui de discutir a literatura e a arte. Contudo, “[...] a discussão mediante razões que se inflamava a respeito das obras de arte e da literatura logo se estende também às disputas econômicas e políticas” (HABERMAS, 2014a, p. 144).

Habermas nota que a esfera pública é configurada por um *princípio universalista*. Isto significa que, a participação nela estaria aberta a todos aqueles dispostos a participar desse tipo de discussão. A única exigência para participar dessa esfera pública seria o comprometimento em participar de uma discussão mediante razões, em que diferenças econômicas e sociais não podem se sobrepor a força do melhor argumento.

A esfera pública burguesa também é configurada pelo *princípio da publicidade*, que visa substituir a doutrina dos *arcana imperii*, predominante nas sociedades feudais e amplamente adotada pelos Estados absolutos. A expressão latina *arcana imperii* significa “autoridades ocultas ou misteriosas”. A doutrina dos *arcana imperii* defendia “com argumentos históricos e políticos a necessidade de fazer com que as grandes decisões políticas fossem tomadas nos gabinetes secretos, longe dos olhares indiscretos do público” (BOBBIO, 2000, p. 28). O princípio da publicidade prescreve que é preciso trazer à luz do sol temas antes escondidos nos “cantos escuros dos palácios”. Há aqui a defesa de uma comunicação livre e transparente. No contexto da esfera pública burguesa, dar publicidade a uma questão significa colocá-la diante do público e torná-la um objeto de discussão mediante razões.

A discussão mediante razões almeja ter como resultado uma *opinião pública*. Por opinião pública entende-se aqui a opinião que um público forma acerca de determinada questão após ela ser debatida publicamente, assegurando a participação de todas as partes interessadas. A opinião pública tem duas funções políticas: a função crítica e a função legisladora (HABERMAS, 2014a, p. 257). Isto significa que, a opinião pública exercer uma avaliação crítica das ações do poder político, mas também exerce uma influência sobre o poder legislativo. Em ambos os casos vemos uma tentativa da sociedade civil pressionar o Estado para que este atue de acordo com os anseios dos cidadãos.

A esfera pública proporciona o debate mediante razões e a opinião pública é o resultado dessa discussão racional. Deste modo, possibilitar uma influência da opinião pública na esfera estatal seria então garantir uma racionalização da dominação legal do Estado. O exercício do poder coercitivo do Estado seria filtrado pela razão comunicativa, garantido assim uma legitimidade a ordem legal, pois esta seria vista como o resultado da autodeterminação dos cidadãos.

Em suma, a noção de esfera pública burguesa comporta então os seguintes elementos: I) espaços públicos para a comunicação entre os indivíduos (cafés, casas de chá, salões de leitura, etc.); II) um tipo de público, a sociedade civil, que é a reunião de pessoas interessadas em debater questões que afetam o domínio privado do trabalho social e da circulação de mercadorias; III) um tipo de comunicação baseada na discussão mediante razões, no princípio universalista e no princípio da publicidade; IV) uma função política, que consiste no exercício da influência sobre o Estado por meio da opinião pública.

2.4.2 Mídia de massas e distorções na comunicação

A imprensa é uma das principais instituições da esfera pública. Tanto o surgimento, quanto o funcionamento e as transformações da esfera pública só podem ser compreendidos se tivermos em vista o papel desempenhado pelo jornalismo. Em *Mudança estrutural da esfera pública* Habermas examina os desdobramentos do jornalismo ao longo da modernidade, apontando como a imprensa é indissociável dessa nova prática social que se populariza nas sociedades burguesas, a saber, a discussão pública de assuntos públicos visando fomentar uma opinião pública que influencie o poder político.

Em sua obra de 1962, o filósofo alemão oferece uma tipologia da imprensa. A proposta de Habermas era mostrar como que diferentes configurações da imprensa determinam diferentes modos de se fazer jornalismo. O filósofo examina então as transformações da imprensa e da prática jornalística ocorridas a partir do século XVIII, levando em consideração o contexto europeu. O esquema apresentado pelo filósofo parece muito engessado, e foi criticado por sua limitação historiográfica (CALHOUN, 1996). É como se Habermas defendesse que cada um dos modelos de jornalismo de sua tipologia pertencesse exclusivamente a um determinado século. Contudo, o que nos interessa num primeiro momento é a tipologia traçada pelo autor. Pois, por meio dela nos será possível compreender essa patologia social que ele denominou de *refeudalização da esfera pública*. A partir daí poderemos então discutir os ganhos e limitações da abordagem do teórico frankfurtiano.

De acordo com Habermas, a imprensa surge como um empreendimento comercial de pequeno porte. O objetivo desse tipo de imprensa era auferir lucros modestos, de modo que a publicidade de fatos políticos não tinha um caráter crítico. Podemos dizer que nesse tipo de mídia se praticava um jornalismo "descritivo", isto é, acontecimentos de interesse público eram noticiados sem nenhuma problematização. A função do jornalismo político se restringe a fazer as pessoas saberem o que aconteceu.

Na virada do século XIX há o desenvolvimento de um outro tipo de imprensa. Esta põe em circulação jornais e periódicos que debatem as decisões, as opiniões, o desempenho e comportamento das autoridades públicas, além da eficiência ou ineficiência do poder público. Habermas chama o jornalismo praticado por essa nova imprensa de "jornalismo de convicção", pois agora vemos uma explícita tomada de posição no ato de se noticiar algo, mas também chama de "jornalismo de escritores", pois agora observamos intelectuais escrevendo sobre os assuntos de interesse público. Essa imprensa também amplia o alcance da esfera pública, de modo que os debates antes restritos a espaços físicos dos salões de leitura burgueses, ocupam agora as páginas dos impressos. Isso ocorre de forma mais nítida nas colunas destinadas às "cartas dos leitores", nelas os cidadãos dão publicidade às suas opiniões, debatendo as opiniões veiculadas pelo impresso, além de estabelecer um debate virtual com outras pessoas que leem suas ideias. É importante salientar que "[...] a imprensa de opinião, como uma instituição do público, está ocupada primeiramente em firmar essa função crítica. Assim, o capital da empresa torna-se secundário" (HABERMAS, 2014a, p.399). De modo que, ela atua "[...] contra todas as regras da rentabilidade, sendo muitas vezes um negócio deficitário [...]" (HABERMAS, 2014a, p.397).

Por fim, Habermas indica ainda outra mudança na imprensa ocorrida com surgimento das tecnologias que permitiram o desenvolvimento da comunicação em massa. Tal mudança será fundamental para a *refeudalização da esfera pública*. As novas tecnologias que Habermas tem em vista são as máquinas que permitiram a impressão de jornais em grande escala, o surgimento do rádio, levando notícias aonde antes não chegavam jornais, e por fim o aparecimento e popularização da transmissão televisiva. Nessa nova fase a imprensa assume a postura de uma empresa privada destinada a auferir grandes lucros. Nesse ponto,

[...] em comparação com o empreendimento artesanal do antigo 'publicador [Verleger], o jornal funciona agora baseado no novo estágio do alto capitalismo [Hochkapitalismus]. Já em meados do século XIX, havia uma série de empresas jornalísticas organizadas como sociedades de ações (HABERMAS, 2014a, p. 400).

Através de uma série de evidências empíricas, Habermas defende que essa mídia de massas é marcada por um jornalismo baseado na propaganda. As técnicas de propaganda foram se tornando cada vez mais sofisticadas graças ao apoio da psicologia comportamental. Dar publicidade a algo se transforma em trazer a público um objeto e transformá-lo em desejo de consumo. O público, entende Habermas, passa de um público crítico da cultura para um consumidor de cultura, surge a figura do espectador. Todavia, o jornalismo baseado na propaganda não teria como finalidade somente induzir o espectador a adquirir produtos. A

mídia de massas operaria por meio de uma manipulação que também promoveria uma passividade, tornando os indivíduos mais susceptíveis ao consumo acrítico de ideias. No contexto dos governos autoritários, a mídia se torna uma ferramenta fundamental para a propaganda ideológica, tendo sido amplamente explorada pelos fascistas na Itália e pelo nazismo na Alemanha, por exemplo. Já no contexto das democracias de massa, a mídia se torna uma ferramenta extremamente útil para os que dispõem de poder econômico veicular os seus interesses privados como interesses públicos através da publicação de notícias.

Temos então o seguinte quadro. Nas sociedades burguesas havia despontando um ideal normativo de “publicidade” que permeava a prática jornalística. Via-se nela

um veículo para desmascarar a dominação, a ‘publicidade’ constitui um meio para examinar as ações dos funcionários do Estado e os poderes privados, mantendo a transparência das atividades dos primeiros e encorajando-os a refrear os segundos (FRASER, 2017, p. 245, tradução nossa).

Entretanto, com as mudanças ocorridas com o advento da mídia de massas, “dar publicidade” a algo virou sinônimo de fazer propaganda, e não de trazer um tema ao debate público e tratá-lo com transparência. “Escrevendo no início dos anos 60, Habermas conclui que a esfera pública havia sido refeudalizada” (FRASER, 2017, p. 247, tradução nossa).

O termo “refeudalização” usada por Habermas tem a ver com a descrição que ele faz da “esfera pública” medieval, esta se situa principalmente nas cortes dos monarcas europeus. Habermas chama esse tipo de esfera pública de *esfera pública representativa*. Nela os nobres vêm a público representar, “performar” seu *status* senhorial. Eles fazem isso por meio de gestos, roupas, modos de falar e se portar em público. Aí está o âmago da ética cortesã, agir com cortesia é tornar visível como se portam aqueles que pertencem à corte. Nessa esfera pública inexistente a ideia de “publicidade” como discussão pública de assuntos de interesse público. Estar em público é somente a oportunidade de ostentar o modo de ser cortês, fazer propaganda da sua nobreza. Deste modo, quando Habermas fala de uma refeudalização da esfera pública o que ele tem em mente é: a) um enfraquecimento do ideal normativo de um debate público acessível a todos os interessados; b) uma retomada da ideia de publicidade representativa, isto é, o público visto como o espaço de propaganda e não de debate.

2.4.3 Ainda é possível falar de “refeudalização”?

Na década de 60 Habermas estava convencido de que esse processo de refeudalização da esfera pública estava ocorrendo nas sociedades economicamente mais desenvolvidas que

contavam com uma mídia de massas fortemente estruturada. Subjaz a esse diagnóstico a ideia de uma colonização do mundo da vida pelos sistemas, por mais que o autor ainda não use essa terminologia. A ideia é que quando a lógica mercantil se apodera significativamente da atividade jornalística, uma comunicação sistematicamente distorcida é produzida. O sistema mercado coloniza a esfera pública por meio da mídia de massas, minando a possibilidade da irrupção de debates públicos, e por conseguinte, minando as condições do agir comunicativo.

Escrito há mais de meio século, *Mudança estrutural da esfera pública* já foi reexaminada criticamente muitas vezes, levando o próprio Habermas a rever alguns dos seus posicionamentos. Frente às diversas objeções enfrentadas pelo autor, discutiremos duas. Nosso intuito aqui é preservar o cerne do diagnóstico de Habermas, pois julgamos que ele é indispensável para pensar os obstáculos que as sociedades democráticas precisam enfrentar.

A primeira objeção aponta para um conjunto de limitações da abordagem habermasiana no que diz respeito ao rigor historiográfico. Alguns advogam (CALHOUN, 1996) que Habermas apresenta uma visão demasiadamente idealizada da esfera pública burguesa, dando pouca ou nenhuma importância às exclusões sociais e de gênero que foram fundamentais para a constituição desses espaços de socialização por meio do discurso. Outra suspeita que se levanta sobre a análise histórica de Habermas é se ele não superestimou demais a “qualidade discursiva” dos debates presentes nos salões burgueses. Nesse ponto, levantam-se “[...] questões sobre se as constituições anteriores de esfera pública realmente produziram mais debates crítico-rationais do que nos últimos anos” (CALHOUN, 1996, p. 3, tradução nossa). Por fim, questiona-se a análise que Habermas faz da história da imprensa. Esse tipo de crítica acusa o filósofo de fazer uma descrição muito engessada da história e da prática do jornalismo, como se cada modelo de imprensa correspondesse a uma determinada época. Os críticos sublinham que diferentes modelos de jornalismo conviveram juntos no auge das sociedades burguesas do século XVIII.

Pesquisas históricas [...] recentes revelaram a estrutura viciosamente competitiva do mercado de imprensa primitiva, controlada não por intelectuais que debatem livremente em busca do esclarecimento público, mas por capitalistas em busca de um lucro rápido (GARNHAM, 1996, p. 359, tradução nossa).

Um segundo tipo de objeção às ideias habermasianas apresentada em *Mudança estrutural da esfera pública* afeta de maneira mais significativa o diagnóstico da refeudalização da esfera pública. Essa objeção sustenta que o diagnóstico habermasiano “[...] permanece muito dependente do modelo da indústria cultural de Adorno com suas tendências elitistas” (GARNHAM, 1996, p.360, tradução nossa). A denúncia é de que, tal como na abordagem de

Adorno a respeito da indústria cultural, haveria no diagnóstico de Habermas uma caracterização exagerada dos poderes manipuladores da mídia de massas. Isso aproximaria o filósofo do que se convencionou chamar de “teoria da agulha hipodérmica”. Um conjunto de estudos sobre “cultura de massas”, sobretudo os influenciados pelo modelo adorniano, tendem a atribuir às mensagens veiculadas pela mídia um poder de penetrar no âmago da individualidade das pessoas. Daí a metáfora da “agulha hipodérmica”, que perfura o tecido cutâneo e descarrega o seu conteúdo. Estudos que interpretam deste modo o “poder da mídia” sustentam que

[...] os meios modernos de difusão influenciavam de maneira decisiva [...] as atitudes e opiniões dessa massa de indivíduos isolados e manipulados pelas elites que controlariam as mídias de massa (BRETON; PROULX, 2002, 146).

Esses superpoderes atribuídos à mídia se tornaram cada vez mais questionáveis nos estudos sobre comunicação. As pesquisas empíricas chegavam muitas vezes a resultados opostos do que era apregoado pelos teóricos “adornianos” da cultura de massas. Por exemplo,

as pesquisas sobre os grupos de referência e a influência pessoal demonstravam a complexidade do processo gerado pela mídia: sua influência não era nem certa nem evidente, como provava o fracasso de determinadas campanhas políticas e publicitárias, que provocavam o efeito contrário ao desejado (BRETON; PROULX, 2002, 146).

Análises como a de Stuart Hall também colocaram em xeque essa representação da mídia como uma “agulha hipodérmica”. Hall (2003) mostrou que há pelo menos três modos como o espectador interpreta as mensagens midiáticas. O espectador pode aceitar sem questionamentos a mensagem veiculada, Hall chama esse padrão de interpretação de “posição hegemônica-dominante”. Contudo, o espectador pode realizar uma síntese da mensagem veiculada com sua própria interpretação dos fatos, Hall chama essa perspectiva de “código negociado”. Por outro lado, há também o modelo de interpretação chamado de “código de oposição”, nesse caso o espectador rejeita toda interpretação que os meios de comunicação veiculam, oferecendo como alternativa suas próprias interpretações (HALL, 2003).

2.4.4 Atualizando o diagnóstico da refeudalização

As objeções feitas ao clássico livro de Habermas parecem abalar o diagnóstico da *refeudalização da esfera pública* realizado pelo autor. O próprio filósofo aceita a validade dessas objeções no segundo prefácio da obra publicado na década de 90. No que diz respeito ao rigor histórico da sua análise, ele reconhece os déficits do seu livro. Contudo, Habermas já havia pontuado no decorrer da obra que seu foco era muito mais o “ideal normativo” que emerge

em determinadas práticas sociais das sociedades burguesas. Além disso, essa prática social, a saber, o debate público mediante razões acessível a todos, deve ser entendida como a descrição de um tipo ideal⁸, no sentido weberiano, e não como a descrição de um comportamento rotineiro e amplamente difundido nas sociedades burguesas

No que diz respeito à supervalorização dos poderes de manipulação da mídia, o filósofo também admite os limites do seu diagnóstico. Ao fazer uma autocrítica no prefácio de 1990, o filósofo diz que julgou de “forma muito pessimista a capacidade de resistência e, sobretudo, o potencial crítico de um público de massa pluralista” (HABERMAS, 2014a, p. 61). Sendo assim, estaria equivocada aquela imagem linear da história da esfera pública, mostrada como um processo que vai de um público ativo e politizado para um público passivo e manipulado.

Diante desse quadro em que o próprio Habermas reconhece a validade das objeções que ferem o seu diagnóstico de época, cabe a pergunta: Ainda podemos falar de uma refeudalização da esfera pública? Se for possível, como podemos fazer isso? Por mais que o termo “refeudalização” não apareça mais nos escritos de Habermas, julgamos que é possível reconfigurar o diagnóstico do filósofo.

É importante ressaltar que em 1985, antes do novo prefácio de *Mudança estrutural da esfera pública*, Habermas ainda via no diagnóstico adorniano da indústria cultural a melhor referência para uma teoria crítica dos meios de comunicação. Nas palavras do filósofo, “a crítica da cultura de massas de Adorno deveria ser continuada e reescrita” (HABERMAS, 1987c, p.95). Habermas não abandona essa perspectiva mesmo depois do prefácio de 1990. Em um texto dos anos 2000 o filósofo observa que, apesar do mercado no contexto do absolutismo ter possibilitado que ideias subversivas viessem à tona por meio do jornalismo, emancipando-as assim da repressão do Estado, posteriormente o próprio mercado criou as condições culturais e políticas para a repressão de ideias subversivas. E “esse continua sendo o fundo de verdade na crítica de Adorno à indústria cultural” (HABERMAS, 2015, p. 136, tradução nossa). Habermas ainda adverte que a “vigilância é necessária, porque nenhuma democracia pode suportar uma falha de mercado nesse setor” (HABERMAS, 2015, p. 136, tradução nossa).

Sem apelar para uma visão dos meios de comunicação de massa como detentores de poderes ilimitados de manipulação, como podemos falar de uma “refeudalização da esfera pública”? Como podemos falar de mercados “colonizando o mundo da vida” por meio da cooptação do jornalismo?

⁸ Sobre a noção de “tipo ideal” elaborada por Max Weber, conferir o tópico sobre “dominação tecnocrática”.

Nós podemos encontrar algumas pistas para uma atualização do diagnóstico da refeudalização em um texto do próprio Habermas chamado *Political communication in media Society*. As palavras-chave que nos permitiriam revigorar o diagnóstico habermasiano são *framing* (enquadramento) e agenda política. *Framing* é o modo como determinada questão será abordada nos meios de comunicação. Por meio do *framing* é possível moldar como um tema será discutido na esfera pública, definindo desde o vocabulário até o que é relevante e merece atenção. Por exemplo, em um cenário de crise econômica, a imprensa pode abordar o *déficit* no orçamento público a partir de um debate acerca da privatização de empresas estatais e por meio de um debate sobre a cobrança de mensalidades nas universidades públicas. Nesse sentido, o jornal pode destinar espaços a quem é pró ou contra essas posições, garantindo diversidade de posicionamentos. A imprensa também pode encomendar pesquisas de opinião pública, consultar especialistas ou fazer comparativos com outros países. Esse enquadramento da questão “crise econômica” acaba influenciando a agenda pública, definindo “como” as pessoas vão discordar e “sobre o quê” elas discordarão. Nesse sentido, o poder das mídias de massa é medido pela ressonância que ela tem na esfera pública, influenciando

[...] nos conteúdos, prioridades e prazos de uma agenda. Os jornalistas podem exercer o poder através da definição da agenda e do enquadramento (*framing*) da questão (HABERMAS, 2015, p. 169, tradução nossa).

Entendemos que, num diagnóstico atualizado da refeudalização da esfera pública, podemos dizer que quanto maior é o poder dos grandes grupos de comunicação de moldar a agenda política independente das demandas dos cidadãos, mais patológica é a comunicação. Por mais que o debate se faça presente, esse é o resultado de uma comunicação que foi distorcida pelo *medium* “dinheiro”, que faz parte da lógica do sistema “mercado”. A imagem de pessoas debatendo e apresentando diferentes pontos de vista constitui o simulacro de uma comunicação livre, quando o que se passa pelas costas dos sujeitos é uma coerção dos meios de comunicação de massas, que por meio do bombardeamento de mensagens e imagens pré-definem as pautas em questão.

Esse quadro se torna mais grave quando colocamos em perspectiva que a crise da imprensa, motivada em parte pela ascensão da internet, pode dificultar o trabalho de quem ainda se compromete com um jornalismo sério indispensável às democracias. Vemos então jornais não conseguindo executar “[...] a dupla função até agora realizada pela imprensa de qualidade, ou seja, a de satisfazer a demanda por informação e educação enquanto gera lucro” (HABERMAS, 2015, p. 132, tradução nossa). A dificuldade em administrar as contas torna os meios de comunicação ainda mais susceptíveis à pressão de lobbies de grupos com maior poder

econômico. De modo que, o *framing* (enquadramento) e a elaboração da agenda pública acabam se submetendo às demandas dos patrocinadores. Nas democracias onde predominam o oligopólio midiático se torna ainda mais difícil garantir espaços na esfera pública para questões que emergem de maneira espontânea nos debates de grupos politicamente organizados da sociedade civil que não dispõe de poder econômico.

É claro que não devemos ignorar o poder que os meios de comunicação possuem para moldar as opiniões e desejos das pessoas. O investimento que empresas fazem em estratégias de marketing, recorrendo a estudos na área de psicologia comportamental, mostra que muita gente leva bem a sério e está disposta a gastar dinheiro em quem promete ser capaz de manipular a opinião pública. Além disso, a literatura científica está cheia de exemplos de como é algo factível condicionar o comportamento de alguém. Contudo, a “refeudalização” da esfera pública não deve ser entendida como uma ampla expansão de comportamentos condicionados entre os membros de um grupo social. Uma visão atenuada e atualizada dessa patologia da comunicação enfatiza o poder do mercado em moldar através da mídia “como” e “o que” as pessoas debatem. Com isso evita-se aquela imagem caricata de pessoas catatônicas aceitando cegamente o que é reproduzido pelos meios de comunicação de massa.

2.4.5 Uma nova mudança estrutural da esfera pública?

Novas tecnologias como a internet ou a comunicação móvel por meio dos *smartphones* têm permitido transformações significativas na dinâmica da comunicação de massa. Isso serve de estímulo para questionarmos se estaríamos passando por uma nova mudança estrutural da esfera pública. Além disso, pode-se também levantar dúvidas sobre a compatibilidade do diagnóstico habermasiano com a realidade atual. Afinal, Habermas escreve sobre esfera pública num contexto em que a TV era a mídia de comunicação de massa mais sofisticada. Nas últimas duas décadas o acesso à internet se ampliou de tal modo que passou a fazer parte do cotidiano das pessoas vivendo em diferentes lugares do globo. Entretanto, Habermas não realizou nenhum exame minucioso do assunto ou discutiu temas como “ciberdemocracia” e “esfera pública digital”. O filósofo no máximo fez menções esporádicas à rede mundial de computadores em seus escritos mais recentes ou em entrevistas.

Mesmo sem escrever sobre o papel desempenhado pelas novas tecnologias da informação, os trabalhos de Habermas influenciaram vários pesquisadores que viram no conceito de “esfera pública” uma ferramenta fundamental para a compreensão das mudanças sociais ocorridas a partir da popularização da web. Na década de 90 os entusiastas da internet

recorreram aos trabalhos de Habermas para anunciar uma nova mudança estrutural da esfera pública. A mensagem era animadora e dizia que “após anos de atrofia promovida pela mídia de massas, a internet estava finalmente facilitando o ressurgimento da esfera pública” (GEIGER, 2009, p. 11, tradução nossa). A tendência à refeudalização da esfera pública estaria se alterando graças ao novo tipo de comunicação proporcionada pela rede mundial de computadores. Tal patologia da comunicação decorrente de uma colonização do mundo da vida pelos sistemas estaria sendo solapada pelo potencial emancipatório da comunicação online.

A ideia de que o ciberespaço seria um lugar fora do controle ou influência de qualquer entidade ou instituição tradicionalmente coercitiva (o Estado, as forças armadas, a religião organizada, a economia, os meios de comunicação de massa, etc.) era poderosa e alimentava visões de uma esfera pública habermasiana online (GEIGER, 2009, p.12, tradução nossa).

Durante um bom tempo Habermas se manteve em silêncio a respeito dessa interpretação que foi feita da internet a partir dos pressupostos da sua obra. Até que o filósofo jogou um balde de água fria nos habermasianos entusiasmados com a ideia de uma nova esfera pública online. Ele deixou claro que tinha uma séria desconfiança acerca do potencial emancipatório da internet, afirmando o seguinte:

A internet certamente reativou as ações cívicas de um público igualitário de escritores e leitores. Contudo, a comunicação mediada por computador através da internet pode demandar méritos democráticos inequívocos somente para um contexto especial: ela pode desafiar a censura imposta por regimes autoritários que tentam controlar e reprimir a opinião pública. No contexto de regimes liberais, o crescimento de milhões de salas de bate-papo (chat rooms) fragmentadas através do mundo tende, contudo, a uma fragmentação de amplas audiências de massa, porém politicamente focadas, em um grande número de públicos isolados e voltados para uma única questão (HABERMAS, 2008, p. 13).

Essa desconfiança de Habermas em relação ao papel da internet no contexto das democracias liberais desagradou estudiosos da web que foram influenciados pela filosofia habermasiana. Howard Rheingold, em uma incisiva defesa da ideia de “esfera pública online”, acusou Habermas de não entender “como funciona a internet”. Por um lado, Rheingold questionou a caricatura que Habermas fez da internet ao descrever ela como meras salas de bate-papo. Rheingold chamou à atenção para a complexa estrutura da rede mundial de computadores, formadas por fóruns, redes sociais, páginas colaborativas wiki, blogs e listas de e-mails. Por outro lado, Rheingold também questionou o fato de Habermas desconhecer as práticas comunicativas que se dão nesses espaços, onde é possível encontrar “discussões políticas de vários graus de racionalidade e civilidade” (RHEINGOLD, 2018, p. 10, tradução nossa).

Alguns dados sobre a confiança da população mundial nos meios de comunicação parecem dar razão aos entusiastas da nova esfera pública online. Um relatório da Reuters de 2017 envolvendo 36 países apontou que somente 43% das pessoas disseram confiar nas notícias veiculadas pela mídia tradicional. O mesmo relatório mostra um aumento no uso de smartphones para consumir notícias divulgadas em redes sociais. O levantamento é de que 47% das pessoas utilizaram o Facebook para ler notícias. Além disso, o uso do WhatsApp para tal finalidade também tem crescido, 15% das pessoas admitiram usar a rede social com frequência para ler notícias. O papel desempenhado pelas redes sociais durante insurgências populares como a primavera árabe, os movimentos *Ocuppy* e as jornadas de junho no Brasil parecem jogar mais água no moinho dos que enxergam um potencial emancipatório na internet capaz de conter uma refeudalização da esfera pública (CASTELLS, 2013). A internet permitiria aos cidadãos contornar o poder que a mídia de massas possui para moldar a agenda pública. As jornadas de junho no Brasil seriam um exemplo disso. Se num primeiro momento as redes de TV fizeram uma cobertura tímida e crítica às manifestações, a organização online, que também possibilitou uma ampla mobilização nas ruas, acabou pressionando a mídia tradicional a não mais ignorar os eventos que se desdobraram em diversas cidades do país.

É certo que a comunicação online modificou de maneira significativa o modo como os cidadãos se relacionam com a mídia de massas e o poder político. Também é nítido o desconhecimento de Habermas a respeito do “modo como funciona a internet”. Contudo estamos falando de uma área que se transforma numa velocidade muito rápida. De modo que, não só os prognósticos, mas os próprios diagnósticos se tornam mais sujeitos a uma rápida mudança. Tendo isso em mente, entendemos que os últimos 10 anos nos deram alguns bons motivos para sermos pessimistas em relação ao potencial emancipatório de uma “esfera pública online”. Mesmo com uma visão limitada sobre o funcionamento da internet, Habermas teve um insight fundamental ao perceber uma tendência da comunicação online em produzir uma comunicação fragmentada, organizada em nichos que não debatem ou dialogam, apenas reforçam mutuamente suas crenças. E isso pode ser constatado por meio de duas evidências empíricas.

A primeira evidência está no livro *O filtro invisível: o que a internet está escondendo de você*, de Eli Parisier. O autor explica como mudanças no algoritmo de sites como Google e Facebook criaram “bolhas virtuais invisíveis”. Isso se dá quando essas plataformas rastreiam os passos das pessoas na internet para oferecer “buscas personalizadas”. Através das buscas anteriores dos usuários, o algoritmo interpreta o que seriam as preferências destes. A partir daí as plataformas geram resultados para os usuários que atendam essas preferências quando algo

é pesquisado. Por exemplo, se o indivíduo pesquisa no Google textos que adotam um determinado conjunto de crenças e ideias sobre um tema político, ao realizar novas buscas aparecerão no topo das pesquisas os sites e textos alinhados a essas ideias e crenças. Tal mecanismo foi pensado visando conquistar anunciantes, que poderiam fazer uma publicidade mais eficaz, direcionando as propagandas de serviços e produtos a um público realmente disposto a consumi-los. O algoritmo também permite aos anunciantes uma administração mais racional dos recursos, diminuindo os gastos com uma publicidade ineficiente. Além disso, esse mecanismo se tornou bastante útil para o consumidor, que pode encontrar de maneira mais imediata produtos e serviços do seu interesse.

Se por um lado o algoritmo pode ser eficaz para transações comerciais, por outro lado, as “bolhas invisíveis” podem se tornar verdadeiras “bolhas ideológicas”, inviabilizando assim as condições de uma “esfera pública online”. As bolhas nos levam a crer que o mundo que vivemos é aquilo que os motores de busca do Google nos mostram, de modo que,

[...] nem chegamos a enxergar as coisas que não nos interessam. Não estamos cientes, nem de forma latente, de que existem grandes eventos e ideias dos quais não ficamos sabendo (PARISER, 2012, p.97).

Não seria um exagero dizermos que assistimos aqui um exemplo nítido de colonização do mundo da vida pelos sistemas. A lógica do sistema mercado penetra na comunicação online inviabilizando práticas discursivas. As bolhas invisíveis estariam na contramão daquela ideia de uma esfera pública universalista, aberta e na qual os indivíduos debatem mediante razões questões de interesse público.

A outra evidência empírica que dá razão ao *insight* habermasiano sobre o potencial da internet para fragmentar a comunicação pode ser observada no escândalo envolvendo a empresa *Cambridge Analytica*. A empresa que trabalha com publicidade e foi fundada em 2013 ganhou popularidade ao trabalhar no plebiscito do *Brexit* para o grupo que defendia a saída do Reino Unido da União Europeia. Na eleição presidencial dos EUA em 2016 a empresa trabalhou para o candidato Donald Trump. O escândalo envolvendo a empresa veio à tona quando foi descoberto que dados de usuários do Facebook foram coletados de maneira irregular. A empresa usou esses dados para moldar a opinião pública de acordo com os interesses dos seus contratantes. Ao coletar e analisar os dados dos usuários da rede social a *Cambridge Analytica* conseguiu direcionar uma publicidade personalizada. Um ex-funcionário da *Cambridge Analytica* chamado Christopher Wylie ajudou a tornar público o esquema. De acordo com Wylie, o assessor político Steve Bannon, uma das mentes por trás da campanha de Donald Trump, almejava não só influenciar os votos, mas mudar a própria cultura política do país,

moldando a visão de mundo dos norte-americanos. Ao ser questionado em uma entrevista sobre como a *Cambridge Analytica* faria isso, Wylie explicou:

[...] mudando a cabeça das pessoas não através da persuasão, mas por meio do “domínio informacional”, uma série de técnicas que incluem rumores, desinformação e *fake news*. Ele queria armas culturais e nós podíamos construí-las para ele (RONCOLATO, 2018).

Alguns pesquisadores colocaram em dúvida esse poder de manipulação da *Cambridge Analytica*. Para isso apresentaram dados sobre as eleições nos EUA indicando que tanto o consumo quanto a crença nas *fake news* se deu mais entre pessoas que já votariam em Donald Trump. A influência para além desse grupo seria pequena, e incapaz de interferir no resultado final das eleições (GUESS; NYHAN; REIFLER, 2018). De qualquer modo, o fato das *fake news* terem sido mais compartilhadas nas redes sociais do que notícias da mídia tradicional (SILVERMAN, 2018) mostra o poder da *Cambridge Analytica* de moldar o debate público durante uma disputa eleitoral. Por mais que parcelas significativas da população não caíssem nas *fake news*, muita gente acabava perdendo tempo debatendo essas notícias falsas, tentando mostrar que elas eram falsas. Tal como o algoritmo que produz “bolhas invisíveis” a atuação de empresas como a *Cambridge Analytica* é capaz de produzir distorções na comunicação online. Assim, julgamos que até o momento há bons motivos para não sermos otimistas quanto ao potencial emancipatório da internet. A suspeita de Habermas é válida. Ainda parece distante a ideia de que a internet seja capaz de produzir uma esfera pública mais racional e universalista capaz de evitar uma comunicação patológica. A colonização do mundo da vida pelos sistemas também é uma realidade no universo das redes sociais e dos fóruns virtuais.

2.5 Patologias do reconhecimento

Como vimos no primeiro capítulo, Axel Honneth no seu livro mais importante, *Luta por reconhecimento*, traçou os pressupostos fundamentais da sua Teoria Crítica da sociedade. Nesse trabalho o filósofo atualizou a noção hegeliana de *reconhecimento*. Para isso, seguiu as pistas do jovem Hegel analisando-as à luz de um pensamento pós-metafísico conectado com investigações empíricas de diferentes áreas. O projeto de Honneth era demonstrar que o desenvolvimento da autonomia individual é inseparável das relações de reconhecimento social. Neste trabalho o filósofo ainda especificou que o reconhecimento social ocorre de três formas distintas em sociedades pós-tradicionais: por meio de relações primárias (amor, amizade), por meio de relações jurídicas (direito) e por meio de uma comunidade de valores (solidariedade).

Honneth usou o termo *desrespeito* para se referir à violação das relações de reconhecimento. Isto é, quando um indivíduo ou um grupo sofrem com a recusa das suas expectativas de reconhecimento, há uma experiência de desrespeito social. A cada forma de reconhecimento estariam vinculadas formas de desrespeito.

Honneth utiliza os termos *maus tratos* e *violação* para se referir ao desrespeito na esfera das relações primárias (amor, amizade). Já na esfera das relações jurídicas as experiências de desrespeito são denominadas *privações de direito e exclusão*. Por fim, na terminologia honnethiana as expressões *degradação e ofensa* indicam uma forma de desrespeito que atenta contra a estima social que um indivíduo possui em uma comunidade de valores (HONNETH, 2003a). O conceito de desrespeito está no cerne do diagnóstico honnethiano das patologias sociais. Vejamos o porquê.

É possível que uma violação nas relações de reconhecimento, isto é, um desrespeito social, seja um evento “micro”, resultado de uma ação individual. Pensemos no caso de um agente público que por mera desavença pessoal com outro indivíduo o impeça de acessar um prédio público e fazer uso de algum serviço. Em tal situação vemos uma pessoa tendo violadas suas expectativas de ser reconhecido como um sujeito de direito. Podemos ainda pensar em outro exemplo. Um trabalhador tem sua profissão ridicularizada por alguém. A profissão desse trabalhador não demanda uma formação acadêmica e conta com uma baixa remuneração. Isto motiva o indivíduo desrespeitoso questionar o valor e a dignidade deste trabalhador por meio de piadas jocosas que ridicularizam suas capacidades e características. O trabalhador vítima de desrespeito vê negada sua pretensão de ser estimado socialmente pelas habilidades que ele demonstra na sua atuação profissional. O desrespeito sofrido por esse trabalhador pode ser um ponto fora da curva ao longo da sua carreira, somente o resultado da infeliz coincidência de um dia ter se deparado com um *bully*. Embora Honneth considere que as patologias sociais estejam relacionadas às experiências de desrespeito, e, portanto, são *patologias de reconhecimento*, uma ação individual de desrespeito por si só não é o suficiente para determinar a existência de uma patologia social. Contudo, tal ação pode ser um indício da existência de uma patologia social.

As patologias sociais são fenômenos institucionais, e não individuais. No exemplo do agente público que por desavenças pessoais impede a entrada de uma pessoa em um prédio público, vemos apenas um indivíduo que age movido por caprichos. No entanto quando um indivíduo é impedido de acessar este prédio público, e, corriqueiramente somente pessoas de sua etnia passam por tal constrangimento, há um indício forte de que o desrespeito está institucionalizado, isto é, ele é um padrão social reproduzido dentro de uma comunidade. Nesse sentido, a ação do agente público não seria somente um capricho individual, mas sim a

manifestação de uma prática institucionalizada nessa sociedade: a recusa sistemática de reconhecimento social contra os membros de um determinado grupo.

O desrespeito institucionalizado é um obstáculo ao desenvolvimento da autonomia individual. E indivíduos autônomos são um dos pressupostos da política democrática. Uma sociedade que almeja uma política democrática e institucionaliza o desrespeito falha na persecução dos objetivos que ela coloca para si mesma.

Curioso notar que em *Luta por reconhecimento* o termo patologia social nem chega a ser usado por Honneth, foi só uma década depois da publicação do livro que o filósofo começou o debate sobre as diferentes configurações da institucionalização do desrespeito. Ou em outras palavras, é nesse momento que o filósofo traça uma tipologia das *patologias do reconhecimento*. São patologias do reconhecimento presentes no diagnóstico de época elaborado por Honneth: a *invisibilidade social*, o *reconhecimento ideológico* e a *reificação*. Posteriormente, Honneth se enveredou por um caminho distinto. E hoje é possível observar nas obras mais recentes do filósofo um diagnóstico de patologias sociais que escapam ao seu modelo crítico assentado na noção de reconhecimento. É o que veremos ao tratarmos do *paradoxo da individualização* e das *patologias da liberdade*.

2.6 Invisibilidade social

Para descrever a patologia denominada invisibilidade social Honneth toma como ponto de partida o romance *Homem invisível* do escritor norte-americano Ralph Ellison. O romance de Ellison é descrito por Honneth como “[...] um tesouro para uma fenomenologia da ‘invisibilidade’ [social]” (HONNETH, 2001, p.114, tradução nossa). A obra narrada em primeira pessoa conta a história de um jovem negro vivendo no sul dos EUA na década de 20. Sem revelar seu nome ao longo do texto, o jovem expõe sua percepção acerca do modo como a população branca lhe enxerga. O personagem inicia seu relato de maneira vivaz:

Sou um homem invisível. Não, não sou um espectro como aqueles que assombravam Edgar Allan Poe; nem sou um ectoplasma do cinema de Hollywood. Sou um homem com substância, de carne e osso, fibras e líquidos, e talvez até se possa dizer que possuo uma mente. Sou invisível — compreende? — simplesmente porque as pessoas se recusam a me ver. Como as cabeças sem corpo que algumas vezes são vistas em atrações de circo, é como se eu estivesse cercado daqueles espelhos de vidro duro que deformam a imagem. Quando se aproximam de mim, só enxergam o que me circunda, a si próprios ou o que imaginam ver — na verdade, tudo, menos eu (ELLISON, 2013, p. 25).

Tanto Ellison quanto Honneth fazem uso do termo invisibilidade no sentido metafórico. Todavia, “[...] a invisibilidade no sentido metafórico pressupõe a visibilidade no sentido literal”

(HONNETH, 2001, p. 144, tradução nossa). Isto porque na dinâmica da invisibilidade social a presença física de uma pessoa é vista, é notada, contudo, outra pessoa age como se não houvesse ninguém ali. Nos termos de Honneth, é como se uma pessoa “olhasse através” de outra. A ação de “olhar através” não é fruto de um mero descuido. Ela não descreve o comportamento de alguém distraído. Nesse contexto,

[...] “olhar através” de alguém tem um aspecto performativo porque requer gestos ou formas de comportamento que deixam claro que o outro não foi visto de forma meramente acidental, mas sim intencionalmente (HONNETH, 2001, p. 112, tradução nossa).

A ação de “olhar através” tem um núcleo moral, pois um indivíduo busca tornar público que o outro não é digno do seu reconhecimento. A noção de reconhecimento implica sempre uma atitude positiva. Reconhecer alguém significa sempre valorar positivamente alguém em uma daquelas esferas de reconhecimento: relações primárias (amor, amizade), relações jurídicas (direito) e comunidade de valores (solidariedade). Ao valorar uma pessoa positivamente eu reconheço que ela é digna de dedicação emotiva (amor, amizade), respeito cognitivo (direito) e estima social (solidariedade). Na patologia da invisibilidade social vemos um indivíduo ou um grupo tendo seu valor moral negado nessas três esferas de reconhecimento.

Além da comunicação verbal, expressões positivas como gestos, olhares amigáveis, sorrisos, dentre outras, são usadas muitas vezes como sinais para demonstrar publicamente o reconhecimento moral endereçado a outrem. Por outro lado, a ausência de tais expressões positivas é “[...] indicador de uma patologia social que pode resultar em uma condição de ‘invisibilidade’ para a pessoa afetada” (HONNETH, 2001, p.119, tradução nossa).

Honneth recorre às pesquisas empíricas do psicólogo Daniel Stern para explicar a importância da comunicação pré-lingüística na interação social da nossa espécie. No livro *The first relationship: infant and mother*, Stern examina o comportamento de mãe e do bebê nos primeiros meses de vida da criança. Stern explana a importância que gestos, vocalizações e expressões faciais têm na interação entre o cuidador e o bebê, inserindo-o em um primeiro processo de socialização (STERN, 2002).

Entre os vários gestos, um papel especial é atribuído à classe de expressões faciais que devem deixar a criança saber que ela é a destinatária de amor, devoção e simpatia. Ocupando aqui em primeiro lugar o sorriso, que é exercido quase como um reflexo (HONNETH, 2001, p. 117, tradução nossa)

Como tais gestos e expressões são acompanhados de ações subsequentes de cuidado e carinho, a criança vai interiorizando nesse processo de socialização inicial o que ele pode esperar quando se deparar com determinados sinais utilizados na comunicação não verbal.

Honneth não está interessado em discutir se a forma como espécie humana faz uso da comunicação pré-linguística é resultado de um aprendizado cultural ou se é um legado natural da evolução. O que interessa ao filósofo é que essa experiência primeva molda um padrão de interação social que acompanha os indivíduos ao longo da vida. Por mais que gestos e expressões faciais possam ter significados diferentes em diferentes culturas, é por meio delas que os indivíduos aprendem o que esperar do comportamento de outrem. No processo de socialização aprendemos a esperar um ato respeitoso de um indivíduo que nos dirige expressões e gestos positivos. Um indivíduo “invisível” socialmente, como o personagem de Ellison, só pode esperar ações desrespeitosas das pessoas com quem ele interage. Pois, além dele não ser notado, os gestos manifestos por aqueles que “não o veem” são utilizados somente para tornar público que ele é “invisível”. E esse “olhar através” representado pela “invisibilidade social” afeta de maneira negativa a relação do indivíduo consigo mesmo.⁹ O protagonista de *Homem Invisível* confessa: “algumas vezes é vantajoso não ser visto, embora, na maioria das vezes, seja emocionalmente muito desgastante” (ELLISON, 2013, p.125).

Importante salientar que o modo como a invisibilidade social se apresenta no cotidiano é diverso. A teoria talvez não seja capaz de dar conta de todas as manifestações possíveis de invisibilidade social. Isto significa que, embora a teoria consiga conceituar a “invisibilidade social”, pode passar despercebido pelo teórico que o uso de determinados gestos significa a invisibilização de um indivíduo. Os relatos em primeira pessoa ainda parecem ser a fonte mais rica de uma percepção desse tipo de patologia social. O “olhar através” é algo melhor percebido pelos atingidos, mas não se pode ignorar que estes também podem se equivocar em suas percepções. Apesar das dificuldades metodológicas, podemos identificar a prática de invisibilização do outro em algumas situações já conhecidas e recorrentes. Por exemplo, uma dona de casa abastada que ignora a presença da empregada doméstica que trabalha para ela, não demonstrando nenhum sinal positivo para a mesma enquanto ela limpa sua sala de estar, agindo assim no intuito de demonstrar a irrelevância social da doméstica. Podemos pensar também no caso de uma pessoa no vagão de um trem que evita trocar olhares com outra pessoa, evita sentar ao lado dela, ou faz cara de nojo, motivado unicamente pela cor da pele deste indivíduo. Em ambos os casos uma ação deliberada busca deixar explícito para o outro que nenhum reconhecimento lhe é endereçado.

⁹ No estudo de Franklin e Boyd-Franklin (2000) os pesquisadores apresentam evidências empíricas de que o ambiente de tensão racial faz com que homens afro-americanos desenvolvem o que eles chamam de “síndrome da invisibilidade”. A vida intrapsíquica destes homens é afetada negativamente pelo fato de se perceberem não reconhecidos socialmente como pessoas dignas de valor.

Ainda que Honneth tome como paradigma para descrever a invisibilidade social o romance de Ellison, que versa sobre o racismo enfrentado pelos negros norte-americanos, o diagnóstico traçado pelo filósofo oferece recursos teóricos para analisarmos a condição de outras minorias sociais. O conceito de invisibilidade social joga luz em diversas experiências vividas por grupos que são excluídos no processo de socialização das democracias liberais.

2.6.1 Limites e possibilidades do diagnóstico da invisibilidade social

Christopher F. Zurn examinou criticamente o diagnóstico honnethiano das patologias sociais no seu artigo *Social pathologies as second-order disorders* (2011), indicando algumas limitações da proposta de Honneth. A abordagem de Zurn traz uma perspectiva interessante para se pensar novas possibilidades de condução do diagnóstico das patologias sociais. Zurn discute quais seriam as tarefas implicadas em um diagnóstico das patologias sociais. Ele defende que “um diagnóstico adequado das patologias sociais deve fazer mais do que simplesmente tomar nota de um complexo de sistemas sociais relacionados” (ZURN, 2011, p. 346, tradução nossa). Um diagnóstico completo implicaria em quatro tarefas distintas.

A primeira tarefa que uma Teoria Crítica da sociedade precisa realizar no diagnóstico de uma patologia social é chamada por Zurn de *sintomatologia*. Nessa tarefa o teórico deve “[...] identificar e explicar os fenômenos sintomáticos da patologia social de maneira clara” (ZURN, 2011, p. 362, tradução nossa). A segunda tarefa é chamada de *epidemiologia*. Aqui cabe ao teórico mostrar que os sintomas de uma patologia social não apontam para algo que é individual, acidental ou episódico, mas sim para algo que se difundiu nas relações sociais (ZURN, 2011). Em outras palavras, é preciso mostrar que tais sintomas são sintomas de uma epidemia. Zurn chama de *etiologia* a terceira tarefa. Esta consiste na identificação das causas das patologias sociais. A etiologia é fundamental para o desenvolvimento da quarta tarefa imbricada no diagnóstico crítico, a saber, o *prognóstico* e a *terapia*. A Teoria Crítica reivindica para si desde os seus primórdios um interesse emancipatório. Deste modo, caberia ao diagnóstico não só uma explanação de como se apresentam as patologias sociais (sintomatologia e epidemiologia), mas também indicar o caminho para superá-las. Contudo, fazer um diagnóstico e sugerir uma terapia demanda o entendimento de quais seriam as causas das patologias sociais (etiologia).

Esse tipo de diagnóstico exigente reclamado por Zurn não teria sido realizado por Axel Honneth. Zurn aponta, e com razão, que Honneth não se deteve à investigação do prognóstico e terapia das patologias sociais. Além disso, em várias patologias identificadas por Honneth

haveria um *déficit* etiológico, isto é, o filósofo não teria se comprometido em investigar o que teria causado tais patologias sociais. O parecer de Zurn é que a investigação de Honneth só se ateve às duas primeiras tarefas de um diagnóstico crítico: a sintomatologia e a epidemiologia.

É procedente a avaliação que Zurn faz do diagnóstico de Honneth, principalmente quando observamos o caso da invisibilidade social. No texto *Invisibility: on the epistemology of recognition*, o filósofo não empreende nenhuma tentativa de explicar as causas da invisibilidade social e os possíveis caminhos para eliminá-la. O foco do filósofo é identificar uma série de características da invisibilidade social que tornaria o leitor apto para identificar essa patologia social, visualizando seus sintomas, isto é, como ela se manifesta nas relações sociais cotidianas.

Além dessas limitações do diagnóstico honnethiano, podemos ainda abordar outra insuficiência na abordagem que o filósofo faz da invisibilidade social. No diagnóstico de Honneth há o que chamamos aqui de *déficit metodológico*. Tal déficit decorre do fato de que o filósofo não traz à luz um método que permita identificar de maneira clara e objetiva que: determinadas ações cotidianas são sintomas de uma patologia social em estado epidêmico.

O percurso metodológico seguido por Honneth na investigação da invisibilidade social é orientado por uma análise literária. Contudo, mais do que considerar a literatura ficcional como a fonte mais fidedigna e segura para respaldar um diagnóstico crítico, o que o filósofo quer mostrar é que podemos encontrar na voz daqueles que são vítimas do desrespeito o material mais relevante para um diagnóstico crítico. É importante salientar que o livro *Homem invisível* foi publicado na época da luta pelos direitos civis nos EUA. Assim que os afro-americanos tiveram contato com o romance perceberam que ali estava uma obra que lhes dizia algo diretamente, algo sobre experiências cotidianas que só são compreensíveis pelas vítimas de desrespeito. As situações vividas pelo personagem de Ellison eram muito comuns entre os negros norte-americanos vivendo em um ambiente de discriminação racial extrema. Era como se a obra de Ellison captasse, para usarmos uma linguagem bem hegeliana, o “espírito da época” (*Zeitgeist*).

Partir da voz dos excluídos, e a literatura ficcional pode ser um canal extremamente sofisticado para ela ser ouvida, é um caminho válido para se traçar um diagnóstico de época. Além disso, tal recurso é dotado de uma sensibilidade que permite uma melhor percepção dos sentimentos de sofrimento gerados pelas patologias sociais. Não obstante, o déficit metodológico da abordagem de Honneth se faz presente quando os grupos invisíveis socialmente foram incapacitados de levantarem sua voz, de modo que, seu sofrimento não é comunicado na esfera pública. Além disso, nada garante que todo grupo atingido pela

invisibilidade social terá a capacidade de mobilização do *movimento pelos direitos civis*, e ainda terá à disposição o seu próprio Ralph Ellison.

Apesar das limitações do diagnóstico de Honneth apresentadas por Zurn, e do *déficit metodológico* que apontamos, novos caminhos poderiam ser percorridos com uma *abordagem institucional-sistêmica* das patologias do reconhecimento. Esse tipo de abordagem com certeza não contaria com a sensibilidade de uma análise que toma como ponto de partida a literatura. Aliás, uma abordagem institucional-sistêmica nem substituiria uma investigação pautada na análise literária e na escuta da voz dos excluídos. Antes disso, tal abordagem institucional-sistêmica poderia complementar o modelo seguido por Honneth no estudo da invisibilidade social.

Mas em que consistiria essa abordagem institucional-sistêmica? Nossa proposta é que uma análise das instituições diretamente vinculadas aos dois subsistemas “Estado” e “Mercado” traz a possibilidade de dar mais objetividade ao diagnóstico de época. Não se trata aqui de pensar as patologias do reconhecimento a partir do modelo habermasiano de “colonização do mundo da vida pelos sistemas”. Embora patologias da comunicação possam ser explicadas de maneira eficaz pelo modelo habermasiano, o mesmo parece insuficiente para uma análise das patologias do reconhecimento. Não é claro de que modo patologias do reconhecimento, como a invisibilidade social, poderiam ser vistas como “[...] resultado de processos de longo prazo de desenvolvimento e extensão de sistemas funcionais de integração social” (ZURN, 2011, p. 368, tradução nossa).

A abordagem institucional-sistêmica verificaria como práticas institucionalizadas nos subsistemas “Estado” e “Mercado” podem contribuir para a manutenção e aprofundamento da invisibilidade de determinados grupos. Por exemplo, uma distribuição extremamente desigual de recursos materiais e a falha sistemática na efetivação de políticas públicas podem retroalimentar a invisibilidade social. A relação aqui entre sistemas e invisibilidade social não seria de uma simples causalidade linear, mas sim uma relação de retroalimentação. Pensemos na situação da empregada doméstica negra e pobre atingida pela invisibilidade social. Não contribuiria para a manutenção da sua situação de invisibilidade uma política tributária cuja maior tributação recaia justamente sobre mulheres pobres e negras?¹⁰ Agora pensemos em um grupo que tem a metade da expectativa de vida da média nacional. Esse é o caso da população

¹⁰ Em um estudo realizado pelo Instituto de Estudos Socioeconômicos (Inesc), foi verificado que são as mulheres pobres e negras as mais prejudicadas pelo injusto sistema tributário brasileiro. Enquanto homens brancos pertencentes ao grupo dos 10% mais ricos do país empregam 21% de sua renda no pagamento de impostos, mulheres negras que fazem parte do grupo dos 10% mais pobres comprometem 32% de suas rendas no pagamento de impostos (SALVADOR, 2014).

trans no Brasil. Uma série de pesquisas tem mostrado que hoje o Brasil é o país que mais mata travestis e transexuais no mundo. Além disso, a expectativa de vida dessa parte da população é de 35 anos.¹¹ Durante décadas nenhuma política pública tem sido planejada para reverter esse quadro, e, além disso, o ordenamento jurídico tem sido mobilizado para impedir que o tema seja debatido na esfera pública.¹² A abordagem institucional-sistêmica traz um ganho de objetividade, sendo capaz de mostrar o que as instituições vinculadas aos sistemas fazem, e também o que elas não fazem, interferindo de maneira significativa em patologias sociais como a “invisibilidade social”.

É bom salientar que uma abordagem institucional-sistêmica das patologias do reconhecimento ainda não atende os requisitos daquele diagnóstico exigente demandado por Zurn. Ela não seria capaz, por exemplo, de cobrir o déficit etiológico do diagnóstico de Honneth. Além do mais, talvez esse modelo de diagnóstico reclamado por Zurn seja exigente demais, ao ponto de se tornar quase irrealizável. Zurn parece pressupor que é possível elaborar um modelo crítico capaz de determinar a causalidade das patologias de reconhecimento de modo *a priori*, antes de toda investigação empírica. Isto porque, as causas de patologias sociais como a invisibilidade social só poderiam ser compreendidas de maneira adequada por meio de um estudo contextual e histórico. Só uma pesquisa sociológica, etnográfica e orientada pelos pressupostos de uma Teoria Crítica permitiria lançar luz sobre a multiplicidade de causas que levam um grupo se tornar invisível socialmente em uma determinada época e cultura. Não obstante, uma abordagem institucional-sistêmica parece modesta demais para se deduzir dela terapias para as patologias sociais. Entretanto, a partir dessa abordagem é possível pensar meios para se dirimir os efeitos prejudiciais das instituições nas patologias sociais. Seus resultados podem servir para a elaboração de novas estratégias e configurações para as instituições, tentando assim impedir que elas se tornem instrumentos de manutenção da invisibilidade social.

2.7 Reconhecimento ideológico

Outra patologia social diagnosticada por Honneth é o que ele chama de *reconhecimento ideológico*. A noção de ideologia subjacente aqui é aquela ligada à tradição marxista. Nesse

¹¹ Estes e outros dados podem ser conferidos no *Dossiê: A Geografia dos Corpos das Pessoas Trans* (NOGEUIRA; AQUINO; CABRAL, 2017).

¹² Iniciativas como a do “Movimento Escola sem Partido” tem pressionado parlamentares em todo Brasil pela retirada do termo “gênero” de documentos que traçam diretrizes para educação. Em nome de uma suposta defesa da “neutralidade” no ensino, tais iniciativas contribuem ainda mais para manter grupos minoritários em condição de invisibilidade social, pois tentam impedir que os problemas que afligem essas minorias sejam debatidos publicamente já nas escolas. A respeito disso conferir: Miguel (2016).

sentido, ideias e valores são ideológicos quando oferecem uma visão distorcida das relações sociais, encobrindo desigualdades e situações de dominação. Ao menos três pré-requisitos precisam ser atendidos por um conjunto de ideias e valores para se apresentarem como uma ideologia: 1) Essas ideias precisam ter sido interiorizadas pelos indivíduos, se tornando algo óbvio e natural, capaz de orientar suas ações e visões de mundo; 2) Tais ideias servem de instrumento de legitimação de uma ordem social que é prejudicial aos próprios indivíduos que as defendem; 3) A ideologia não deixa explícito sua finalidade. Ela distrai os indivíduos de tal modo que eles nem percebam que ao defender determinados valores e ideias estão também defendendo uma ordem social injusta que lhes causa prejuízo.

O exemplo clássico de uma concepção ideológica da realidade social é “[...] a crença de que a riqueza nas sociedades capitalistas depende inteiramente da iniciativa individual” (ZURN, 2011, p. 347, tradução nossa). Tal concepção encobre as diversas variáveis envolvidas na geração de riqueza, legando exclusivamente ao indivíduo a responsabilidade do seu sucesso ou fracasso. Tal concepção atende “[...] sistematicamente certos interesses na sociedade e a crença equivocada não é facilmente corrigida” (ZURN, 2011, p. 347, tradução nossa).

O diagnóstico honnethiano do reconhecimento ideológico pretende explicitar que determinadas relações de reconhecimento não são legítimas. O reconhecimento ideológico é uma espécie de simulacro do reconhecimento verdadeiro, ou nas palavras de Honneth, do *reconhecimento justificado*. O reconhecimento ideológico se nutre principalmente das expectativas de estima social na esfera da comunidade de valores. No entanto, o reconhecimento ideológico também poder se nutrir da expectativa por autorrespeito na esfera das relações jurídicas e da expectativa de dedicação afetiva na esfera das relações primárias. Ao contrário do reconhecimento justificado, o reconhecimento ideológico não “[...] promove a autonomia pessoal, criando atitudes que se adequam às práticas de dominação” (HONNETH, 2012c, p. 76, tradução nossa).

Algumas práticas de reconhecimento ideológico são mais nítidas. Honneth cita o estereótipo do *Uncle Tom*, a representação do escravo estimado socialmente por seu comportamento dócil e submisso.¹³ O filósofo também menciona a situação das mulheres valorizadas em sua vocação para o trabalho doméstico em determinados contextos históricos em que só é permitido a elas exercer esse tipo de função. Outro caso citado por Honneth é a valorização do soldado como um herói de guerra. Este tipo de valorização produz em muitos

¹³ “Uncle Tom” é termo que ganhou um sentido pejorativo nos EUA. Ele é utilizado para se referir a negros subservientes à autoridade do homem branco. O termo surgiu do romance *Uncle Tom's Cabin* (adaptado para o português como “A cabana do Pai Tomás”) de Harriet Beecher Stowe.

países um contingente de jovens dispostos a se alistarem voluntariamente no serviço militar em busca do reconhecimento do seu heroísmo, indo lutar em guerras que nada lhe dizem respeito.

Por mais triviais que sejam esses exemplos, eles tornam claro que o reconhecimento social sempre pode funcionar como uma ideologia conformista, pois a repetição contínua de formas idênticas de reconhecimento pode criar um sentimento de autoestima que fornece recursos motivacionais para formas de subordinação voluntária, sem empregar métodos de repressão (HONNETH, 2012c, p. 77, tradução nossa).

A identificação de práticas de reconhecimento ideológico em determinados contextos não é uma tarefa fácil. Isto porque há sempre a possibilidade de a análise ser anacrônica ou etnocêntrica. Como pontua Honneth,

uma vez que examinamos formas particulares de reconhecimento em termos de condições culturais que prevalecem numa época, a determinação de seu conteúdo ideológico parece mais difícil (HONNETH, 2012c, p. 78, tradução nossa).

É possível que dentro de determinados padrões históricos culturais, o que identificamos como um *reconhecimento ideológico* seja na verdade um *reconhecimento justificado* dentro das condições possíveis. No diagnóstico do reconhecimento ideológico é preciso cuidado para não se transpor valores e costumes de uma época e cultura para outra. Honneth considera que em situações distantes temporalmente e culturalmente, quando há “[...] casos de revolta contra práticas dominantes de reconhecimento, temos motivos para falar de mera ideologia” (HONNETH, 2012c, p. 78, tradução nossa). Aqui mais uma vez Honneth atribui um importante papel à voz das vítimas de desrespeito social. Tal voz seria um forte indicador da presença de uma patologia social. Entretanto, ao contrário do seu diagnóstico da invisibilidade social, Honneth lança mão de outro critério além da “voz dos atingidos” para examinar o reconhecimento ideológico. O filósofo recorre a um “critério material”, que julgamos dar mais objetividade a esse diagnóstico.

Antes de esclarecermos em que consiste esse *critério material*, cabe pontuarmos que o diagnóstico do reconhecimento ideológico também apresenta outra vantagem em relação ao diagnóstico da invisibilidade social. Ele deixa explícito que um exame adequado dessa patologia deve partir de uma análise das instituições sociais existentes. Como observa Honneth,

regras e práticas institucionais podem conter certas concepções particulares sobre quais as qualidades avaliativas devem receber o reconhecimento de maneira específica. Por exemplo, o valor que uma pessoa, como um indivíduo com carências, que deve reconhecidamente possuir, é expresso na instituição da família nuclear moderna, enquanto o fato normativo de que os membros das sociedades modernas devem ser respeitados como sujeitos livres e iguais é expressa no princípio da igualdade, institucionalizada nos modernos sistemas jurídicos. Em ambos os casos, as instituições podem ser entendidas como realização da forma específica de

reconhecimento que os sujeitos concordam entre si com base em qualidades valorativas específicas (HONNETH, 2012c, p. 84, tradução nossa).

Quando Honneth está falando do reconhecimento ideológico ele não está falando de uma relação de reconhecimento simples entre dois indivíduos. Mas é uma relação de um indivíduo ou um grupo com uma instituição. O simulacro de reconhecimento endereçado para um indivíduo ou grupo tem como remetente uma instituição. O reconhecimento ideológico, ao contrário do reconhecimento justificado, não promove a autonomia individual, mas conforma os indivíduos em estruturas de dominação. E tal forma de reconhecimento é conferida institucionalmente. Doravante, para que esse simulacro de reconhecimento faça com que um conjunto de crenças seja interiorizado pelos indivíduos, é preciso que determinadas condições sejam atendidas. Honneth considera que uma forma “bem-sucedida” de reconhecimento ideológico evoca

[...] uma autoconcepção individual que motiva um sujeito a aceitar tarefas e obrigações de forma livre e voluntária somente se as declarações de valor empregadas forem simultaneamente positivas, críveis e contrastantes (HONNETH, 2012c, p. 88, tradução nossa).

Declarações abertamente desrespeitosas, na qual vemos manifestações de racismo, homofobia e misoginia não atendem aos critérios de um reconhecimento ideológico. No reconhecimento ideológico os indivíduos são estimulados a pensarem que realmente estão sendo valorados de maneira digna, de tal modo que os mesmos adquiram uma autoimagem *positiva*. Por outro lado, tal valoração deve soar *crível*, estando conectada com capacidades e virtudes factuais. Um matemático sedentário elogiado por sua aptidão física e não por sua aptidão em realizar cálculos complexos acharia esse tipo de valoração no mínimo suspeita quando feita por uma instituição de ensino. Para soar crível o reconhecimento ideológico também precisa estar conectado com o vocabulário valorativo do presente. Dificilmente uma mulher independente numa cidade cosmopolita tomaria como uma valoração positiva um “elogio” que ressalta sua “vocação para serviços domésticos”. Por fim, um reconhecimento ideológico deve passar ao indivíduo uma imagem de que suas habilidades são *contrastantes*, o diferenciam das demais pessoas, fazendo dele alguém especial, alguém único.

2.7.1 O critério “material”

Como mencionamos anteriormente, Honneth utiliza outro critério além da “voz das vítimas” ao examinar o reconhecimento ideológico. Essa proposta do filósofo é diferente da adotada por ele no diagnóstico da invisibilidade social. Para entendermos em que consiste esse

critério que permite distinguir um reconhecimento justificado de um reconhecimento ideológico, cabe fazermos antes uma última observação sobre a natureza dos atos de reconhecimento.

O reconhecimento justificado é sempre um ato moral, e por meio dele um indivíduo faz o outro perceber que determinadas peculiaridades suas são valoradas positivamente. Entretanto, o indivíduo só sentirá que teve seu valor reconhecido se ele entender que esse reconhecimento que lhe é endereçado não é simplesmente um meio para um fim. Um elogio endereçado a outro por bajulação, esperando usufruir alguma vantagem pessoal não é um ato de reconhecimento. A partir daí podemos perceber que o

[...] reconhecimento é um ato que não pode consistir em meras palavras ou expressões simbólicas, porque apenas os modos de comportamento correspondentes podem produzir a credibilidade tão normativamente significativa para o sujeito reconhecido (HONNETH, 2012c, p. 80, tradução nossa).

Embora expressões verbais façam parte das relações de reconhecimento, só a presença destas não é suficiente para determinar a existência de um reconhecimento justificado. Se um marido faz declarações apaixonadas para a esposa e ao mesmo tempo pratica violência física e psicológica contra ela, não podemos dizer que ele reconhece a dignidade dela. Há um descompasso entre o que é expresso verbalmente e o comportamento subsequente.

Saindo do plano das relações interpessoais, e indo para o plano institucional, já temos condições de compreender o critério utilizado por Honneth para distinguir o reconhecimento justificado do reconhecimento ideológico. Uma instituição, tal como uma pessoa, precisa manter uma coesão entre o reconhecimento que ela endereça a alguém por meio de expressões simbólicas e o “comportamento” que ela demonstra no mundo social. Honneth fala da necessidade de coerência entre a *dimensão valorativa* e a *dimensão material*. Sendo que é esta “[...] dimensão material que fornece uma chave para a difícil tarefa de distinguir entre formas ideológicas e justificadas de reconhecimento” (HONNETH, 2012c, p. 93, tradução nossa). Quando uma instituição expressa publicamente o valor de um indivíduo ou grupo (dimensão valorativa) é preciso que algo no mundo social seja alterado (dimensão material) de modo que deixe claro que há uma intenção verdadeira nesse ato de valoração. As mudanças ocorridas na dimensão material devem permitir a um indivíduo ou grupo realizarem de maneira efetiva o valor moral que uma instituição lhe endereçou. Vemos então que o

déficit pelo qual é possível reconhecer [...] ideologias [do reconhecimento] pode consistir na sua capacidade estrutural de garantir os pré-requisitos para a realização das novas qualidades valoradas. Entre a promessa valorativa e a realização material haveria um abismo (HONNETH, 2012c, p. 93, tradução nossa).

Para exemplificar isso, Honneth menciona um caso contemporâneo que apresenta fortes indícios de ser uma ideologia do reconhecimento. O filósofo questiona as novas narrativas sobre as relações de trabalho. Tais narrativas aparecem de forma exaustiva na literatura do *management*, e acabam sendo reproduzidas tanto por instituições privadas como públicas. Nesse tipo de literatura é comum que o trabalhador não seja mais descrito como um “empregado” ou “força de trabalho”, mas sim, como uma “espécie de empreendedor de si mesmo”. Em uma pesquisa com a ferramenta Google Ngram Viewer é possível verificar um aumento significativo da incidência das palavras “empreendedor” (*entrepreneur*) e “empreendedorismo” (*entrepreneurship*) em textos publicados em língua inglesa (**GRÁFICO 2**). Por outro lado, há uma diminuição no uso de palavras como “trabalhador” (*worker*) e “força de trabalho” (*labour force*) (**GRÁFICO 3**).

Gráfico 2 - Frequência de aparição das palavras *entrepreneur* e *entrepreneurship* no acervo de fontes impressas do Google Books.

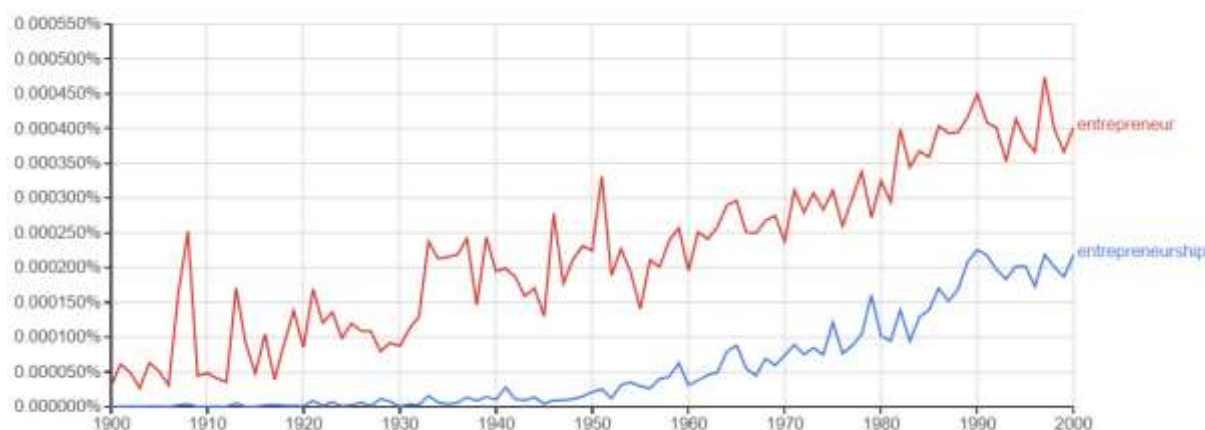


Gráfico 3 - Frequência de aparição das palavras *worker* e *labour force* no acervo de fontes impressas do Google Books.



A tese de Honneth é que

essa mudança na nomenclatura retoma o discurso da autorrealização individual, a fim de aplicá-la à organização do trabalho na esfera da produção e da prestação de serviços. As necessidades crescentes de autorrealização na esfera do trabalho devem ser acomodadas através de hierarquias de nivelamento, aumentando a autonomia do trabalho em equipe e proporcionando um grau mais alto de autogerenciamento, aumentando assim a possibilidade de conceber a própria atividade como expressão autônoma das habilidades adquiridas. Além disso, esta nova nomenclatura parece ser acompanhada por uma nova maneira de conceber a própria profissão, uma vez que os sujeitos devem considerar seu trabalho não mais como o cumprimento de uma necessidade, mas como a realização de uma "vocação" ou de um "chamado" (HONNETH, 2012c, p.91, tradução nossa).

Vemos nesse tipo de narrativa todos os traços de uma ideologia do reconhecimento. Pois, ao mesmo tempo em que ela busca despertar nos indivíduos uma autorrelação positiva, tal valoração não vem acompanhada de modificações significativas na dimensão material. Pelo contrário, tais narrativas aparecem como o suporte ideológico para propostas de flexibilização de leis trabalhistas, diminuindo assim a proteção assegurada por políticas de bem-estar social. Além disso, uma série de pesquisas empíricas sobre a saúde mental dos trabalhadores parece pôr em xeque essa promessa de autorrealização em um ambiente de trabalho mais “flexível”. Um relatório publicado pela Organização Internacional do Trabalho apresentou números alarmantes sobre a saúde mental dos trabalhadores. Há uma epidemia de estresse relacionado ao trabalho que pode estar contribuindo para os altos índices de depressão e suicídio entre a população ativa. O relatório menciona que somente na União Europeia 40 milhões de pessoas relataram sofrer de estresse relacionado ao trabalho. No Brasil, 14% dos afastamentos de trabalhadores por motivo de saúde estavam associados a algum transtorno mental (INTERNATIONAL LABOUR ORGANIZATION, 2016, p.8).

Por mais que o diagnóstico do reconhecimento ideológico não cumpra todos os pré-requisitos daquele diagnóstico exigente demandado por Zurn, o critério da dimensão material traz nítidas vantagens metodológicas quando comparado com a estratégia utilizada por Honneth no diagnóstico da invisibilidade social. O critério da dimensão material facilita a análise empírica da realidade social, possibilitando identificar uma variedade de situações na qual o reconhecimento ideológico se faz presente. Por exemplo, podemos pensar no caso de uma empresa que investe em campanhas publicitárias inclusivas, buscando valorar positivamente a diversidade sexual e de gênero. Por outro lado, a mesma empresa “doa” valores significativos para a campanha de políticos que adotam abertamente uma pauta anti-LGBT.¹⁴ Outro exemplo

¹⁴ A Coca-Cola que tem investido nesse tipo de campanha nos últimos anos (BRASIL ECONÔMICO, 2018), não viu nenhum problema em doar 250 mil reais para o deputado brasileiro anti-LGBT Eduardo Cunha. A doação foi feita por meio da sua fabricante no Brasil, a Racofarma (CONGRESSO EM FOCO, 2018).

que podemos pensar é o caso das empresas que vendem “empoderamento feminino” por meio dos seus produtos, mas que ao mesmo tempo colocam trabalhadoras para produzir esses produtos em condições análogas à escravidão.¹⁵

Para concluir, podemos afirmar que por meio do diagnóstico do reconhecimento ideológico Honneth procura elucidar determinados pontos para que não se crie uma visão equivocada das lutas por reconhecimento. No vocabulário da Teoria Crítica de Honneth, uma luta por reconhecimento que assume a forma de conflito social não é apenas um “conflito identitário” desconectado de questões como desigualdade econômica, redistribuição de recursos escassos, direitos sociais e políticos, etc. É isso que subjaz à ideia apresentada pelo filósofo de que no ato de reconhecimento é preciso uma coerência entre a dimensão valorativa e a dimensão material.

2.8 Reificação

O tema “reificação” ganhou popularidade no campo da filosofia social e política principalmente por causa da publicação de *História e consciência de classe* de György Lukács. No trabalho publicado em 1923, o filósofo húngaro retoma o conceito presente nos trabalhos de Marx para analisar um fato social que seria típico das sociedades capitalistas. Em seu modo mais tosco, a reificação é descrita como um processo no qual as relações sociais e os seres humanos passam a ser vistos como meros “objetos”, “coisas”, mercadorias em circulação num livre mercado. Após a segunda guerra mundial o uso da palavra “reificação” perdeu boa parte da sua popularidade nos textos de filosofia (HONNETH, 2008b). A categoria estava imbricada demais a um vocabulário marxista que paulatinamente foi “saindo de moda”. Apesar do termo reificação não ser hoje um dos mais populares no debate filosófico, sendo até mesmo totalmente estranho a algumas tradições como a anglo-saxônica, Honneth entende que o fenômeno que inquietava Lukács ainda tem despertado o interesse das pessoas.

Para Honneth, ao menos quatro sinais indicam que o interesse pela reificação tem sido retomado: I) Uma crescente popularidade dos romances tratando de temas como a mercantilização do cotidiano. Honneth cita como exemplo os trabalhos de Harold Brodkey, Michel Houellebecq, Elfriede Jelinek; II) O número significativo de estudos de sociologia e

¹⁵ A Mattel, fabricante da boneca Barbie, lançou uma linha de bonecas inclusivas para valorizar a diversidade dos corpos femininos (REVISTA GALILEU, 2018). Por outro lado, a ONG China Labor Watch (CLW) verificou que a Mattel escravizava corpos femininos na China na fabricação dos seus produtos. Caso que foi noticiado pelo jornal RFI como “Os escravos da Barbie” (RFI, 2018)

psicologia mostrando um aumento na tendência dos indivíduos simularem determinados sentimentos e desejos para apresentá-los como traços essenciais de suas personalidades; III) Publicações na área da ética discutindo se a pornografia, a mercantilização do sexo até mesmo o uso de “barrigas de aluguel” não seriam o resultado da expansão de uma cultura em que os seres humanos passam a ser vistos como *commodities*. Honneth tem em mente aqui os trabalhos de autoras como Martha Nussbaum e Elizabeth Anderson; IV) Os debates acerca dos achados das neurociências nos quais emergem críticas à representação dos seres humanos como “autômatos” cujo comportamento é totalmente determinado pelo cérebro.

Em consonância com esta retomada de interesse pelo tema da reificação, Honneth acredita que as intuições de Lukács ainda são úteis para o diagnóstico de uma patologia social do reconhecimento. Contudo, tal tarefa demanda uma reformulação, ou no jargão frankfurtiano, uma reconstrução da teoria da reificação de Lukács.

2.8.1 A teoria da reificação de Lukács

A noção de reificação que Lukács herda de Marx é utilizada para descrever um fato social próprio da modernidade. Na *Dialética do esclarecimento* Adorno e Horkheimer, que também foram influenciados pelo livro *História e consciência de classe*, apontam que a consciência reificada realiza um movimento oposto ao que é realizado pelo pensamento anímico nas sociedades primitivas. “O animismo havia dotado a coisa de uma alma, o industrialismo coisifica as almas” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 35). Nessa passagem da *Dialética do esclarecimento* ecoa a tese defendida por Lukács de que a “[...] estrutura da reificação, no caso do desenvolvimento capitalista, penetra na consciência dos homens de maneira cada vez mais profunda, fatal e definitiva” (LUKÁCS, 2003, p. 211). Diante disso, os indivíduos passam a perceber o mundo como um mero acervo de objetos inanimados regido por leis anônimas.

Lukács não considera que o ato de reificar alguém seja o resultado de um erro epistêmico ou moral que determinados indivíduos incorrem. A reificação não é uma “[...] ação intencional de um único ator, mas sim um *fato social patológico* da modernidade, ou seja, uma forma de *práxis* compartilhada” (FERRARA, 2011, p. 374, tradução nossa). Para Lukács, a gênese da reificação pode ser encontrada no processo de *troca de mercadorias*. O filósofo marxista defende que, no contexto das sociedades modernas “[...] a troca de mercadorias e suas consequências estruturais são capazes de influenciar toda a vida exterior e interior da sociedade” (LUKÁCS, 2003, p 195).

Mas como foi possível a Lukács estabelecer uma conexão causal entre *troca de mercadorias e reificação*? O filósofo não ignora que a *troca de mercadorias* é uma atividade humana que existe desde os primórdios das civilizações. Em sociedades tradicionais os seres humanos já realizavam esse tipo de prática, ela não foi inventada pelas sociedades capitalistas. Contudo, são nas sociedades modernas e capitalistas que esse tipo de atividade se expande. Na leitura do filósofo, enquanto em sociedades tradicionais a troca de mercadorias era um evento esporádico, nas sociedades modernas ela passa fazer cada vez mais parte do cotidiano, se tornando o modo de interação social mais corriqueiro entre as pessoas. Ainda não está claro aqui de que modo isso poderia contribuir para reificação. Para entendermos isso temos que levar em consideração a perspectiva que os sujeitos adotam ao se envolverem em transações econômicas.

Uma das premissas básicas das ciências econômicas é que os indivíduos ao participarem de transações comerciais têm como interesse fundamental maximizar seus benefícios. Ao calcular como maximizar os lucros os indivíduos adotam “[...] a perspectiva de um observador neutro, psiquicamente e existencialmente não ‘tocado’ pelo seu entorno” (HONNETH, 2008b, p. 24, tradução nossa). Maximizar os benefícios implica adotar uma postura objetificante em relação ao meio e aos parceiros de interação, incluindo eles no rol de objetos a serem levados em consideração no cálculo econômico. Para Lukács, com a intensa repetição dessa atividade no contexto das sociedades modernas, essa perspectiva objetificadora penetra de tal modo na consciência dos indivíduos que eles passam a ver todas as atividades humanas a partir da lógica da troca de mercadorias. Em outras palavras, os indivíduos passam a realizar um cálculo de “maximização dos lucros” ao participarem de qualquer interação social, o que leva a uma constante reificação dos parceiros de interação.

Lukács compreende a reificação como um fenômeno estrutural, isto significa que, todo sujeito “[...] envolvido na forma de vida capitalista adquirirá necessariamente o hábito de perceber a si mesmo e ao mundo circundante como simples coisas e objetos” (HONNETH, 2008b, p. 23, tradução nossa). Por conta disso, a teoria da reificação de Lukács se esquia o tempo todo de um vocabulário “moral” ou “normativo”. Ele quer evitar que confundam a reificação com o mero ato isolado de um indivíduo que viola princípios morais. Entretanto,

[...] os modos de comportamento que Lukács tenta conceituar como ‘reificação’ devem formar um conjunto de hábitos e atitudes que se desviam de uma forma mais genuína ou melhor de *práxis* humana. Esta maneira de formular a questão deixa claro que este conceito de reificação não é de modo algum livre de todas as implicações normativas (HONNETH, 2008b, p. 26, tradução nossa).

Não está explícito no texto de Lukács em que consiste a práxis humana “genuína” que ele usa como critério da sua crítica da reificação. Contudo, Honneth aponta que implicitamente Lukács adota uma concepção de *práxis* humana “genuína” fortemente influenciada pelo idealismo alemão de Hegel e Fichte. Assim,

ele [Lukács] sustenta que só podemos falar de uma ação humana “não-distorcida” apenas nos casos em que um objeto pode ser considerado produto de um sujeito, e onde a mente e o mundo, portanto, coincidem um como o outro (HONNETH, 2008b, p. 27, tradução nossa).

Honneth entende que com a transição de um paradigma filosófico “subjetivista” para um “intersubjetivista”, a concepção de práxis humana utilizada por Lukács torna-se limitada para uma crítica da reificação. Por isso o filósofo de Frankfurt reconstrói a crítica da reificação por meio do modelo intersubjetivista da teoria do reconhecimento.

2.8.2 A reconstrução da crítica da reificação

A reconstrução que Honneth realiza da teoria da reificação se envereda por duas críticas a Lukács. Primeiramente Honneth procura explicitar um critério normativo para a crítica da reificação que substitua a noção de *práxis* “genuína” adotada por Lukács. Num segundo momento ele propõe uma etiologia da reificação que se desprenda de uma visão economicista.

Assim como no diagnóstico de outras patologias sociais, Honneth usa a noção de reconhecimento como critério normativo para uma crítica da reificação. O reconhecimento seria a *práxis* fundamental da qual um indivíduo se desvia ao reificar o outro. No livro *Reificação*, Honneth não deixa claro sobre qual esfera do reconhecimento ele está falando. Na obra em que ele fundamenta os pressupostos da sua Teoria Crítica (HONNETH, 2003) a noção de reconhecimento foi apresentada a partir de um modelo tripartite formado por relações primárias (amor), relações jurídicas (direito) e estima social (solidariedade). Somente quando responde as objeções feitas ao livro *Reificação* (HONNETH, 2008b) é que o filósofo explica sobre qual forma de reconhecimento ele estava se referindo.

Honneth chama de “reconhecimento elementar” (2008b) a forma de reconhecimento que ele tem em mente ao tratar da reificação. Essa forma de reconhecimento não aparece em *Luta por reconhecimento*, contudo, o filósofo observa que ela sempre foi um pressuposto dos seus trabalhos. O “reconhecimento elementar” implica em reconhecer no outro uma “[...] intencionalidade que nos é familiar” (HONNETH, 2008b p. 73). É perceber o outro como um ser dotado de uma “consciência” semelhante à nossa. Com essa ideia Honneth admite que a

base do seu edifício teórico seria uma forma de reconhecimento que “[...] não precisa conter quaisquer normas de consideração ou de estima positivas” (HONNETH, 2008b, p. 73). Embora essa forma de reconhecimento ainda não implique uma postura valorativa, “sem a experiência de que o outro indivíduo seja um próximo/semelhante, nós não estaríamos em condição de dotá-lo com valores morais que controlam ou restringem nosso agir” (HONNETH, 2008b, p. 73). Ou seja, essa forma de reconhecimento é uma condição primeira para as outras formas de reconhecimento (HONNETH, 2008b). Destarte,

se este reconhecimento prévio não se realizar, se não tomamos mais parte existencialmente no outro, então nós o tratamos repentinamente apenas como um objeto inanimado, uma simples coisa; e o maior desafio para a tentativa de reabilitar a categoria da reificação consiste na dificuldade de explicar a condição de possibilidade desta supressão do reconhecimento elementar (HONNETH, 2008b, p.75).

A tese de Honneth é que a reificação decorre de um *esquecimento do reconhecimento elementar*. Na reificação os indivíduos assumem que a ação objetificante é a *práxis* humana fundamental diante do mundo. Honneth sustenta que essa visão é equivocada, pois a postura objetificante demandaria um antecedente de reconhecimento. É isso que ele procura defender ao afirmar que *o reconhecimento tem prioridade sobre o conhecimento* (HONNETH, 2008b).

Para demonstrar a prioridade do *reconhecimento* sobre o *conhecimento*, Honneth recorre primeiramente a uma abordagem que ele chama de *conceitual*. Nesse ponto ele elabora uma argumentação de natureza estritamente filosófica, apoiando-se em trabalhos de autores como Dewey, Heidegger e até o filósofo analítico Stanley Cavell. Tais pensadores, apesar de pertencerem a correntes teóricas tão distintas, têm em comum o fato de terem apresentado argumentos contra a ideia de que a lida do ser humano com seu entorno e consigo mesmo é originariamente epistêmica, adotando uma posição primordialmente objetificante diante mundo.

Num segundo momento, Honneth também vê nos achados empíricos da psicologia do desenvolvimento os alicerces para o seu argumento. Correntes teóricas distintas têm defendido que uma interação afetiva do bebê com seus cuidadores é anterior a qualquer relação cognitiva com o mundo. O bebê primeiro se envolve numa relação empática, estabelecendo laços afetivos que permitem a ele reconhecer no outro uma consciência intencional, dotada de uma vontade independente da sua. Posteriormente ele vai estabelecendo uma relação com os objetos no mundo, conhecendo-os e aprendendo a lidar com eles, mas sempre tomando como referência o olhar do outro. Podemos pensar aqui no caso de um bebê que ao manusear um objeto visto pela

primeira vez fica atento aos olhares do cuidador, tendo assim sua relação com o objeto mediada pela perspectiva do outro.

Dentre os estudos de psicologia do desenvolvimento que Honneth se apoiou para defender a tese da prioridade do reconhecimento, cabe destaque os trabalhos de Hobson (HONNETH, 2008b) e Tomasello (2003). Ambos os autores estudaram o desenvolvimento cognitivo e emocional de crianças autistas e perceberam a dificuldade dessas crianças em estabelecer laços emocionais com seus cuidadores. Tomasello fala de um “déficit biológico” que faz com que a criança autista

tenha dificuldade para se identificar com outras pessoas, e essa dificuldade pode assumir diversas formas dependendo de coisas como o momento desenvolvimental em que a doença [sic] se manifesta e sua severidade (TOMASELLO, 2003, p. 108).

Tanto as pesquisas de Hobson quanto as de Tomasello

salientam que no caso de crianças não afetadas pelo autismo, esse tipo de identificação emocional com outros é absolutamente necessária a tomada de perspectiva de uma outra pessoa, o que, por sua vez, leva ao desenvolvimento da capacidade do pensamento simbólico (HONNETH, 2008b, p.43, tradução nossa).

Esse *déficit* de um “reconhecimento elementar” do outro seria a raiz das dificuldades das crianças autistas de desenvolverem a comunicação verbal, se envolverem em jogos simbólicos nos quais é preciso assumir o papel de outro (TOMASELLO, 2003), por conseguinte, isso também afetaria o desenvolvimento de raciocínios mais abstratos. Em outras palavras, o déficit no reconhecimento elementar acarretaria em um prejuízo cognitivo para o autista.

As observações que Honneth faz no seu texto sobre as pesquisas com crianças autistas são pontuais, mas de extrema importância para sua reconstrução da teoria da reificação. Isto porque na ação reificante o indivíduo adota uma percepção do mundo semelhante a percepção do autista, não realizando assim um “reconhecimento elementar” do outro. Sabendo que Tomasello considera que essa percepção do autista é consequência de um “déficit biológico”, cabem aqui três observações antes de tratarmos da etiologia da reificação. Primeiramente, é preciso ter em vista que Honneth não forja uma explicação biológica da reificação. Em segundo lugar, o autor não afirma que todo comportamento de uma pessoa com algum grau de autismo seja sinônimo de ação reificante. E por fim, a reificação é um fato social, de modo que sua etiologia deve ser traçada a partir de uma análise das práticas sociais que a tornam possível.

A menção de Honneth à percepção de mundo dos autistas tem um caráter ilustrativo. Por meio dela ele pretende mostrar a importância do reconhecimento e sua prioridade em relação ao conhecimento. Doravante, na reificação teríamos um esquecimento do

reconhecimento elementar, e isto teria uma causa social, não biológica. Contudo, esse tipo de reconhecimento está tão arraigado nas nossas práticas sociais, ou na nossa herança biológica, como sustenta Tomasello, que a ideia de “esquecimento” do reconhecimento pode gerar alguns mal-entendidos. A noção de esquecimento empregada por Honneth não é um sinônimo para “desaprender por completo”. Tal esquecimento tem um caráter provisório. Suspensas as causas desse esquecimento pode-se trazer a memória o reconhecimento que foi abandonado. Deste modo, diagnosticar as causas da reificação é identificar práticas sociais que promovem um amplo esquecimento desse reconhecimento elementar.

Na teoria de Lukács a causa da reificação é a expansão da troca de mercadorias nas sociedades capitalistas. Honneth considera esse modelo de explicação limitado. Como o filósofo de Frankfurt entende que na reificação há uma negação do "outro" como consciência que me é semelhante, a explicação de Lukács seria equivocada, pois, com a expansão da troca de mercadorias nas sociedades modernas há também uma expansão do reconhecimento jurídico. Formalmente a regulamentação das relações econômicas nas sociedades modernas atribui status jurídicos aos indivíduos, garantindo a eles o igual direito de reclamarem perante tribunais quando contratos estabelecidos foram violados em transações econômicas. A reificação entendida da perspectiva da teoria do reconhecimento não é reduzida a uma mera ação estratégica na qual dois indivíduos com o mesmo status jurídico manipulam um ao outro para auferirem maiores lucros. Nesse tipo de manipulação um indivíduo reconhece o outro como uma consciência intencional e um cidadão dotado de direitos, no entanto, ele procura usar os desejos, expectativas e ações do "outro" como um meio para se atingir um fim. Já na reificação, tal como ela é pensada por Honneth, perde-se de vista as características humanas de um indivíduo.

Mesmo a etiologia de Lukács sendo insuficiente para uma teoria da reificação orientada pela noção de reconhecimento, Honneth vê nela algo a ser aproveitado. O filósofo alemão diz que o mais interessante da explicação de Lukács não é o “conteúdo”, mas sim a “forma”. Isto significa que, embora a simples atividade de trocar mercadorias não seja responsável pelo surgimento de uma postura reificante, é “[...] promissor conceber uma determinada forma de práxis contínua, exercida rotineiramente, como causa da reificação” (HONNETH, 2008b, p. 75). A ideia aqui é que esse tipo de prática pode promover uma “autonomização” dos objetivos, capaz de conduzir um indivíduo a esquecer o antecedente de reconhecimento. Evidentemente que esse tipo de prática ocorre nas relações econômicas. Podemos pensar nos inúmeros casos em que membros da indústria farmacêutica a fim de aumentarem seus lucros utilizam pessoas de países subdesenvolvidos como cobaias em experimentos extremamente nocivos e que

violam normas legais, éticas e protocolos científicos. No entanto, não encontramos somente nas relações econômicas a presença de uma prática contínua, rotineira que “autonomiza” os objetivos colocando-os em um patamar longe de qualquer questionamento. O militar ou o burocrata muitas vezes se veem envolvidos nesse tipo de prática, e sem visar fins lucrativos como numa troca de mercadorias. Eduardo Galeano exemplifica esse tipo de situação em um conto que se passa em um quartel em Sevilha. Durante anos soldados montavam guarda nesse quartel vigiando um banquinho no meio do pátio dia e noite. Gerações realizaram essa tarefa sem questionar seguindo as ordens do superior. Até que em determinado momento um coronel quis conhecer a ordem original que deu origem a essa estranha tradição. Ao vasculhar arquivos burocráticos do quartel, o militar então descobriu que “fazia trinta e um anos, dois meses e quatro dias, que um oficial tinha mandado montar guarda junto ao banquinho, que fora recém-pintado, para que ninguém sentasse na tinta fresca” (GALEANO, 1989, p.36).

Se no campo da anedota literária esse tipo de *práxis* alienada ganha contornos de comicidade, no mundo real ela pode se tornar algo extremamente dramático que coloca em risco a dignidade humana. Diante de tal situação de violação da dignidade humana, não é raro ouvirmos justificativas como: “estava somente fazendo o meu trabalho”. O melhor exemplo disso está na descrição que Hannah Arendt faz de Otto Adolf Eichmann. Membro da SS, Eichmann era um dos responsáveis pela logística das deportações em massa dos judeus para campos de extermínio. Arendt relata em seu livro sobre o julgamento de Eichmann que o mesmo se descrevia como alguém que não nutria nenhum tipo de ódio pelos judeus, possuindo inclusive amigos e familiares de origem judia pelos quais tinha muito respeito. Eichmann também foi avaliado por psiquiatras que “[...] consideraram seu perfil psicológico, sua atitude quanto à esposa e filhos, mãe, pai, irmão e amigos ‘não apenas normal, mas inteiramente desejável’[...]” (ARENDRT, 1999, p. 37). Contudo, durante os interrogatórios e o julgamento, quando instigado a demonstrar algum remorso por ter sido um dos responsáveis pelo extermínio de milhões de pessoas,

ele se lembrava perfeitamente que só ficava com a consciência pesada quando não fazia aquilo que lhe ordenavam – embarcar milhões de homens, mulheres e crianças para a morte, com grande aplicação e o mais metuculoso cuidado (ARENDRT, 1999, p. 37).

Essa menção que aqui fazemos ao livro de Arendt não é gratuita. Ao responder as objeções que foram feitas ao seu escrito sobre reificação, Honneth pontua que o fenômeno que despertou o seu interesse para o tema da reificação foi o “genocídio industrializado” ocorrido

na Alemanha nazista. E afirma que o objetivo do seu estudo era “[...] encontrar uma resposta a esse quebra-cabeça antropológico do século 20” (HONNETH, 2008^a, p. 78).

Além desse tipo de prática contínua, rotineira, que autonomiza os objetivos, Honneth aponta para outra fonte social da reificação: as convicções ideológicas e visões de mundo. Um conjunto de crenças pode promover estereótipos negativos de grupos ou indivíduos. Tais estereótipos podem paulatinamente ir privando esses grupos do reconhecimento de quaisquer características humanas. Entretanto, Honneth suspeita que somente um conjunto de ideias e estereótipos não seja suficiente para que os indivíduos neguem algo tão incrustado nas relações sociais como o “reconhecimento elementar”. De acordo com o filósofo, seria mais plausível falar que tais visões estereotipadas precisam estar combinadas com práticas rotineiras e contínuas que autonomizam os objetivos para termos como resultado a “reificação”.

2.8.3 Limites da reconstrução honnethiana

Honneth conseguiu realizar uma atualização original da teoria da reificação, mas em grande medida se distanciou de uma abordagem vinculada à tradição marxista. A teoria de Lukács além de se apoiar em uma visão demasiadamente “economicista” ficou presa a ideia de que qualquer ação instrumental com respeito a fins lucrativos envolveria uma atitude reificante. Já Honneth dá um sentido mais radical ao termo. Na reificação um agente perderia de vista as características humanas do outro. Na perspectiva de Lukács, um empresário dono de uma fábrica de sabão adota uma postura reificante quando usa do seu poder econômico para barganhar com os trabalhadores condições de trabalho que não lhes são favoráveis. Por outro lado, da perspectiva da teoria do reconhecimento a ação reificante não pode ser reduzida a esse tipo de situação, ela seria mais bem representada, por exemplo, por meio da postura do burocrata que calcula

[...] quanto sabão poderia ser produzido a partir da gordura de seres humanos que pesamos em um campo de concentração, tratando-os simplesmente como recursos naturais para os nossos próprios fins (ZURN, 2015, p. 107, tradução nossa).

É preciso salientar que “reificação” não é somente outro nome para “genocídio”. Os genocídios são um dos modos como a reificação pode se manifestar. Podemos observar ações reificantes em outras situações, como em determinadas incursões militares em que o resultado almejado faz com que se apague da consciência qualquer resquício da humanidade do “inimigo”. No ano de 2006, um dos generais que estavam à frente das tropas brasileiras no Haiti relatou em um evento público que vários membros de uma suposta gangue haitiana morreram

após uma troca de tiros com os militares brasileiros. Quando outros haitianos chegaram ao local somente para recolher os corpos, o general autorizou a atirar nessas pessoas também (SUZUKI, 2008). Ações reificantes também podem ser verificadas em crimes que tratados internacionais como o Protocolo de Palermo visam coibir, tais como o tráfico de pessoas para servidão, exploração sexual, venda de órgãos ou adoção ilegal.¹⁶

Doravante, se por um lado a abordagem de Honneth dá um novo fôlego para o debate sobre reificação, por outro lado, não faz isso sem incorrer em alguns equívocos. Um dos problemas do diagnóstico de Honneth decorre do fato dele acompanhar demais o modelo utilizado por Lukács. Em *História em consciência de classe* o filósofo húngaro falou da existência de três formas de reificação. Além da reificação do mundo social, no qual tratamos outros indivíduos como coisas, haveria também uma reificação do mundo natural (LUKÁCS, 2003) e uma reificação da personalidade na qual

[...] a mecanização racional penetra até na ‘alma’ do trabalhador: inclusive suas qualidades psicológicas são separadas do conjunto de sua personalidade e são objetificadas em relação a esta última, para poderem ser integradas em sistemas especiais e racionais e reconduzidas ao conceito calculador (LUKÁCS, 2003, p. 202).

Ao seguir os passos do filósofo marxista, Honneth também fala de uma reificação do mundo natural e da personalidade. No primeiro caso, Honneth diz que há uma reificação do mundo natural quando *esquecemos*, perdemos de vista, a multiplicidade de sentidos que outros indivíduos atribuem a algo no mundo natural (HONNETH, 2008b, p. 64). Pense no caso do madeireiro que só consegue perceber uma floresta como armários em potencial, e não como algo sagrado para os povos nativos.

Por outro lado, a reificação de si mesmo, ou “autorreificação”, envolve tratar nossos sentimentos, desejos ou traços da nossa personalidade como “coisas” que escolhemos em um catálogo.

A reificação de si mesmo envolve uma relação distorcida com os próprios estados internos, onde se esquece que a relação com o *self* é primordialmente uma relação prática, uma espécie de reconhecimento qualitativo que alguém tem de si próprio e que primeiramente torna-se possível através da variedade de relações intersubjetivas de reconhecimento que alguém experimenta (ZURN, p. 108).

Honneth exemplifica esse tipo de “autorreificação” com o caso do indivíduo que passa a atribuir supostas qualidades a si mesmo (sociabilidade, proatividade, capacidade de solucionar problemas) para se adequar às demandas do mercado de trabalho. Outro exemplo dado por Honneth é o de um indivíduo que ao ingressar numa rede de relacionamentos online seleciona

¹⁶ O protocolo de Palermo (ONU, 2000) é um acordo internacional firmado entre diversos países e que define as diretrizes para o combate ao tráfico de pessoas.

a partir das opções disponíveis uma série de “características que o definem”, e que facilitarão encontrar um parceiro compatível.

Essa tentativa de falar de uma reificação da personalidade e do mundo natural soa estranha por vários motivos. Já à primeira vista causa certo desconforto a proposta de colocar debaixo do mesmo “guarda-chuva conceitual” situações tão distintas como genocídios e o uso de redes de relacionamento online. Além disso, ao falar sobre a reificação do mundo natural Honneth parece estar descrevendo o fenômeno social do etnocentrismo. Afinal, é muito comum que quando culturas distintas se encontrem ambos os lados tratem com indiferença ou rejeição a perspectiva que o outro tem do mundo natural. Chamar de reificação todo encontro de culturas onde se observe um etnocentrismo parece um exagero, ainda mais se tomamos como referência os critérios estabelecidos pelo próprio Honneth. Depois de colocar como fundamento da reificação o *esquecimento do reconhecimento elementar* que realizamos de outros seres humanos, Honneth faz uma manobra desnecessária e confusa ao tentar estender esse modelo para uma análise da vida que os indivíduos têm com o mundo natural e sua própria personalidade. Mesmo com bastante caridade interpretativa fica difícil ver um sentido razoável nessa estratégia adotada por Honneth.

Talvez menos importante, mas também digno de destaque, é o fato de Honneth ter formulado essa truncada tese da reificação do mundo natural e da personalidade por conta também de falhas lógicas na sua argumentação. Aqui não queremos pecar por um excesso de preciosismo, mas o equívoco lógico que o filósofo incorre é daqueles que nos levam a concluir que “cães são gatos”. Isto porque o argumento de Honneth cai naquilo que é denominado de “falácia do termo médio não distribuído”. Um argumento logicamente válido não pode violar nenhuma das oito regras do silogismo. Honneth constrói sua argumentação violando a segunda regra. Para entendermos porque Honneth se equivoca logicamente, podemos colocar sua argumentação na forma típica do silogismo, ficando da seguinte maneira:

P: Toda indiferença em relação aos múltiplos significados que outros indivíduos atribuem ao mundo natural é a consequência de um esquecimento.

P: Toda reificação é a consequência de um esquecimento.

C: Logo, toda indiferença em relação aos múltiplos significados que outros indivíduos atribuem ao mundo natural é reificação.

A segunda regra do silogismo diz: “Num silogismo categórico válido de forma típica, o termo médio deve estar distribuído, em, pelo, menos, uma das premissas”. (COPI, 1978, p.185). O termo médio no argumento de Honneth é a expressão “a consequência de um esquecimento”. O termo médio tem a função de conectar as premissas de maneira que torne possível a dedução de uma conclusão.

Para que o termo médio os interligue, é necessário que a totalidade da classe por ele designada seja referida; é isto o que se pretende especificar quando se diz que, num silogismo válido, o termo médio deve estar distribuído em, pelo menos, uma das premissas (COPI, 1978, p. 186).

Honneth só pode chegar a essa conclusão equivocada porque nas duas premissas o *termo médio* (consequência de um esquecimento) não foi distribuído, isto é, não foi universalizado. E isto significa que, em nenhum momento se falou de “**toda** consequência de um esquecimento. Quando esse tipo de erro acontece temos um argumento inválido. Seguindo esse modelo falho de argumentação poderíamos concluir coisas absurdas como no silogismo abaixo:

P: Todos os cães tem quatro patas
p: Todos os gatos tem quatro patas
C: Logo, todos os cães são gatos

O argumento anterior é inválido justamente porque o termo médio “quatro patas” não foi distribuído nas premissas anteriores.

O que almejamos com esses apontamentos críticos é indicar que a reconstrução da teoria da reificação proposta por Honneth deveria se restringir à análise do comportamento adotado por um ser humano ao lidar com outro ser humano. A ideia de uma reificação do mundo natural ou da própria personalidade não parece ser bem fundamentada, e muito menos útil para uma Teoria Crítica preocupada em compreender as condições de possibilidade de uma política democrática.

2.9 Paradoxo da individualização

Um dos temas analisados no diagnóstico de época de Honneth é o que ele denomina *paradoxo da individualização*. Embora Honneth não faça uso do termo “patologia social” ao tratar do tema, Christopher Zurn (2011, p. 359) classifica o paradoxo da individualização como uma das patologias sociais identificadas pelo filósofo alemão.

De acordo com o diagnóstico de Honneth, os traços observáveis dessa patologia são uma crescente pressão por autorrealização sofrida pelos indivíduos acompanhada dos “sintomas de vazio interior, a sensação de ser supérfluo e insignificante” (HONNETH, 2012a, p. 157, tradução nossa). Apesar das dificuldades metodológicas que envolvem verificar empiricamente se tal fenômeno constitui uma epidemia social, Honneth considera que trabalhos como os de Alain Ehrenberg oferecem um ponto de apoio empírico para sua tese. No livro *The weariness of the self*, Ehrenberg mostra que a partir da década de 70 uma série de sintomas, tais como os que Honneth descreve, passaram a ser o centro das atenções da psiquiatria e da psicologia. Tais

sintomas foram agrupados sob o termo genérico “depressão”. Nesse período o termo depressão também ganhou destaque na mídia impressa e eletrônica, adquirindo na cultura popular o *status* de mal do século. Ehrenberg afirma que a noção de

depressão se apresenta como uma doença da responsabilidade, na qual o sentimento dominante é o de fracasso. O indivíduo depressivo é incapaz de satisfazer suas expectativas, está cansado de ter que se tornar ele mesmo (EHRENBERG, 2010, p. 4, tradução nossa).

Em um primeiro momento esse diagnóstico de Honneth pode dar a impressão errada de que o termo “paradoxo da individualização” possa ser só um sinônimo para depressão. Mas não é esse o intuito do filósofo. Além disso, também não é um intuito dele defender que o comportamento depressivo é meramente decorrente de determinadas condições sociais, não tendo nenhuma relação com processos neuroquímicos. Na nossa leitura, o objetivo de Honneth é defender, e sustenta isso com o apoio das pesquisas empíricas de Ehrenberg, que sintomas comumente atribuídos a indivíduos depressivos que necessitam de acompanhamento psiquiátrico e medicação, podem cada vez mais serem observados num número significativo de pessoas que não foram clinicamente diagnosticadas como depressivas. E isso se tornou possível graças a mudanças socioeconômicas e culturais ocorridas nas sociedades modernas.

Antes de explicarmos a etiologia do paradoxo da individualização e porque ele é um paradoxo, cabe entendermos o que Honneth tem em mente quando fala de individualização. O termo individualização guarda uma multiplicidade de sentidos, isto comumente torna o seu uso ambíguo. No entanto, dois sentidos aqui são dignos de destaque para compreendermos o raciocínio de Honneth. O primeiro se popularizou por meio de autores como Durkheim. O sociólogo francês utilizou o termo individualização

para descrever o processo de crescente e irreversível libertação dos membros da sociedade de laços tradicionais e estereótipos forçados, permitindo-lhes assim alcançar um maior grau de autonomia e liberdade de escolha (HONNETH, 2012a, p.153, tradução nossa).

O segundo sentido está relacionado ao Romantismo Alemão. Nessa perspectiva, individualização significa um aumento da liberdade individual para o “[...] desenvolvimento daquelas qualidades únicas e inconfundíveis que distinguem os sujeitos” (HONNETH, 2012a, p. 155, tradução nossa).

Quando Honneth fala sobre um paradoxo da individualização o que ele tem em mente é o sentido que o termo adquiriu na tradição romântica. Assim, ao falarmos de uma pressão por individualização o que está em jogo é uma pressão para construir uma existência autêntica, uma pressão para mostrar qualidades únicas que tornam um indivíduo diferente e especial em relação

a outros. Honneth está convencido de que esta pressão faz parte da paisagem moderna, se tornou uma prática institucionalizada a exigência de que os indivíduos busquem uma existência autêntica na qual se realizam.

Se a individualização é entendida aqui como autorrealização, como busca por autenticidade, em que consistiria o paradoxo da individualização? O que Honneth entende por paradoxo é uma forma específica de contradição.

Uma contradição é paradoxal quando, precisamente por meio da tentativa de realizar determinada intenção, a probabilidade de realizá-la diminui. Em casos especialmente notáveis, a tentativa de realizar uma intenção cria condições que vão contra ela (HONNETH, 2012b, p. 176, tradução nossa).

Nesse sentido, a tese do filósofo é que a busca por individualização criou condições que minam a possibilidade de individualização. Em vez de autorrealização o que se verifica então é um ambiente no qual os sujeitos experimentam sentimentos de vazio interior, o que Ehrenberg chama de “cansaço de si mesmo”. Tal cansaço é retroalimentado por um padrão de expectativas de individualização fortemente institucionalizado há meio século. Esse padrão pode ser observado, por exemplo, no discurso da autorresponsabilização individual presente nos livros de autoajuda e empreendedorismo ou no culto a alta performance presente no ambiente corporativo.

Ao explicar o surgimento dessa demanda institucionalizada por autorrealização que estaria presente em nossa época, Honneth evita uma abordagem monocausal. Sua explicação leva em consideração diversas variáveis. Além disso, o autor considera limitada uma abordagem economicista, isto significa que tal fenômeno não é visto pelo filósofo como o resultado de uma manipulação deliberada pelas elites econômicas (ZURN, 2011, p. 30). Contudo, Honneth não desconsidera que essa demanda por individualização tem contribuído para legitimar um determinado modelo econômico.

O primeiro fator a contribuir para o desenvolvimento do paradoxo da individualização está atrelado à própria gênese da modernidade. O que Honneth tem em mente aqui é o processo de *racionalização* da cultura e das instituições modernas. Este processo foi estudado extensivamente por clássicos do pensamento social como Durkheim, Weber e Parsons. É a partir desse processo de racionalização que

[...] os indivíduos são liberados de uma série de vínculos estabelecidos e dos padrões de vida das sociedades tradicionais, e experimentam um grande aumento no grau de liberdade para determinar suas próprias vidas (ZURN, 2011, p. 360, tradução nossa).

Nesse sentido, podemos citar como exemplo a liberação dos laços tradicionais em relação ao trabalho presentes no mundo feudal. Le Goff afirma que havia

na sociedade do Ocidente medieval um caráter essencial que permanecerá ancorado nas mentalidades por mais tempo ainda do que na realidade material: a compartimentação profissional e social. A fuga em relação a certos ofícios, a mobilidade da mão de obra rural levaram os imperadores do baixo Império a tornar obrigatoriamente hereditárias certas profissões e estimularam os grandes proprietários a vincular à terra os colonos destinados a substituir os escravos, cada vez menos numerosos. A Cristandade medieval transformara em pecado maior o desejo de escapar à própria condição. Tal pai tal filho será a lei da Idade Média ocidental, herdada do baixo Império Romano (LE GOFF, 2016, p.29).

O segundo fator apontado na etiologia de Honneth é de natureza econômica: uma transição de uma economia fordista para uma pós-fordista a partir do final da Segunda Guerra Mundial, havendo assim um crescimento do terceiro setor. No modelo de trabalho fordista era exigido do trabalhador somente disciplina na execução de atividades repetitivas, tal como foi immortalizado pelo personagem Charles Chaplin em “Tempos Modernos”. Contudo, com o “novo espírito do capitalismo”, e num contexto em que o desenvolvimento tecnológico tem permitido cada vez a automação de tarefas monótonas, passa-se a exigir outras habilidades no trabalho. Criatividade, iniciativa, capacidade de trabalhar de maneira colaborativa e pensar em soluções inteligentes são algumas das novas habilidades valorizadas nos trabalhadores (HONNETH, 2012a, p. 163). O espaço de trabalho passa a ser visto então como um local para o indivíduo tornar público tais qualidades que lhe confere autenticidade.

Um terceiro fator que contribui para o desenvolvimento do paradoxo da individualização é o aumento na pluralização dos estilos de vida ocorrido nas décadas de 60 e 70 nos países europeus, mas também nas Américas. Diversas transformações culturais desse período tinham por base um ideal de expansão das liberdades individuais. Vemos isso nos movimentos da contracultura, mas também na música com a ascensão do *rock and roll* e também na literatura, com a popularização de romances como os de Herman Hesse, escritor alemão que conquistou a simpatia do movimento hippie. Além disso, esse período é marcado pela ideia de “revolução sexual”, na qual há uma “revalorização da sexualidade como um campo preferido para experimentar com a própria individualidade” (HONNETH, 2012a, p. 160, tradução nossa). Honneth vê nessas transformações culturais uma espécie de *revival* do ideal Romântico, pois os indivíduos são instados a buscarem uma existência autêntica por meio da cultura, da arte e da experiência estética.

Em quarto lugar, vemos como fonte social do paradoxo da individualização um conjunto de transformações nas mídias eletrônicas que promovem uma difusão de um modelo de autenticidade centrado nas celebridades.

A fronteira entre a realidade e a ficção pode estar tão ofuscada em certos casos individuais, criando assim uma tendência subconsciente de procurar pelo ‘próprio eu’

naqueles lugares onde a televisão ou o cinema presumem que seus ídolos estejam (HONNETH, 2012a, p. 162, tradução nossa).

Podemos exemplificar isso por meio de um fenômeno extremo. Falamos aqui dos casos de pessoas que recorrem a cirurgias plásticas para ficarem parecidas com celebridades (ELLIN, 2018). Em tais situações, indivíduos querem submeter o corpo a deformações tão agressivas e dispendiosas financeiramente que, profissionais da área de saúde podem encarar a realização ou não desses procedimentos como verdadeiros dilemas morais.

É de natureza econômica o quinto evento que contribui para o desenvolvimento da demanda institucionalizada por individualização. Honneth fala aqui dos novos bens de consumo e as estratégias de marketing que associam eles a uma existência autêntica.

O capitalismo focado no consumo exige uma rotatividade cada vez maior de novos bens de consumo, a indústria da publicidade instrumentalizou os ideais de autenticidade, empacotando itens de consumo com recursos estéticos para cada pessoa desenvolver seu próprio 'estilo de vida' (ZURN, 2011 p. 361, tradução nossa).

Tais bens são utilizados como meios que permitem a um indivíduo torna público os aspectos que ele supõe caracterizar sua individualidade. Uma camisa, um boné, um calçado conferem ao sujeito um *status* social que ele considera digno de respeito, e estes produtos são vistos por ele como instrumentos para demonstrar uma existência autêntica.

O sexto evento que se encontra na gênese do paradoxo da individualização é o que Honneth chama de “revolução neoliberal”. O filósofo entende por revolução neoliberal o programa de enfraquecimento das salvaguardas que o Estado de bem-estar social buscou garantir por meio da universalização e efetivação de direitos sociais tais como: acesso à saúde e educação pública, proteção dos trabalhadores por meio de leis trabalhistas e previdência pública. O programa neoliberal ganhou força na década de 80 nas democracias desenvolvidas economicamente, mas antes disso teve como laboratório a ditadura militar chilena. Honneth considera que a “revolução neoliberal” opera um retrocesso em relação aos avanços alcançados durante a “era da social democracia”, período que se inicia nos pós-guerra e tem seu ápice na década de 60. Se por um lado, toda uma rede de proteção social passa a ser paulatinamente desmantelada, por outro lado,

há uma interação dialética entre o programa político neoliberal e o desmantelamento do Estado de bem-estar e a crescente proeminência de ideais de autorresponsabilidade, individualismo atomista, ideais que são canalizados e realizados através de formas pré-organizadas de autorrealização ‘autêntica’ (ZURN, 2011, p. 361, tradução nossa).

Assim, o programa neoliberal induz os indivíduos a adotarem um ideal de vida mais individualizado, conseqüentemente esse ideal de vida acaba legitimando uma ordem econômica

que isenta o Estado de participar de maneira efetiva na construção de uma rede de proteção social que garanta padrões mínimos de existência para os cidadãos.

Apesar da demanda institucionalizada por individualização contribuir para maximizar os lucros de uma elite econômica que “vende autenticidade” e legitimar programas de governo que primam pela redução de direitos sociais, em sua etiologia Honneth não reduz esse fenômeno social a “[...] uma estratégia intencional empregada por gestores inteligentes e cooperativos” (HONNETH, 2012a, p. 164, tradução nossa). Seu diagnóstico leva em consideração justamente uma multiplicidade de causas que estão atreladas a transformações culturais, sociais e econômicas. Não reduzindo assim o que se passa no âmbito cultural e social como uma mera consequência do que acontece no âmbito econômico.

Vemos que a demanda institucionalizada por individualização tem consequências patológicas que afetam a autonomia dos indivíduos, daí sua natureza paradoxal. A busca pela autorrealização por meio da individualização se converte justamente no seu oposto, uma massificação do sofrimento e do vazio existencial. Ao afetar patologicamente a autonomia dos indivíduos, o paradoxo da individualização acaba sendo um assunto de interesse da teoria social e da filosofia política, e não só da psicologia. E isto porque o exercício da autonomia na esfera pública é uma das condições de possibilidade de uma política democrática.

A despeito desse interesse que o paradoxo da individualização tem para a teoria da sociedade, a classificação que Zurn faz do fenômeno como uma patologia social chama atenção para algumas controvérsias. Isto porque o modelo crítico elaborado por Honneth caracterizou primeiramente as patologias sociais como patologias do reconhecimento. Elas são formas de desrespeito institucionalizadas que fazem com que os indivíduos não desfrutem de um reconhecimento social na esfera das relações primárias, das relações jurídicas e da comunidade de valores (HONNETH, 2003a). Ainda que a demanda institucionalizada por autorrealização acarrete em sintomas patológicos relevantes socialmente, não podemos por si só considerá-la uma forma institucionalizada de desrespeito, tal como a invisibilidade social, o reconhecimento ideológico e a reificação. Em outras palavras, a pressão social por uma vida autêntica não se configura como uma institucionalização das formas de desrespeito enunciadas em *Luta por reconhecimento*: maus tratos e violação, privação de direitos e exclusão, degradação e ofensa (HONNETH, 2003a). O que é extremamente relevante observarmos nesse diagnóstico do paradoxo da individualização, é o fato de Honneth não restringir a ideia de patologia social à patologia do reconhecimento. Haveria patologias sociais que podem ser diagnosticadas a partir de outros modelos críticos não fundamentados nem na teoria do reconhecimento nem na teoria

do agir comunicativo. O próprio Honneth posteriormente acaba adotando outro modelo crítico ao abordar as *patologias da liberdade*.

2.10 Patologias da liberdade

Em *O direito da liberdade* Honneth consolidou uma mudança de rumo em sua filosofia. Mudança que ele já vinha delineando em trabalhos anteriores como *Sofrimento de indeterminação* (2007) e *Patologias da liberdade individual* (2003b). Originalmente publicada em 2011, a ambiciosa obra de Honneth busca atualizar a filosofia do direito de Hegel, fornecendo assim uma teoria da justiça para as democracias contemporâneas. A teoria da justiça proposta por Honneth está alinhada a uma teoria crítica da sociedade, assim, ela é indissociável do diagnóstico das patologias sociais.

O direito da liberdade traz mudanças significativas em relação ao seu trabalho mais influente, *Luta por reconhecimento*.

O mais óbvio novo elemento no livro mais recente de Honneth é simplesmente a prevalência esmagadora do conceito de *liberdade* e, correlativamente, o foco decrescente no conceito de reconhecimento (ZURN, 2013, p. 155, tradução nossa).

Essa mudança afeta de maneira significativa o diagnóstico das patologias sociais. Estas não são apresentadas no livro como formas institucionalizadas de desrespeito. As patologias sociais em *O direito da liberdade* são decorrentes de uma compreensão equivocada dos diferentes conceitos de liberdade próprios da modernidade. Ou seja, aqui as patologias sociais são pensadas como patologias da liberdade, e não como patologias do reconhecimento.

O ponto de partida em *O direito da liberdade* é a tese de que a liberdade se tornou o valor moral fundamental para a compreensão da modernidade. “Não porque a liberdade represente em si um valor superior aos outros, mas porque a própria sociedade moderna ocidental lhe atribuiu este valor superior” (PINZANI, 2013, p. 299). O valor “liberdade” tem servido na modernidade para orientar a fundamentação do ordenamento jurídico e o funcionamento das instituições sociais. Por exemplo, as principais teorias da justiça partem do pressuposto de que uma ordem social justa é aquela que assegura a liberdade. Doravante,

a centralidade da liberdade individual não significa, contudo, a assunção de um paradigma tipicamente liberal de individualismo ontológico ou metodológico: Honneth não parte da ideia de que os indivíduos representam um *prius* ontológico, isto é, que existem anterior e independentemente do seu contexto social, seja este definido como for (família, sociedade, comunidade política etc.); tampouco faz do indivíduo o juiz último da legitimidade das instituições sociais, como na tradição liberal (PINZANI, 2013, p. 299).

Honneth mostra em seu livro que o conceito de liberdade adquiriu três diferentes sentidos ao longo da modernidade. E os três foram progressivamente ganhando espaço nas práticas sociais e instituições. Estes três tipos de liberdade podem ser observados em distintas tradições teóricas. Primeiro temos a liberdade negativa (ou jurídica), tradicionalmente ligada ao liberalismo. Em seguida a liberdade reflexiva (ou moral), vinculada à filosofia de Kant e Rousseau. E por fim, Honneth se refere à liberdade social, que remontaria ao pensamento de Hegel.

2.10.1 Os sentidos da liberdade

A liberdade negativa aparece na reflexão filosófica num contexto de intensos conflitos religiosos no século XVI e XVII. A discussão sobre esse tipo de liberdade aparece primeiramente no *Leviatã* de Thomas Hobbes, e posteriormente ele se torna o fundamento de toda a tradição liberal. Esse conceito de liberdade define que um indivíduo é livre quando não há obstáculos externos que o impedem de perseguir seus objetivos. O conceito de liberdade negativa também pressupõe que a liberdade de um não pode também ser um obstáculo à liberdade do outro. Esse modelo de liberdade ditará a elaboração dos direitos subjetivos. Em outras palavras, a construção dos modernos sistemas de direitos opera uma institucionalização da liberdade negativa. Assim, a liberdade negativa, institucionalizada como liberdade jurídica, deve ser entendida como um “dispositivo de proteção legal contra as violações por parte do Estado ou dos parceiros de interação” (HONNETH, 2003b, p. 84).

A liberdade reflexiva (ou moral) remonta a Rousseau e Kant. Tal concepção de liberdade surge da ânsia em diferenciar ações autônomas e heterônomas. Essa concepção de liberdade define que uma ação livre é sempre resultado de uma reflexão, não sendo a mera resposta automática a apetites, compulsões, desejos, vícios, etc.

Assim, o alcoólatra pode não enfrentar obstáculos externos que o impedem de pedir outro drink, mas sua compulsão interior por beber mais é, por si mesma, uma fonte de falta de liberdade. Uma pessoa manipulada ou submetida à lavagem cerebral [...] pode agir sem nenhuma interferência, mas não gostaríamos de chamar suas ações de livres (ZURN, 2015, p. 158, tradução nossa).

A liberdade reflexiva tem o sentido de autonomia moral. Sou livre quando minhas ações são autônomas, resultado de um exame crítico da consciência. Honneth entende que esse tipo de liberdade também se institucionalizou nas relações sociais do mundo moderno. Por exemplo, quando julgamos que um indivíduo pode ser responsabilizado por suas ações, ou que deve justificá-las publicamente, pois consideramos que ele é capaz de agir de maneira autônoma,

refletindo sobre o seu agir. Esse tipo de liberdade também se materializa quando tomamos distância de práticas sociais e instituições, avaliando-as a partir de critérios morais que gostaríamos que fossem universais.

Para visualizarmos a diferença entre liberdade negativa e liberdade reflexiva, pensemos no seguinte exemplo: um país autoriza o regulamenta o comércio de órgãos humanos. Uma pessoa pode recorrer à liberdade negativa (jurídica) para comercializar seus órgãos, afirmando que é livre e ninguém pode impedi-lo de realizar essa transação comercial. Entretanto, outra pessoa pode recorrer à liberdade reflexiva para avaliar essa transação. Nesse caso, o observador pode questionar a moralidade desse tipo de prática, além de questionar se a decisão do indivíduo que vende os órgãos é realmente livre, ou seria motivada pelo desespero, pela miséria econômica. Nos dois casos estamos falando de “sujeitos livres”, mas que discorrem sobre modelos distintos de liberdade.

O terceiro tipo de liberdade é a que mais interessa Honneth. Ele dedica mais de dois terços de *O direito da liberdade* ao exame do que ele denomina *liberdade social*. De acordo com o filósofo, esse tipo de liberdade foi tematizada pela primeira vez por Hegel. O núcleo da liberdade social é a ideia de “estar consigo mesmo no outro” (HONNETH, 2015b, p. 85). Apesar do tom “romântico” dessa descrição, ela não denota nenhuma situação idealizada. Por trás da formulação “estar consigo mesmo”, Honneth expressa a ideia de uma ação que proporciona autorrealização. Entretanto, essa ação depende também do agir do outro. Nesse tipo de liberdade o indivíduo se sente livre quando desempenha um papel social, mas o seu desempenho depende de outro sujeito que também se sente livre ao desempenhar determinado papel social. Pensemos no seguinte exemplo, que apesar de parecer banal, ajuda a compreender o tipo de prática social que Honneth tem em mente. Um pai encontra satisfação consigo mesmo devido ao desempenho que tem ao cuidar do seu filho. Ele sabe que tem sido um bom pai, e percebe isso pelo carinho e admiração que o filho tem demonstrado perante a ele. A satisfação dele consigo mesmo é possibilitada pelo reconhecimento e pelo agir livre do filho, que demonstra essa admiração não por medo ou ameaça. Por outro lado, o pai não vê o cuidado despendido aos filhos como um fardo do qual ele gostaria de se livrar. Seu agir é livre, e ele encontra satisfação nesse agir.

O exemplo do pai dedicado não é gratuito. Honneth entende que a liberdade social estrutura uma série de instituições sociais existentes na modernidade, sendo a família uma dessas instituições. Mas a liberdade social também está presente nas relações íntimas, na amizade, no mercado e nas instituições público-políticas. A liberdade social é sempre

estruturada e estruturante de alguma instituição social. Tomando como referência a liberdade social,

o sujeito só é “livre” quando, no contexto de práticas institucionais, ele encontra uma contrapartida com a qual se conecta por uma relação de reconhecimento recíproco, porque nos fins dessa contrapartida ele pode vislumbrar uma condição para realizar seus próprios fins (HONNETH, 2015b, p. 87).

Além disso, a liberdade social seria uma pré-condição para os outros dois modelos de liberdade. Isto porque, eles denotam dois tipos de ação que se dão diante de instituições sociais pré-existentes, e é justamente a liberdade social que funda essas instituições. Por exemplo, um indivíduo pode recorrer à sua liberdade jurídica para se recusar a participar de um culto religioso. Contudo, ele só pôde fazer isso porque anteriormente já existia um sistema de direitos que lhe permite adotar essa postura sem ser queimado como um herege. O mesmo podemos dizer sobre a liberdade reflexiva. Um indivíduo pode refletir moralmente se entrega ou não um amigo criminoso para a polícia. No entanto, essa reflexão moral não se dá a partir de um “grau zero” ético. A própria reflexão moral pressupõe instituições e valores éticos que o indivíduo aceita, muitas vezes de forma irrefletida. Aliás, este é o cerne da crítica de Hegel ao formalismo moral kantiano (HEGEL, 2010, p. 147). Pensemos no caso do sujeito que enfrenta o dilema de entregar ou não o amigo. Ele já assume de antemão que “ser fiel aos amigos” e “cumprir as leis” são valores éticos que devem ser respeitados. A reflexão moral só é possível porque ele aceita a legitimidade das instituições “amizade” e “direito”.

As patologias da liberdade ocorrem quando há uma incompreensão do significado da liberdade. Honneth diz que essa incompreensão ocorre quando há uma “absolutização de modelos incompletos de liberdade” (HONNETH, 2003b, p. 90). Isto quer dizer que os efeitos patológicos são produzidos quando se reduz a liberdade a um dos seus tipos. Entretanto, o filósofo entende que ao longo da modernidade só é verificável uma absolutização da liberdade jurídica e da liberdade moral. Em suma, as patologias da liberdade presentes nas sociedades modernas ocorrem quando a liberdade é vista somente como liberdade jurídica ou somente como liberdade moral.

2.10.2 A liberdade adoecida

As patologias da liberdade têm como consequência as mesmas mazelas das patologias do reconhecimento. Elas causam disfuncionalidades na inter-relação entre as instituições sociais, afetam a cooperação e prejudicam a autonomia, a racionalidade e a razoabilidade dos

indivíduos. A estrutura do diagnóstico das patologias da liberdade pode ser sintetizada com o quadro a seguir:

Quadro 2 – Diagnóstico das patologias sociais da liberdade

<i>Tipo</i>	<i>Sintomas</i>	<i>Etiologia</i>
Patologias da liberdade jurídica	a. Restrição do agir social ao agir estratégico mediado pelo direito.	Juridificação
Patologias da liberdade moral	a. Isolamento moralista. b. Terrorismo com motivações morais.	Não há.

Na patologia da liberdade jurídica o indivíduo reduz a liberdade à “soma dos direitos disponíveis para alguém” (HONNETH, 2015b, p. 161). Os sintomas dessa patologia podem ser observados quando os indivíduos passam a mediar todos os seus conflitos por meio do direito. Nesse sentido,

onde até então estiveram habituados a se compreender, sobretudo recorrendo a valores, normas e costumes comuns e compartilhados, agora podem cada vez mais assumir, de maneira recíproca, uma atitude estratégica, a fim de impor juridicamente seus interesses ameaçados a seus parceiros de interação (HONNETH, 2015b, p. 163).

Tal atitude pode contaminar os espaços mais íntimos da vida social. Por exemplo,

um marido que, antecipando o seu divórcio, começa a avaliar cada movimento que ele faz estrategicamente de acordo com o que será avaliado por um juiz que deve decidir sobre a custódia dos filhos do casal (SCHAUB, 2015, p. 113, tradução nossa).

É curiosa a estratégia metodológica utilizada por Honneth para demonstrar a existência dessa patologia. Em vez de seguir uma via mais frankfurtiana, o filósofo prefere um caminho hegeliano. Deste modo, não são as pesquisas empíricas, mas sim a arte, por meio da literatura e do cinema, o ponto de partida para se detectar os sintomas dessa patologia. O filme *Kramer vs. Kramer*, que mostra a batalha judicial de um casal pela guarda do filho, é citado por Honneth como um exemplo de produção artística que conseguiu capturar a essência da patologia da liberdade jurídica. Por trás dessa estratégia questionável está uma visão hegeliana de que a arte é capaz de capturar o *Zeitgeist* e representá-lo por meio de imagens. Para nós, o diagnóstico de época ganharia em objetividade recorrendo ao trabalho de cientistas sociais. Etnografias de julgamentos realizados por pesquisadores da área de antropologia jurídica, por exemplo, ajudam a evitar uma visão caricatural da realidade que a licença poética pode promover.

A respeito da etiologia dessa patologia social, Honneth não consegue escapar de uma explicação habermasiana. Nesse sentido, o filósofo entende que o aumento da juridificação de todos os aspectos da vida social é que leva os indivíduos a absolutizarem a liberdade jurídica. Vemos aqui a lógica da “colonização do mundo da vida pelos sistemas” no diagnóstico de

Honneth. É importante ressaltar que desde os primeiros escritos Honneth procurou desvincular sua filosofia da teoria dualista da sociedade elaborada por Habermas (HONNETH, 1991). Curioso que ele acabe recaindo nesse modelo ao examinar a patologia da liberdade jurídica.

A patologia da liberdade moral tem dois níveis de sintomas. O primeiro nível é caracterizado por um julgamento rígido e fundamentalista das normas, das instituições, das relações sociais e do modo de vida de outros sujeitos. Isso leva o indivíduo a um “[...] engessamento do agir individual, refletidos em sintomas de isolamento social e da perda de comunicação” (HONNETH, 2015b, p. 210). Tal como no diagnóstico da patologia da liberdade jurídica, Honneth recorre somente à arte para justificar sua tese. Para isso ele mostra como alguns romances apresentam uma série de personagens padecendo com os sintomas de primeiro nível da patologia da liberdade moral. E a partir da leitura desses romances o filósofo postula que os autores conseguiram capturar o “espírito da época”.

No segundo nível de sintomas dessa patologia da liberdade, observamos isso que Honneth chama de terrorismo de “motivações morais”. Aqui o sujeito não se reconhece mais na ordem social vigente, e passa a se ver no “papel de um legislador [moral] para um mundo de seres humanos” (HONNETH, 2015b, p. 213). Deste modo, adotar “todos os meios para atacar o ordenamento dominante, tido como injusto, parecem moralmente justificados aos implicados” (HONNETH, 2015b, p. 219). Para exemplificar esses sintomas o filósofo se restringe a referenciar a história da jornalista alemã Ulrike Meinhof, que trocou sua vida pacata de classe média para entrar na RAF (Fração do Exército Vermelho), uma organização guerrilheira de extrema-esquerda que atuou fortemente na Alemanha, principalmente na década de 70. Meinhof foi condenada em 1976, sendo acusada de roubos a banco, atentados terroristas e homicídios.

Ao recorrer a Meinhof como exemplo, tem-se a impressão que o que Honneth tem em mente são grupos que radicalizam o conflito social em contextos não propícios para isso, contextos em que haveria instituições minimamente justas, democráticas e legítimas. De modo que, a implosão da “ordem social existente” implicaria em um quadro mais prejudicial para os envolvidos. Fica difícil aceitar a sugestão de Honneth de que isso seja um fenômeno endêmico. Afinal, a presença de guerrilhas armadas tentando derrubar o Estado não é uma realidade na grande maioria dos países democráticos há décadas. Mas ainda assim, por meio de uma melhor fundamentação empírica talvez possamos identificar manifestações desses sintomas no contexto atual.

No que diz respeito à etiologia da patologia da liberdade moral, há um completo vácuo explicativo no diagnóstico de Honneth. O autor não chega nem a sugerir uma hipótese para o

que leva um indivíduo a “interpretar” errado a liberdade moral. Gostaríamos de propor um modelo que talvez pudesse preencher esse vácuo explicativo. Além disso, sugerimos uma melhor exemplificação disso que Honneth chama de “terrorismo por motivações morais”, uma que permite ver tal fenômeno como algo que nos é próximo.

2.10.3 Liberdade e reconhecimento

O diagnóstico das patologias da liberdade tem como premissa uma desconexão “entre a racionalidade real das normas inerentes às práticas sociais e absorção reflexiva dessas normas pelos participantes” (FREYEHAGEN, 2015, p. 144, tradução nossa). Em outras palavras, embora possa ter se estabelecido instituições e práticas sociais calcadas nos princípios normativos da liberdade jurídica e moral, as patologias sociais decorrem de uma interpretação equivocada desses princípios.

Assim, de certo modo, as patologias sociais estão [...] mais “na cabeça” dos participantes, embora o mal-entendido cognitivo tenha efeitos reais sobre a racionalidade objetiva realmente alcançada pelas instituições e práticas sociais (FREYEHAGEN, 2015, p. 144, tradução nossa).

Ao dar pouco peso à categoria “reconhecimento” em *O direito da liberdade*, Honneth acaba caindo em uma abordagem demasiadamente subjetivista. Deixando muitas lacunas na resposta à questão: mas afinal, o que leva os indivíduos a interpretar equivocadamente a liberdade jurídica e a liberdade moral? Essa interpretação equivocada da liberdade não é da mesma natureza que a interpretação equivocada de um texto. Técnicas de leitura ou capital cultural não parecem ser capazes de corrigir esse *déficit* de interpretação.

Para se caracterizar essa interpretação equivocada da liberdade como algo endêmico, é preciso ao menos suspeitar que haja um fenômeno estrutural que explique esse fato social. Honneth aponta para isso pelo menos no caso da liberdade jurídica. Ali ele mostra a juridificação como uma causa da patologia da liberdade jurídica. Já no caso da patologia da liberdade moral ele não aponta para nenhum fenômeno estrutural que possa ser visto como causa dessa patologia. Julgamos que um diagnóstico mais fundamentado das patologias da liberdade precisa reconciliar as categorias “liberdade” e “reconhecimento”.

Um caminho que poderia ser seguido é investigar se as patologias do reconhecimento podem estruturar as patologias da liberdade. É razoável supor que relações de reconhecimento malogradas levem os sujeitos a uma interpretação equivocada que absolutiza tanto a liberdade jurídica quanto a liberdade moral. Não ser reconhecido nas esferas das relações íntimas (amor),

das relações jurídicas (direito) e da comunidade de valores (estima social), pode servir de impulso para os indivíduos adotarem uma total recusa às instituições e práticas sociais. O reconhecimento malsucedido estaria então na gênese da absolutização de um dos tipos de liberdade, conduzindo os indivíduos a atitudes que vão desde o isolamento até o desejo de destruir toda a ordem social vigente por essa ser considerada injusta. É claro que esse modelo de diagnóstico que concilia patologias do reconhecimento com patologias da liberdade demandaria ainda uma forte sustentação empírica. Entretanto, ela parece plausível quando levamos em consideração uma das teses fundamentais presentes nos estudos sobre o fascismo: o apelo às classes sociais frustradas é uma ferramenta extremamente eficaz na mão de grupos políticos extremistas¹⁷, sendo essa frustração um dos motores que ajudam a propaganda fascista a conclamar a destruição das instituições vigentes.

Robert Paxton, autor do clássico *Anatomia do fascismo*, afirma que uma das principais características do fascismo é “uma forma de comportamento político marcada por uma preocupação obsessiva com a decadência e a humilhação da comunidade” (PAXTON, 2007, p. 358). A promessa de superar essa humilhação (falta de reconhecimento) é uma das bandeiras dos partidos de massa que lideram os movimentos fascistas. Promete-se que, por meio do “terrorismo com motivações morais”, para usar a expressão honnethiana, será possível restabelecer o autorrespeito e a autoestima da comunidade, vista como uma unidade homogênea. Persegue-se esse objetivo “por meio de uma violência redentora e sem estar submetido a restrições éticas ou legais de qualquer natureza” (PAXTON, 2007, p. 359).

Nosso intuito aqui não é fornecer uma explicação de como o fascismo ascendeu ao poder, ainda mais uma explicação monocausal. Sabemos que existem diversas variáveis que precisam ser levadas em consideração na hora de analisar um movimento político tão complexo. A referência ao fascismo é só para sustentarmos a plausibilidade da nossa tese, isto é, a ideia de que *déficits* de reconhecimento ajudam a desencadear isso que Honneth chama de “terrorismo com motivações morais”, um dos sintomas das patologias da liberdade.

No contexto das democracias liberais contemporâneas, o fascismo histórico talvez não seja o melhor exemplo para falarmos do “terrorismo por motivações morais”. Isto porque o fascismo histórico rompe completamente com a ordem democrática, destituindo todas as instituições que asseguram os direitos mínimos para a existência de uma democracia liberal. É preciso então pensar em um exemplo de “terrorismo por motivações” morais que coexiste com as instituições democráticas, vale dizer, um exemplo realista, já que aquele dado por Honneth

¹⁷ A respeito disso, conferir os trabalhos clássicos de Adorno (1965) e Arendt (2012).

(ações de guerrilha de grupos de extrema-esquerda atuando em regimes democráticos) soa hoje bastante anacrônico, não nos fornecendo uma imagem do cenário atual. Encontramos um exemplo mais adequado no grupo de indivíduos conhecidos como “incels”. A jornalista Angela Nagle estudou o comportamento e as ações desse grupo. Nagle mergulhou no mundo dos fóruns, *chats* e redes sociais que ajudaram a formar o movimento que ficou conhecido nos EUA como *alt-right*, a direita alternativa. A investigação de Nagle, publicada no livro *Kill all normies*, revela a existência de grupos que podem ser entendidos como uma representação do “terrorismo por motivações morais” no contexto das democracias liberais. Um dos grupos estudados por Nagle são os “incels”, sigla para “involuntary celibates”, isto é, celibatários involuntários.

O movimento “incel” se formou com o agrupamento de jovens que acumularam frustrações sexuais e amorosas. Eles se descrevem como celibatários involuntários, pois, apesar de desejarem o contato sexual são rejeitados e incapazes de estabelecer relações íntimas. Nesse universo online formado por jovens depressivos, solitários, frustrados e com muito ódio, Nagle observou que um desses jovens é cultuado como um mártir da causa “incel”. Trata-se de Elliot Rodger, responsável em 2014 pelo atentado que ficou conhecido como “Massacre de Isla Vista”. No atentado, que ocorreu nas proximidades da Universidade da Califórnia, Rodger matou sete pessoas com tiros e facadas e depois se matou. Rodger deixou vários registros em blogs e vídeos explicando o motivo de suas ações: o fato de nenhuma mulher querer ter relações sexuais com ele. Ele deixou um manuscrito autobiográfico em que descreve

seu ódio por mulheres que tinham frustrado seu desejo de ter relações sexuais com elas, sua aversão por homens sexualmente bem sucedidos, que ele também chamava de “brutos” e “animais”, e sua aversão por casais interracialis nos quais uma mulher branca se casa com um homem que ele considera geneticamente inferior. Ele menciona uma “guerra às mulheres” (NAGLE, 2017, p. 96, tradução nossa).

Em 2018, depois da publicação de Nagle, outro ataque “incel” se tornou mundialmente famoso. O canadense Alek Minassian usou uma van para atropelar um grupo de pedestres em Toronto, matando dez pessoas. De acordo com uma reportagem da BBC,

pouco antes do ataque, Minassian havia postado em sua página no Facebook um texto em que dizia: "a rebelião 'incel' já começou! Vamos derrotar todos os Chads (homens atraentes e sexualmente ativos) e Stacys (mulheres sexualmente ativas). Todos saúdem o cavalheiro supremo Elliot Rodger!" (BBC, 2018).

A *Southern Poverty Law Center*, uma entidade americana que monitora grupos extremistas, já incluiu os “incels” em sua lista. Ela classifica os “incels” como um grupo radical formado por “supremacistas masculinos” (BBC, 2018). O fato é que as ações do grupo já

ultrapassaram os limites do universo online. Se antes os ataques dos “incels” se restringiam a uma espécie de “cyberbullying” contra os seus alvos, hoje eles têm se mostrado dispostos a infligir danos físicos aos seus “inimigos” no mundo real. No próprio universo online dos “incels” eles se estimulam mutuamente a praticar atentados.

E por que os “incels” são um exemplo apropriado para compreendermos a patologia da liberdade moral? Primeiramente é preciso ter em vista que o ódio dos “incels” é algo mais profundo. Eles atribuem a culpa dos seus fracassos às instituições, práticas sociais e à própria cultura moderna. Deste modo, a redução das desigualdades de gênero (tanto no nível legal quanto cultural) é vista por eles como a causa de suas frustrações sexuais e amorosas. Não é à toa que os “incels” enxergam o movimento feminista como um dos seus principais adversários. Nessa visão de mundo dos supremacistas masculinos, caberia então destruir a ordem social vigente, vista como moralmente corrompida. O desejo é restabelecer a “antiga ordem”, uma sociedade baseada numa rígida hierarquia de gêneros.

O caso dos “incels” mostra como é possível alinhar o diagnóstico das patologias da liberdade com a noção de reconhecimento. Vemos aqui um grupo de indivíduos que, por não se sentirem reconhecidos, acabam absolutizando a liberdade reflexiva, avaliando todas as instituições sociais como moralmente injustas. O grupo apresenta os sintomas da patologia da liberdade moral. Isto é, eles se veem como legisladores morais para um mundo decadente, e põem em prática um “terrorismo por motivações morais” para corrigir esse mundo. No entanto, esse exemplo ainda parece insuficiente para caracterizarmos a patologia da liberdade moral como um fenômeno endêmico. Afinal, estamos falando de um grupo restrito de indivíduos em sua maioria concentrados nos EUA, embora eles já tenham se espalhado em menor número por outros países, inclusive o Brasil. A título de exemplo, no primeiro semestre de 2018 a polícia federal prendeu um brasileiro bastante atuante no fórum Dagolachan, um reduto “incel” onde se propaga todo tipo de racismo, misoginia e homofobia. Membros do fórum chegaram a enviar um e-mail para a USP em 2017 com uma ameaça de atentado terrorista (STABILE, 2018). Além disso, a professora Lola Aronovich, da Universidade Federal do Ceará, se tornou alvo de constantes ameaças dos “incels” devido à sua militância como feminista. A atuação da professora denunciando inúmeros grupos misóginos que agem no universo online, fez com que a lei 13.642 de 2018 ficasse conhecida como “lei Lola”. A lei acrescenta

atribuição à Polícia Federal no que concerne à investigação de crimes praticados por meio da rede mundial de computadores que difundam conteúdo misógeno, definidos como aqueles que propagam o ódio ou a aversão às mulheres (BRASIL, 2018).

De todo modo, a atuação dos “incels” é relevante para entendermos o sentido de uma patologia da liberdade moral, e, por conseguinte, para compreendermos os obstáculos que o projeto democrático enfrenta hoje. Pois, afinal, a atuação da “alt-right” foi determinante nas eleições dos EUA em 2016. Mesmo habitando o submundo da *web*, os “incels” fazem parte de um movimento mais amplo que está se tornando cada vez mais influente nisso que Rawls chama de “cultura de fundo”¹⁸, o que tem conferido a eles certo protagonismo nas disputas políticas e eleitorais norte-americanas. O quanto esse fenômeno pode se expandir para outros países é uma questão em aberto.

¹⁸ Rawls afirma que o conjunto de doutrinas morais, religiosas e filosóficas forma isso que ele chama de “cultura de fundo” da sociedade civil. O filósofo diferencia cultura de fundo de “cultura pública política”. Esta última “compreende o conjunto de instituições políticas de um regime constitucional e as tradições públicas de sua interpretação” (RAWLS, 2011, p. 16). Por outro lado, a cultura de fundo “é a cultura do social, não do político. É a cultura da vida cotidiana, de suas diversas associações: igrejas e universidades, sociedades científicas e profissionais, clubes e times, para citar somente algumas” (RAWLS, 2011, p. 16). Em sociedades democráticas, a “cultura de fundo” fornece implicitamente ao senso comum ideias e valores democráticos, tornando possível uma compreensão, interpretação e crítica das instituições.

3 COMO A DEMOCRACIA É POSSÍVEL?

O que chamamos de Teoria Crítica da democracia se atém a uma dupla tarefa. Primeiramente, cabe ao teórico crítico traçar um diagnóstico das patologias sociais, estas se configuram como obstáculos à democracia. Por outro lado, cabe ao teórico crítico pensar as condições de possibilidade da política democrática. Nesse ponto busca-se responder a seguinte questão: como a democracia é possível? A resposta a essa questão tem um caráter normativo, pois implica em dizer quais *devem* ser os arranjos institucionais necessários para que se configure uma forma de governo baseada na “soberania popular”, isto é, na “vontade do povo”.

Mais do que pensar as “condições institucionais” que tornam a democracia possível, o teórico crítico se interessa em demonstrar que essas instituições possuem um potencial emancipatório, pois, por um lado elas dão a possibilidade de os indivíduos exercerem sua autonomia, por outro lado, elas são ferramentas que podem ser usadas para remover do caminho os obstáculos à democracia. Em outras palavras, determinadas condições institucionais constituem uma espécie de “medicamento” contra as patologias sociais. Ao recorrermos a essa metáfora não queremos dizer que tais medicamentos podem ser considerados uma “cura” em definitivo ou uma vacina que tornam as democracias imunes às “patologias sociais”. Contudo, se bem administrados tais medicamentos possibilitam uma vida democrática mais “saudável”.

No segundo capítulo, quando discutimos o diagnóstico das patologias sociais, vimos que Habermas e Honneth desenvolveram esse tema em diferentes escritos e diferentes épocas. Nenhum dos dois autores possui um *Magnum Opus* dedicado exclusivamente a uma sistematização do diagnóstico das patologias sociais. O mesmo não se dá quando os filósofos se empenham em arquitetar uma teoria normativa da democracia. Aqui dois trabalhos são vistos como marcos teóricos desse empreendimento: *Direito e democracia – entre facticidade e validade*, livro escrito por Habermas no início dos anos 90, e *O direito da liberdade*, livro escrito por Honneth no início dessa década.

Em *Direito e democracia* Habermas se comprometeu com a construção de uma teoria política pautada pelos pressupostos da sua teoria do agir comunicativo. Se anteriormente a situação ideal de fala ocupava o lugar de “critério para uma crítica das patologias sociais”, agora ela desempenha o papel de um “princípio orientador de uma teoria normativa da democracia”. A proposta habermasiana culmina nisso que ficou conhecido como *modelo deliberativo* de democracia, uma compreensão da política democrática que, segundo Habermas, superaria as limitações dos modelos liberais e republicanos. Por outro lado, em *O direito da liberdade* Honneth se ocupa com uma teoria normativa da *eticidade democrática*. Trata-se aqui de

examinar quais instituições e práticas sociais devem estar presentes para que se desenvolva uma política democrática.

Sustentaremos mais uma vez que, apesar das divergências, as abordagens de Habermas e Honneth não se opõem, mas são complementares. Além disso, julgamos que ambas devem e podem ser atualizadas. No mais, é importante salientar que nessa parte normativa do trabalho dos filósofos é onde a tensão entre consenso e conflito subjaz de maneira mais intensa. E, para nós, tal tensão não deve ser entendida como uma disputa pela prioridade do consenso ou do conflito na teoria e nas relações sociais. A tensão entre consenso e conflito é uma tensão dialética, por assim dizer. Isto porque, da oposição entre consenso e conflito, da oposição entre tese e antítese emerge sempre uma nova síntese, que se apresenta como uma complexificação das relações sociais e da política democrática.

3.1 Democracia deliberativa

A Teoria Crítica da democracia possui tanto uma parte voltada para o diagnóstico de época, quanto uma contraparte normativa, na qual o teórico defende “como deve ser uma democracia”. Sendo assim, ao propor um *modelo deliberativo de democracia* Habermas está dizendo como “deve ser” a política democrática. Contudo, o teórico crítico não se encontra no grau zero da democracia. Ao observarmos o mundo vemos diversos países que adotam uma forma de governo que chamamos de “democracia”. No cotidiano encontramos atores sociais falando sobre a importância da separação dos poderes, do sufrágio universal e da imprensa livre enquanto instituições e práticas que possibilitam a política democrática. A democracia já está no mundo, ela é um fato social. Diante disso, o teórico crítico não é um demiurgo que cria instituições no plano das ideias e diz como as sociedades devem organizar uma forma de governo merecedora do rótulo “democracia”.

A proposta normativa de Habermas, e também a de Honneth, pode soar decepcionante para quem espera uma força maior do “dever ser”. O teórico crítico da democracia não cria uma oposição entre as “democracias reais” em suas diferentes configurações nos cinco continentes e a ideia de uma “democracia de verdade”. A respeito da proposta normativa de Habermas, Benhabib afirma o seguinte:

O modelo deliberativo de democracia não representa um experimento mental contrafactual. [...] Entendo a democracia deliberativa como uma teoria que esclarece os princípios já implícitos e a lógica das práticas democráticas existentes (BENHABIB, 2007, p. 75).

Entendemos que a mesma constatação é válida para a proposta normativa da Teoria Crítica de Honneth. Nesse sentido, é correto afirmar que Habermas e Honneth tomam como ponto de partida das suas teorias normativas as próprias instituições presentes nas sociedades democráticas. É por isso que Benhabib afirma que “a teoria da democracia deliberativa não é uma teoria em busca de prática; antes é uma teoria que pretende elucidar, melhor que outras, alguns aspectos da lógica das práticas democráticas existentes” (BENHABIB, 2007, p. 75).

A Teoria Crítica da democracia é normativa, contudo, isso não significa que ela fornece um passo a passo para que autocracias se tornem democracias. Pode parecer paradoxal, mas as teorias normativas de Habermas e Honneth são voltadas para sociedades que já possuem instituições democráticas. Ora, em que consiste então esse aspecto normativo da Teoria Crítica? Num primeiro momento temos uma imagem de que os filósofos incorrem em uma petição de princípio, visto que tal teoria normativa parece defender que democracias “devem possuir” instituições democráticas. Tal imagem é desfeita e podemos entender o caráter normativo dessa proposta quando temos em vista o conceito de “democratização” de Robert Dahl.

O cientista político norte-americano Robert Dahl se dedicou a estudar a política democrática ao longo da história, realizando análises comparativas entre diferentes países. Para Dahl a “característica-chave da democracia é a contínua responsividade do governo às preferências de seus cidadãos, considerados como politicamente iguais” (DAHL, 2015, p. 25). Nota-se que é possível uma democracia se tornar mais responsiva aos anseios dos cidadãos, em outras palavras, é possível que as democracias se tornem mais democráticas. Esse processo de aprofundamento da democracia é chamado por Dahl de “democratização”. Para Dahl, a democratização é constituída por duas dimensões: contestação pública e participação política (DAHL, p. 25). Nesse sentido, uma democracia se torna mais democrática na medida em que cria condições para uma maior contestação pública do poder político e para uma maior participação política dos cidadãos. Tomando por base esse conceito de democratização, podemos dizer que a Teoria Crítica da democracia é normativa porque ela está preocupada em dizer como as instituições devem ser organizadas para se tornarem mais responsivas aos cidadãos. Ou seja, uma Teoria Crítica da democracia formula um “dever ser” voltado para os arranjos institucionais, preocupando-se com uma melhora nas condições de contestação pública e de participação política dos cidadãos. A proposta normativa dos teóricos críticos pretende dizer “como as democracias podem se tornar mais democráticas”, e o que “deve ser feito” para se alcançar isso.

Para Habermas, dizer como as democracias podem se tornar mais democráticas implica em enxergá-las a partir de um novo paradigma político, que ele denomina *democracia*

deliberativa. O modelo deliberativo de democracia se apoia nos pressupostos da teoria do agir comunicativo. Tal modelo terá como norte as condições necessárias para a existência de discursos públicos, além das condições necessárias para que esses discursos públicos culminem num processo de autodeterminação político de cidadãos livres e iguais. Ao formular este modelo deliberativo de democracia Habermas acaba reposicionando o direito (*law*) na sua filosofia, atribuindo a ele um papel muito mais positivo na construção do projeto de uma sociedade emancipada.

3.1.1 Direito e integração social

No diagnóstico das patologias sociais o direito positivo adquiriu primeiramente uma conotação negativa na filosofia habermasiana. Isto porque o direito era descrito como um mecanismo capaz de promover a fragmentação social. Isso fica claro quando Habermas fala da juridificação enquanto uma tendência patológica das sociedades contemporâneas, na qual o direito coloniza o mundo da vida minando a força do agir comunicativo. Em *Direito e democracia* Habermas apresenta uma compreensão reformulada do ordenamento jurídico, realçando mais seus aspectos positivos. Um desses aspectos positivos é o fato de que o direito assume o papel de um mecanismo de integração social em sociedades pós-tradicionais nascidas com o advento da era moderna. A idade moderna com os seus ideais iluministas de racionalidade, liberdade, autonomia e igualdade consolidou paulatinamente um modelo pós-tradicional de sociedade que substituiu o modelo tradicional.

O que caracteriza as sociedades tradicionais é a homogeneidade. E tal homogeneidade social se dá porque uma cosmovisão religiosa organiza as relações sociais, confere legitimidade às normas e ao poder político, além de promover um conjunto de convicções que os indivíduos têm sobre si mesmos e sobre o mundo natural e social. Pensem por exemplo nas sociedades medievais europeias. Intelectuais da época entendiam que a legitimidade do poder político dos déspotas derivava do fato destes serem representantes de Deus na terra. Isso era defendido por teóricos do direito divino dos reis, como Bossuet. Contudo, mais do que uma tese de clérigos acadêmicos, tal visão estava arraigada na mentalidade da época. A ideia de que reis eram divinos era algo amplamente compartilhado pelas camadas mais pobres da população, como bem demonstrou March Bloch em *Os reis taumaturgos*. Bloch traz à luz como que durante a Idade Média e início da modernidade, em várias nações europeias se desenvolveu a visão de que os reis eram taumaturgos, isto é, indivíduos com poderes mágicos capazes de curar doenças.

Havia até eventos públicos e festividades em que os enfermos eram levados até os reis para que este tocasse na ferida dos doentes promovendo então uma cura milagrosa (BLOCH, 2018).

Em sociedades tradicionais há pouco ou nenhum espaço para se questionar a cosmovisão que organiza as relações sociais da comunidade. Isso não quer dizer que não ocorram crises de legitimidade na qual conflitos são desencadeados por um questionamento das normas e da autoridade política. Contudo,

os conflitos de legitimidade assumem tipicamente em sociedades tradicionais a forma de movimentos proféticos e messiânicos. Estes se dirigem contra a versão oficial de uma doutrina religiosa legitimada pelo Estado ou dominação principesca, pela Igreja ou dominação colonial; desse modo, os insurgentes apelam ao conteúdo religioso original da doutrina. Exemplos disso são os movimentos proféticos em Israel, a expansão do cristianismo primitivo no Império Romano, os movimentos heréticos da Idade Média até a guerra dos camponeses, mas também os movimentos messiânicos e milenaristas entre os nativos, que furtaram a própria religião dos senhores coloniais para se voltar contra eles criticando sua legitimidade. V. Lanternari cita a palavra reveladora de um profeta zulu: “Antes tínhamos a terra, e vós a Bíblia; agora, vós tendes e nos restou a Bíblia” (HABERMAS, 2016, p. 385).

Vemos que essas crises de legitimidade ainda operam dentro da lógica das relações sociais de uma sociedade tradicional. Ou seja, elas ainda estão assentadas no pressuposto de que uma certa cosmovisão mítico-religiosa que justifica a legitimidade das instituições sociopolíticas. Isso também fica nítido, por exemplo, quando vemos um São Tomás de Aquino admitindo a legitimidade da desobediência civil quando as leis humanas afrontam as leis divinas (BITTAR; ALMEIDA, 2001, p. 206).

Todavia, a modernidade é marcada por um movimento de racionalização que promove isso que Max Weber chamou de *desencantamento do mundo*. O conceito weberiano de desencantamento denota o processo “ocorrido na Europa que, ao destruir as imagens religiosas do mundo, criou uma cultura profana” (HABERMAS, 2000, p. 3). Este processo de racionalização e desencantamento gera uma corrosão dos pilares que sustentam as sociedades tradicionais, promovendo então um modelo pós-tradicional de sociedade. As sociedades democráticas modernas são pós-tradicionais, mas isso não implica um desaparecimento de cosmovisões religiosas. O que caracteriza essas sociedades pós-tradicionais é que, após o processo de racionalização e desencantamento do mundo, vemos nelas isso que Rawls chama de “fato do pluralismo”. De acordo com o filósofo norte-americano, “uma sociedade democrática moderna se caracteriza por uma pluralidade de doutrinas abrangentes, religiosas, filosóficas e morais” (RAWLS, 2000, p. 173). Diante dessa sociedade plural fica cada vez mais difícil recorrer a crenças religiosas, por exemplo, para justificar a legitimidade de normas sociais e autoridades políticas. Alguns momentos históricos mostram de maneira dramática

esse processo de dissolução das sociedades tradicionais. Por exemplo, se até o começo da modernidade os monarcas ingleses eram vistos como semideuses capazes de curar enfermidades com um toque, no século XVII uma das consequências da revolução burguesa na Inglaterra foi a decapitação do rei Carlos I, agora nomeado pelos revolucionários ingleses de “inimigo público do bom povo desta nação” (HILL, 1983, p. 96).

Com a dissolução de sociedades tradicionais amplia-se o risco de dissenso (HABERMAS, 2003a, p. 45). Isto porque o desaparecimento de uma cosmovisão mítico-religiosa enfraquece a legitimidade das normas e do poder político. A pluralidade de formas de vida que carregam em si visões de mundo distintas encontram-se na iminência de desembocar num conflito social de natureza hobbesiana. Ou seja, o processo de racionalização da modernidade ao mesmo tempo que promove sociedades mais heterogêneas também traz em si a possibilidade de desagregação social causada pelos conflitos decorrentes dessa heterogeneidade. Vemos então que nas sociedades pós-tradicionais “as ordens normativas têm que ser mantidas sem garantias meta-sociais” (HABERMAS, 2003a, p. 45). Isto é, não se pode mais recorrer à ideia de uma ordem natural ou um direito divino para convencer toda comunidade que as normas são legítimas. Por outro lado, “as certezas do mundo da vida, já pluralizados e cada vez mais diferenciados, não fornecem uma compensação suficiente para esse *déficit*” (HABERMAS, 2003a, p. 45). Diante desse contexto, Habermas nota que as sociedades pós-tradicionais se tornam mais dependentes do “agir comunicativo”. Isto porque a racionalização e desencantamento promovido pela modernidade desfez uma série de consensos, de modo que, para os indivíduos alcançarem o mínimo de estabilidade social capaz de produzir uma vida digna e não baseada na violência é preciso se produzir novos consensos por meio de “discursos práticos”, já que o pano de fundo de convicções em comum se encontra fragmentado. Cabe notar que o caminho de volta à homogeneidade das sociedades tradicionais está vedado, no sentido de que o retorno a tal situação só seria possível por meio de um ato de violência que eliminaria o diferente e, por conseguinte, dissolveria as instituições democráticas. Afinal, diante do “fato do pluralismo” como restabelecer uma sociedade organizada por uma única visão ético-religiosa do mundo se não por meio do silenciamento e perseguição de outras visões? Essa inclusive tem sido a tônica dos grupos denominados “fundamentalistas”, o uso da violência de todos os tipos para promover o retorno a uma sociedade menos plural.

O risco de dissenso liberado pela racionalização das sociedades tradicionais gera um fardo pesado demais para o agir comunicativo (HABERMAS, 2003a p. 45). É certo que sem um *ethos* ou uma cosmovisão capaz de organizar a sociedade, torna-se mais urgente que os indivíduos se entendam acerca das regras que organizam o convívio social. Contudo, a imagem

de uma sociedade funcionando como uma *disputatio* medieval, na qual todos os cidadãos se reúnem periodicamente para através do discurso alcançar um consenso acerca de questões normativas não só parece irrealista, mas também pouco funcional. Nesse sentido, o direito positivo moderno aparece como um mecanismo indispensável de integração social nas sociedades pós-tradicionais, aliviando o “agir comunicativo” do fardo que ele precisaria carregar. O direito positivo moderno dispõe de uma aceitação social não porque ela representa uma cosmovisão religiosa de mundo ou porque todos os cidadãos se sentem motivados a obedecer às leis porque elas foram justificadas racionalmente. A aceitação das normas do direito, e do próprio sistema legal, é assegurada num primeiro momento graças ao caráter coercitivo do direito, isto é, graças à “ameaça de sanções definidas conforme o direito e que podem ser impostas por um tribunal” (HABERMAS, 2003a, p. 50). A coerção do direito estabelece *expectativas de comportamento* entre os indivíduos, permitindo uma maior estabilidade social, domesticando então os conflitos. Adam Smith dizia que não era da benevolência do açougueiro e do padeiro que deveríamos esperar nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelos próprios interesses (SMITH, 1996, p. 74). O direito positivo permite que não esperemos que o respeito à nossa integridade física e liberdade seja resultado da benevolência de outros indivíduos, mas do interesse que eles têm em não sofrerem sanções legais.

O direito se impõe faticamente por meio da coerção, permitindo uma maior estabilidade em sociedades pluralistas. Contudo, a aceitação social do direito não se dá somente por sua capacidade de impor sanções. Filósofos contratualistas como Hobbes, Locke, Rousseau e Kant tiveram, cada um à sua maneira, essa intuição (HABERMAS, 2016, p. 390). Pois, eles caracterizam o direito legítimo não só como um sistema de regras imposto pela força, mas como resultado de um consenso racional. Ou seja, embora o direito determine uma obediência dos indivíduos às normas jurídicas, um ordenamento jurídico legítimo surge de um processo de autodeterminação dos indivíduos. Kant compreendia que “normas do direito são, ao mesmo tempo e sob aspectos diferentes, leis da coerção e leis da liberdade” (HABERMAS, 2003a, p. 49). Sendo assim, a obediência à lei se dá tanto por conta do medo de sanções quanto pelo respeito a um sistema jurídico reconhecido como o resultado de um processo de autodeterminação dos cidadãos.

Zurn entende que na perspectiva habermasiana o direito moderno traz em si duas pretensões: efetividade e legitimidade (ZURN, 2014). Ou seja, o sistema de direito seria o mecanismo mais efetivo para a integração social em sociedades pós-tradicionais, domesticando os conflitos e impedindo uma escalada de violência. Por outro lado, o sistema de direitos produz

uma autoimagem de que o ordenamento jurídico é resultado de um consenso racional entre os cidadãos. Em outras palavras, o direito é apresentado como legítimo não por ser o reflexo de uma cosmovisão religiosa, mas por ser o resultado de um processo de autodeterminação de cidadãos livres e iguais.

3.1.2 Direito e democracia

O direito positivo, isto é, o conjunto de regras escritas que ordenam a vida social de uma comunidade, não é uma invenção moderna. Sociedades tradicionais também dispõem de leis escritas e um poder coercitivo que obriga os indivíduos a respeitarem tais leis. Nesse sentido, o direito positivo pode autorizar e regulamentar a discriminação em uma sociedade de castas ou até mesmo o comércio de seres humanos numa sociedade escravagista. E nas sociedades tradicionais uma cosmovisão mítico-religiosa ou a homogeneidade cultural podem conferir legitimidade a este ordenamento jurídico excludente.

Já o direito positivo nas sociedades pós-tradicionais não dispõe mais dessas fontes legitimadoras. Assim, ele traz em si uma ideia original, sua legitimidade decorre do fato dele ser apresentado como resultado de um acordo racional entre cidadãos de uma comunidade política. Em *Direito e democracia* Habermas propõe realizar uma “reconstrução da autocompreensão dos ordenamentos jurídicos modernos” (HABERMAS, 2003a, p. 133). Entendamos essa ideia por partes. O termo “autocompreensão” pode soar bem estranho, visto que este substantivo, assim como outros semelhantes, tal como autoconhecimento, é usado geralmente para se referir a uma ação realizada por um ser animado e dotado de mente. Assim, por exemplo, podemos falar que um psicanalista ajudou um paciente a alcançar uma “autocompreensão”, isto é, este paciente pode chegar a um entendimento de si mesmo, compreendendo as causas dos seus sintomas. Ordenamentos jurídicos não são seres animados dotados de uma mente, não são seres que realizam um processo de autoconhecimento. Como falar então do direito como algo que possui uma “autocompreensão”? A expressão usada por Habermas não é das melhores, e pode confundir o leitor. Importa aqui entender o que o autor quer dizer ao usar tal expressão. Quando o filósofo fala de uma “autocompreensão” dos ordenamentos jurídicos modernos ele está querendo se referir ao conjunto de pressupostos que estão implícitos no conceito de direito positivo existente em sociedades pós-tradicionais. A ideia de uma ordem jurídica que é resultado de uma associação de cidadãos livres e iguais pressupõe a existência de uma série de mecanismos, processos políticos e instituições.

“Reconstruir a autocompreensão dos ordenamentos jurídicos modernos” significa então tornar explícitos todos os pressupostos intrínsecos à ideia de direito moderno.

Um dos pressupostos do direito (*law*) moderno é a existência de um sistema de direitos subjetivos (*rights*). Isto porque o direito positivo, ao ser visto como o resultado de um consenso entre cidadãos livres e iguais, assume implicitamente que: a) a estes indivíduos está concedido o status de cidadãos livres e iguais; b) que a estes indivíduos está dada a possibilidade de participação política, isto é, eles estão autorizados a participar de discursos públicos visando alcançar um consenso acerca de normas jurídicas. Em outras palavras, é inerente à ideia moderna de direito positivo um sistema de direitos subjetivos que garante tanto a igualdade e liberdades individuais, mas que também garante a possibilidade de participação política.

Na medida em que é pressuposto que a legitimidade do direito moderno decorre do fato dele ser o resultado de um acordo livre entre iguais, Habermas nota então um vínculo conceitual entre direito e democracia (HABERMAS, 2018, p. 421). Isto significa que, a própria ideia de uma ordem política democrática já está implícita na ideia de direito moderno (HABERMAS, 2018, p. 421). Ao passo que a ideia de direito exige uma prática comunicativa entre cidadãos livres e iguais que almejam um consenso acerca das normas jurídicas, “o procedimento democrático da legislação [...] deve satisfazer essa exigência” (HABERMAS, 2018, p. 421).

O vínculo conceitual entre direito e democracia não se apresenta só para o teórico capaz de explicar a “autocompreensão das ordens jurídicas modernas”. Cidadãos em sociedades pluralistas e seculares são capazes de perceber esse vínculo. Nesse ponto o conflito social acaba ocupando um lugar crucial na teoria política do “filósofo do consenso”. Isto porque é no conflito social que percebemos como os cidadãos compreendem de maneira intuitiva o vínculo entre direito e democracia. Em diferentes conflitos em sociedades democráticas a legitimidade do direito é questionada justamente por conta da ausência de um consenso em torno das normas legais. Um exemplo paradigmático utilizado por Habermas em vários escritos é o dos conflitos sociais desencadeados pelos movimentos feministas a partir dos anos 60 e 70. Vejamos. Em vários países democráticos a organização do Estado de bem-estar social proporcionou a implementação de políticas públicas voltadas à “proteção das mulheres”. Implementadas de maneira paternalista, isto é, sem ouvir as próprias interessadas no assunto, não demorou muito para que tais políticas tivessem efeitos colaterais. Por exemplo, a criação da licença maternidade aumentou o risco de desemprego das mulheres e ampliou a feminização da pobreza (HABERMAS, 2018, p. 433). O movimento feminista também passou a criticar o reforço a papéis de gênero tradicionais que as políticas paternalistas estariam promovendo. Por exemplo, por trás da ideia de licença maternidade subjaz um reforço à visão tradicional de que “cuidar

dos filhos” é uma atividade exclusivamente feminina. O conflito social, levado a cabo pela crítica das feministas ao paternalismo estatal, atenta para a necessidade de sintonia entre ordens jurídicas legítimas e os interesses dos cidadãos, dito de outro modo, atenta para o vínculo interno entre direito e democracia. Hoje, alguns países já colhem os frutos desse tipo de mobilização desencadeada pelo movimento feminista, como a criação da licença paternidade, por exemplo. Contudo, é certo que esses avanços ainda são tímidos. O relatório *State of the world's father*, de 2019, aponta que somente 48% dos países no mundo concedem licença paternidade remunerada (BARKER; GUPTA; HEILMAN; NEMBHARD; VAN DER GAAG, 2019), embora 85% dos pais de sete países analisados terem manifestado o desejo de participar mais nos cuidados dos filhos recém-nascidos.¹⁹

Para Habermas, sua teoria do agir comunicativo permitiria esclarecer de maneira mais apropriada os fundamentos da “autocompreensão normativa do direito” e, por conseguinte, o vínculo entre direito e democracia, bem como os direitos fundamentais necessários para a constituição de uma ordem política democrática. Para entender isso é preciso retomarmos o conceito habermasiano de “situação ideal de fala”.

Como vimos no primeiro capítulo, por “situação ideal de fala” entende-se as condições para que haja um debate racional sobre qualquer tema. Habermas afirma que todo indivíduo que se dispõe a participar de um discurso acreditando ser possível alcançar um consenso racional com seus interlocutores acaba pressupondo de maneira intuitiva uma “situação ideal de fala”. Isto é, ao decidir debater algum tema visando alcançar um entendimento mútuo acerca do que é discutido, os interlocutores assumem de maneira implícita: que estão dadas a todos as condições de se manifestar; que nenhum enunciado está imune à tematização; que os falantes estão sendo sinceros a respeito de suas intenções; e que todas as partes têm iguais oportunidades de proferirem enunciados normativos como prescrições e admoestações. Em *Direito e democracia* Habermas condensou essas condições comunicativas que são pressupostas nos discursos racionais em um princípio normativo que ele denomina “princípio do discurso” ou “D”.

O termo princípio normativo pode num primeiro momento nos remeter aos princípios normativos propostos pelas teorias morais. Ao fazermos essa associação, imaginamos então que o princípio normativo “D” é um princípio moral, isto é, um enunciado na forma de um “dever ser” que fornece um critério para respondermos à pergunta “o que devemos fazer?” ao

¹⁹ Os setes países analisados foram Argentina, Brasil, Canadá, Japão, Holanda, Reino Unido e Estados Unidos. Tirando o Japão que conta com uma generosa licença paternidade de 12 meses com remuneração, ainda que parcial, os outros países contam com licenças de no máximo 3 semanas, é o caso de Canadá, Estados Unidos e Reino Unido (BARKER; GUPTA; HEILMAN; NEMBHARD; VAN DER GAAG, 2019), p. 33).

nos depararmos com questões morais polêmicas, como as apresentadas nos dilemas morais. Pensemos no caso apresentado no famoso experimento mental formulado por Philipa Foot, o *trolley problem*, também conhecido como dilema do bonde. A situação apresentada nesse dilema demanda uma resposta à questão “o que devemos fazer?”. Nesse experimento mental a filósofa descreve um cenário hipotético no qual um trem descontrolado segue em direção a cinco pessoas, mas há uma alavanca que permite desviar os trilhos do trem, matando somente um homem que estaria em um outro trilho (FOOT, 1967). O que fazer diante de uma situação dessas? Puxar ou não a alavanca? Princípios morais são critérios que permitem aos indivíduos avaliarem qual seria a melhor decisão a ser tomada em situações assim, qual seria a decisão justa. Do ponto de vista de uma ética utilitarista, por exemplo, seria moralmente correto puxar a alavanca para matar uma pessoa, salvando outras cinco. Isto porque o princípio moral da ética utilitarista, denominado princípio da utilidade, determina que: “uma ação é moralmente correta quando proporciona felicidade ou evita a dor do maior número de indivíduos”. O princípio do discurso de Habermas é um enunciado normativo, isto é, ele formula um “dever ser”, mas ele não é um princípio moral. O princípio do discurso não fornece um critério para solucionarmos dilemas como o *trolley problem*, nem oferece uma resposta para questões morais em disputa, como a legalização do aborto ou da eutanásia. Por meio do princípio do discurso Habermas pretende responder a seguinte questão: como é possível criar normas de ação válidas no contexto de uma sociedade pós-tradicional? E a resposta que Habermas oferece com seu princípio do discurso é a seguinte:

D: São válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais (HABERMAS, 2003a, p.142).

Reparem que Habermas usa o termo “normas de ação”, buscando então denotar uma certa neutralidade do seu princípio normativo. Isto porque o termo “normas de ação” aponta para algo mais amplo, ele não está falando aqui de um tipo específico de norma de ação, como as normas morais ou as normas jurídicas. Nesse sentido, normas de ação são expectativas de comportamento generalizadas que organizam o convívio de um grupo de pessoas (HABERMAS, 2003a, p. 142). Podemos pensar num exemplo bem simples. Imaginem uma cooperativa de trabalhadores rurais que organiza informalmente como será a relação entre os membros do grupo. Mesmo sem recorrer ao direito positivo, eles estabelecem um conjunto de normas de ação que definem como será a divisão do trabalho e a distribuição da produção, como será a inclusão de novos membros e quais seriam os motivos para a expulsão de alguém da cooperativa. Tais normas criam expectativas de comportamento, pois permitem aos membros

da cooperativa antecipar quais ações eles podem esperar dos seus companheiros. Se um agricultor age de maneira desonesta e decide desviar uma parte da produção, as normas de ação permitem a ele antecipar que, caso seus companheiros descubram, a ação deles será expulsá-lo do grupo. Sob condições de um sociedade pós-tradicional e pluralista, normas de ação só são válidas, isto é, só são reconhecidas como legítimas pelos membros de um grupo, quando todos os atingidos estão de acordo com tais normas. Contudo, esse assentimento precisa ocorrer sob condições de um discurso racional, em outras palavras, é preciso que estejam presentes as condições de uma situação ideal de fala. Se dentro da cooperativa que tomamos como exemplo um ou mais trabalhadores disseram “concordar” com normas de distribuição da produção que eles consideram injustas, mas fizeram isso após sofrerem ameaças veladas, então tais normas seriam inválidas, visto que o “consenso” alcançado não é um consenso racional que se deu sob condições de uma situação ideal de fala.

As principais idealizações que os sujeitos levantam nos discursos racionais servem de base para Habermas formular seu princípio do discurso. Tal princípio explicita as condições que “devem ser” preenchidas para que normas de ação válidas sejam criadas. Por outro lado, o princípio do discurso é uma ideia chave que dá a Habermas um fundamento para elaborar o seu modelo deliberativo de democracia. Vejamos. Em *Direito e democracia* Habermas afirma: “o princípio da democracia resulta de uma interligação que existe entre o princípio do discurso e a forma jurídica” (HABERMAS, 2003a, p. 158). O que Habermas chama de princípio da democracia é o princípio normativo que responde a seguinte questão: Como deve ser o processo de autodeterminação de membros do direito que se reconhecem como cidadãos livres e iguais? Em outras palavras, é uma pergunta sobre como deve ser o processo de autolegislação em uma sociedade democrática. O que dá o status de “leis válidas” às normas que regulamentam a convivência de cidadãos vivendo em uma democracia? A resposta de Habermas por meio do princípio da democracia é a seguinte:

[...] somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, no processo jurídico de normatização discursiva (HABERMAS, 2003a, p. 145).

A ideia de que o princípio da democracia surge de uma interligação entre o princípio do discurso com a forma jurídica pode então ser assim entendida: a ideia de uma comunidade política democrática é um projeto de institucionalização do princípio do discurso por meio do direito positivo. Podemos dizer que, para Habermas, a ideia de uma comunidade política democrática, expressa por meio de um princípio da democracia, expressa uma aspiração em se realizar de maneira aproximada as condições ideais de uma comunicação discursiva. A

democracia é uma espécie de experimento no qual os participantes buscam simular as exigentes condições de uma situação ideal de fala, criando então condições para uma produção discursiva de normas jurídicas que regulamentam a vida de um grupo.

3.1.3 Quais direitos?

Vimos que o direito positivo (*law*) que emerge na modernidade tem um nexo interno com a ideia de democracia. Visto que nele está implícita a concepção de que normas jurídicas legítimas são legítimas porque resultam de um acordo racional entre cidadãos livres e iguais. Nesse sentido, vimos também que o ordenamento jurídico moderno pressupõe um sistema de direitos subjetivos (*rights*). Afinal, são esses direitos subjetivos que conferem aos indivíduos o *status* de cidadãos livres e iguais, permitindo então que eles participem do processo político de autolegislação.

Nesse sentido, é necessário que um modelo deliberativo de democracia com aspirações normativas responda a seguinte questão: quais direitos devem ser atribuídos a indivíduos que se reconhecem mutuamente como parceiros de cooperação livres e iguais em uma comunidade regulada por normas jurídicas? Para responder a essa questão Habermas adota uma estratégia similar à estratégia adotada pelos filósofos contratualistas. Ele a resume assim:

A teoria do discurso, do mesmo modo que as teorias precursoras apoiadas no contrato social, simula um estado inicial que serve de ponto de partida: neste estado, pessoas em qualquer número resolvem entrar, por si mesma, numa prática constituinte (HABERMAS, 2003c, p. 168).

Habermas projeta uma situação hipotética em que indivíduos estão dispostos a estabelecer uma convivência não violenta e para isso eles se dispõem a constituir um ordenamento jurídico produzido discursivamente. Os indivíduos que participam dessa prática constituinte hipotética se perguntam: quais direitos fundamentais devem ser garantidos para que haja uma associação entre parceiros livres e iguais que compartilham um conjunto de normas jurídicas criadas por eles mesmos? Habermas chama de “gênese lógica dos direitos fundamentais” a resposta que indivíduos racionais dariam a essa questão ao almejarem constituir tal associação.

É preciso deixar claro que “gênese lógica do sistema de direitos não é uma reconstrução da gênese histórica do sistema de direitos” (REDONDO, 1998, p. 12, tradução nossa). Enquanto uma gênese lógica cumpre uma função normativa, a gênese histórica tem um papel descritivo. Por exemplo, um historiador do direito pode investigar quando em uma determinada

comunidade política foram elaboradas as primeiras leis que garantiram o direito à liberdade de crença. Nesse caso, o historiador está explicando a gênese histórica de um direito, isto é, ele descreve em qual momento da história de um povo determinados direitos surgiram. Por outro lado, na gênese lógica o filósofo busca esclarecer qual “deve ser” o sistema de direitos subjetivos de uma comunidade política democrática. E para isso ele adota uma argumentação que segue a linha de raciocínio de um imperativo hipotético. Para entender isso melhor, pensemos no exemplo a seguir. Temos o respectivo juízo hipotético: “se eu quero ter uma vida saudável, devo ter uma alimentação balanceada e praticar exercícios”. Imperativos hipotéticos têm a seguinte forma: “se quero..., devo...”. Trata-se de um cálculo racional dos melhores meios que “devem” ser adotados para se atingir um fim. No exemplo que citamos, o fim almejado é “ter uma vida saudável”. Nesse caso a dedução mais óbvia parece ser “devo ter uma alimentação balanceada e praticar exercícios”. Se alguém dispendo de conhecimento sobre dietas e exercícios dissesse que o meio mais eficiente para se atingir tal fim fosse o sedentarismo e a ingestão de *fast foods*, tal pessoa estaria agindo de modo irracional, visto que estaria deliberadamente escolhendo algo que a distanciaria dos seus objetivos. O teórico crítico adota a forma dos imperativos hipotéticos para pensar quais devem ser os direitos fundamentais de uma sociedade democrática: “se eu quero estabelecer as bases para uma sociedade de cidadãos livres e iguais, devo garantir como direitos fundamentais...”. Nesse sentido, a gênese lógica dos direitos fundamentais busca explicar qual seria a escolha racional de alguém que tem como fim constituir uma comunidade de parceiros livres e iguais. Quais direitos básicos seriam os meios mais adequados para se atingir tal fim?

Na “gênese lógica” habermasiana, o filósofo entende que cinco categorias de direitos fundamentais emergiriam naquela situação hipotética em que sujeitos escolhem os direitos fundamentais necessários para se realizar uma sociedade de cidadãos livres e iguais. A primeira das cinco categorias diz respeito aos: “(1) Direitos fundamentais que resultam da configuração autônoma do *direito à maior medida possível de iguais liberdades subjetivas de ação*” (HABERMAS, 2003a, p. 159). Isto porque, na medida em que os envolvidos em uma prática constituinte querem regulamentar sua convivência por meio do direito e se consideram livres e iguais, é preciso garantir direitos subjetivos que atribuem o *status* de livres e iguais. Os direitos liberais clássicos seriam o resultado de interpretações históricas dessa categoria de direitos. Assim, temos como exemplos de direitos a iguais liberdades subjetivas de ação os direitos à dignidade humana, de liberdade de expressão, de integridade física, de propriedade, liberdade de crença, dentre outros.

A segunda categoria de direitos é constituída por: “(2) Direitos fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do *status de um membro* numa associação voluntária de parceiros do direito” (HABERMAS, 2003a, p. 159.). Indivíduos que buscam regular sua vida por meio do direito não querem criar leis que regulam possíveis interações entre indivíduos capazes de falar e agir em geral. As normas elaboradas na forma do direito positivo regulam interações de sociedades concretas. Sendo assim, normas jurídicas regulamentam a convivência entre indivíduos que compartilham limites geográficos e uma história em comum. Diante disso, a segunda categoria de direitos fundamentais busca definir quem está autorizado e quem não está a fazer parte dessa sociedade delimitada espaço-temporalmente e que regula sua vida através de um código jurídico específico. As interpretações históricas dessa segunda categoria de direitos resultaram no direito à nacionalidade, no direito de proibição de extradição, direito de asilo, o direito à dupla cidadania, etc.

Como terceira categoria de direitos fundamentais temos: “(3) Direitos fundamentais que resultam imediatamente da *possibilidade de postulação judicial* de direitos e da configuração politicamente autônoma da proteção jurídica individual” (HABERMAS, 2003a, p. 159). Expliquemos. Na medida em que os indivíduos buscam mediante um discurso constituinte criar uma ordem jurídica que regula a interação social, eles devem pressupor direitos que lhes possibilitam reclamar quando há violação de direitos, seja quando esta violação é praticada pelo Estado ou por outras pessoas. Historicamente essa categoria de direitos se expressa nas leis que estabelecem garantias processuais. Como a “[...] proibição do efeito retroativo, a proibição do castigo repetido do mesmo delito, a proibição de tribunais de exceção, bem como a garantia da independência pessoal do juiz, etc” (HABERMAS, 2003a, p. 163).

As três categorias de direitos fundamentais constituiriam o núcleo do código jurídico. Eles são condições necessárias para a existência do próprio direito. Ou seja, adotando a perspectiva de um grupo de indivíduos que almejam viver em uma comunidade de cidadãos livres e iguais regulamentada juridicamente, não há direito positivo legítimo “sem iguais liberdades subjetivas de ação, iguais direitos de associação a uma dada comunidade de parceiros jurídicos, iguais garantias de acesso às vias do Direito” (LUCHI, 2005, p. 132.). Os direitos elencados de (1) a (3) garantem isso que Habermas chama de *autonomia privada* de indivíduos que se reconhecem como membros de uma comunidade jurídica. Um indivíduo é dotado de autonomia privada quando lhe é garantido juridicamente a possibilidade de perseguir seus próprios interesses e traçar um plano de vida de acordo com suas aspirações. Um cidadão exerce sua autonomia privada quando abre uma empresa, escolhe um trabalho e não outro, professa uma religião, decide se casar ou até mesmo quando se mantém afastado da vida política por

julgar que essa não lhe diz respeito. Nessas três categorias de direitos subjetivos que garantem a autonomia privada, os sujeitos somente se entendem como *destinatários* do direito. Isto é, eles se portam como se o direito positivo fosse algo que lhes é endereçado por outrem, e que, ao mesmo tempo, possibilita que eles desfrutem de liberdades individuais. Já a quarta categoria de direitos fundamentais não diz respeito à autonomia privada dos indivíduos, mas sim à *autonomia pública*. Aqui os indivíduos se entendem não só como destinatários do direito, mas também como autores das normas jurídicas que regulamentam a vida política de uma comunidade. Deste modo, a quarta categoria de direitos fundamentais diz respeito aos:

(4) Direitos fundamentais à participação, em igualdade de chances, em processos de formação da opinião e da vontade, nos quais os civis exercitam sua *autonomia política* e através dos quais eles criam direito legítimo (HABERMAS, 2003a, p. 159)

Enquanto as três primeiras categorias de direito definem liberdades subjetivas, a quarta categoria define a liberdade comunicativa. Trata-se do conjunto de direitos que permitem aos indivíduos participarem do debate público a fim de se tornarem legisladores da comunidade política que pertencem. Essa quarta categoria de direitos assume historicamente a forma de autorizações para participar de eleições e votações políticas, liberdade de opinião e informação, direito de participação em partidos políticos ou movimentos civis, liberdade de reunião e associação, etc.

Ao final, Habermas afirma que as quatro categorias de direito implicariam, por conseguinte, em uma quinta categoria. Essa diz respeito aos:

(5) Direitos fundamentais a condições de vida garantidas social, técnica e ecologicamente, na medida em que isso for necessário para um aproveitamento, em igualdade de chances, dos direitos elencados de (1) até (4) (HABERMAS, 2003a, p. 160).

Historicamente tal categoria de direitos se efetivou nos Estados de bem-estar social como acesso à educação e saúde pública, leis trabalhistas e de assistência social, e recentemente como leis que visam garantir um meio ambiente saudável. Nota-se que essa categoria de direito visa dispor os indivíduos de condições materiais de existência que os permita terem uma vida digna.

Podemos ver que os direitos fundamentais deduzidos por Habermas em sua gênese lógica correspondem àqueles três tipos de direitos desenvolvidos ao longo da modernidade nos Estados democráticos, de acordo com a análise de Marshall (1967). Ou seja, os direitos de 1 a 3 apresentados por Habermas se enquadrariam no rol dos direitos liberais (ou civis), já os direitos pertencentes à categoria 4 se enquadram no que é chamado de direitos políticos, e, por fim, a quinta categoria de direitos podem ser entendidos como direitos sociais. Nesse ponto fica

claro o que Benhabib quer dizer quando sustenta que a democracia deliberativa não é uma teoria em busca de uma prática, mas sim uma melhor compreensão das instituições e das práticas já existentes em sociedades que adotaram o Estado democrático de direito (BENHABIB, 2007, p. 75).

Na gênese lógica dos direitos fundamentais Habermas coloca a quinta categoria de direitos como uma pré-condição para o usufruto dos outros direitos, porém, o filósofo defende que enquanto as quatro primeiras categorias de direitos são fundamentadas de modo absoluto, a quinta categoria seria fundamentada de modo relativo. O professor Delamar Volpato Dutra explica que Habermas, ao realizar essa distinção entre direitos fundamentados de modo absoluto e direitos fundamentados de modo relativo, pretende indicar o seguinte: a) os direitos elencados de (1) a (4) são fundamentados de modo absoluto, pois, “[...] toda e qualquer sociedade deveria tê-los, já que remetem à própria estrutura discursiva da racionalidade comunicativa e, portanto, para Habermas, remetem à possibilidade da própria legitimidade do ordenamento jurídico” (DUTRA, 2005, p. 233); b) já em relação à quinta categoria de direitos, estes são fundamentados relativamente, pois “[...] poderia ser o caso de não haver necessidade de tais direitos serem formulados se eles já forem efetivos numa dada sociedade” (DUTRA, 2005, p. 233). Isto significa que uma sociedade poderia ser tão próspera economicamente que tais direitos sociais seriam dispensáveis. Entendemos, contudo, que essa classificação habermasiana dos direitos sociais como direitos “relativos” incorre em dois equívocos, um de natureza lógico-empírico (I) e outro de natureza político-pragmático (II).

I) Ao entender que direitos sociais são relativos, pois é possível que uma sociedade seja tão próspera que eles se tornem dispensáveis, Habermas assume um nível de idealização não condizente com um teórico crítico. As evidências mostram que mesmo nas sociedades mais prósperas os direitos sociais são imprescindíveis para que uma parte significativa da população usufrua de seus direitos civis e políticos. Aliás, é justamente nessas sociedades prósperas que encontramos um maior grau de investimento em direitos sociais. O relatório *Society at Glance 2019* da OCDE (2019) mostra que os 10 países com maiores gastos sociais em 2018 fazem parte do grupo de países que possuem um índice de Desenvolvimento Humano considerado muito alto (UNDP, 2019). Mas imaginem que ignoremos essas evidências empíricas, assumindo então do ponto de vista hipotético uma postura idealizadora de que talvez seja possível que um elevado grau de desenvolvimento jamais visto seja capaz de eliminar a “loteria social”. Isto é, imaginemos uma organização econômica perfeita em que os indivíduos não teriam mais o seu destino atrelado ao lugar que eles ocupam nesta sociedade. As oportunidades seriam exatamente iguais para todos, independente de gênero, raça, local de nascimento e

origem familiar. Uma sociedade em que nascer numa família rica ou numa família pobre não repercute mais sobre os planos biográficos dos indivíduos. E tudo isso funcionando perfeitamente sem a existência de direitos sociais. Mesmo nesse quadro idealista em que a “loteria social” foi eliminada, ainda assim a “loteria natural” seria uma realidade. Doentes, órfãos, pessoas com necessidades especiais ou idosos demandando cuidados não deixariam de existir. E o fato de eles não terem tido “sorte” na “loteria natural” diminuiria as chances de usufruírem de direitos civis e políticos. Desta maneira, uma sociedade que levasse a sério a ideia de que “todos são cidadãos livres e iguais” precisaria assegurar a esse público mais vulnerável uma série de direitos sociais. Uma vez que sempre existirá nas sociedades humanas pessoas que não tiveram “sorte” na “loteria natural”, não há porque considerar os direitos sociais como “direitos relativos”, visto que eles sempre serão necessários. Sendo assim, eles também são uma pré-condição para a existência do ordenamento jurídico.

II) Por outro lado, a perspectiva de que direitos sociais são relativos acaba minimizando o próprio peso que os cidadãos das democracias dão a esses direitos. E Habermas, convém lembrar, adota a estratégia de deduzir os direitos fundamentais a partir de um experimento mental na qual cidadãos decidem quais direitos deveriam ser desenvolvidos numa comunidade de cidadãos livres e iguais. Temos bons motivos para supor que na vida real, e não em um experimento mental, os cidadãos das democracias modernas atribuem uma certa prioridade dos direitos sociais sobre os direitos políticos e civis. Evidências empíricas apontam que políticos autoritários com uma tendência a violar direitos civis e políticos têm levado vantagens em disputas eleitorais em contextos de crise econômica nos quais a população percebe que seus direitos sociais não estão sendo respeitados (KAKKAR; SIVANATHAN, 2017). Situações como essas sugerem que os cidadãos estariam dispostos a ter uma redução dos seus direitos civis e políticos desde que houvesse uma melhora no bem-estar econômico. E há dados que mostram que uma parcela dos cidadãos realmente faria essa troca. O mais recente relatório do *Latinobarómetro* aponta que 15% dos latino-americanos aceitariam um governo autoritário desde que este resolvesse problemas socioeconômicos do país. No Paraguai 27% da população estaria disposta a aceitar um governo não democrático. No Chile 23% da população estaria disposta a fazer essa troca e no Brasil 14% (LATINOBARÓMETRO, 2019). Vemos então que de uma perspectiva pragmática há bons motivos para se levar mais a sério os direitos sociais, atribuindo a eles o status de direitos absolutos, e não de direitos relativos. Sendo que a própria funcionalidade e aceitação de uma ordem política democrática se encontra ameaçada quando não é dada a esses direitos a devida importância.

Por fim, é importante ressaltar que não entendemos como uma divagação teórica vazia essa discussão sobre a natureza dos direitos sociais. Para nós, a criação de uma cultura política democrática na qual os atores políticos passam a entender os direitos sociais como direitos absolutos pode reconfigurar o modo como ocorre tanto a administração pública quanto a participação política. Além disso, é modificado também o próprio significado do que seriam “retrocessos democráticos”. Hoje, governos que violam direitos civis e políticos são facilmente taxados de governos ditatoriais ou com tendências autoritárias. Por outro lado, a violação de direitos sociais constantemente é encoberta por eufemismos como “responsabilidade fiscal”, “austeridade” ou “contenção de gastos públicos”. Todos termos que buscam retratar a violação de direitos como a escolha correta de uma “razão prudencial”. Com isso, os violadores de direitos sociais podem se dar ao luxo de não serem vistos como tiranos em potencial, mas como burocratas tomando decisões meramente técnicas.

3.1.4 Entre liberalismo e republicanismo

A ideia de um Estado democrático de direito denota uma organização política da sociedade na qual os cidadãos são ao mesmo tempo autores e destinatários das leis. E para que isso ocorra é necessário que sejam atribuídos aos cidadãos um conjunto de direitos subjetivos, isto é, os direitos civis, políticos e sociais. Mas como deve funcionar esse ideal de autolegislação entre cidadãos livres e iguais? O que significa dizer que o “povo exerce o poder” num Estado democrático de direito? Como se dá esse processo de autodeterminação política? A resposta a essas questões dá origem a dois modelos normativos de democracia: o liberal e o republicano. Liberalismo e republicanismo são modelos concorrentes, e no contexto norte-americano a disputa entre esses dois modelos desencadeou isto que ficou conhecido como “o debate entre liberais e comunitaristas” (HABERMAS, 2018, p. 397). Habermas entende que tanto o modelo liberal quanto o modelo republicano de democracia incorrem em uma série de limitações. Na visão do filósofo, tais limitações poderiam ser superadas pelo modelo deliberativo de democracia proposto por ele.

Em *Direito e democracia*, mas também no seminal ensaio *Três modelos de democracia*, Habermas descreve em termos típico-ideais (HABERMAS, 2018, p. 397) os modelos liberal e republicano. Ao falar do liberalismo Habermas exclui do campo dos defensores de tal modelo filósofos contemporâneos que tradicionalmente são taxados de liberais, como Dworkin e Rawls. Embora Rawls tenha escrito uma obra denominada *Liberalismo político* e tradicionalmente seja descrito como um filósofo liberal, o modelo de democracia defendido por ele estaria mais

próximo da tradição deliberativa de Habermas, embora haja inúmeras divergências entre os dois filósofos.²⁰ Sendo assim, em que consistiria esse modelo liberal de democracia?

O que Habermas chama de “modelo normativo liberal de democracia” remonta ao liberalismo político clássico de John Locke. Em seus *Dois tratados sobre o governo civil* Locke apresenta uma teoria política que tem como fundamento normativo a ideia de direito natural. O filósofo inglês sustenta que o direito positivo e o Estado surgem porque os seres humanos desejam proteger direitos pré-estatais. Isto é, os seres humanos enquanto seres racionais seriam capazes de compreender antes mesmo da criação do Estado que um conjunto de direitos devem ser garantidos a todo indivíduo. Tais direitos seriam os direitos à vida, liberdade e bens (LOCKE, 1998, p. 384). Nesse sentido, uma ordem política justa é aquela que cria leis que protegem esses direitos pré-estatais. Os direitos civis que mencionamos anteriormente seriam uma efetivação política dessa proteção à vida, liberdades e bens. Por exemplo, normas jurídicas que proíbem o homicídio são uma proteção do direito natural à vida, normas jurídicas que autorizam a liberdade de credo são uma proteção do direito natural à liberdade e normas jurídicas que proíbem o roubo são uma proteção do direito natural à propriedade privada. Os defensores do modelo liberal de democracia são herdeiros dessa tradição inaugurada por Locke. Por conta disso, os partidários dessa visão democrática enfatizaram em seu modelo normativo o papel do Estado na proteção desses direitos pré-estatais, não mais chamados de direito natural, mas sim de *direitos humanos*. Importante salientar que dentro dessa tradição liberal a noção de *direitos humanos* diz respeito àquele conjunto de direitos que protegem as liberdades individuais. Nesse contexto se entende por direitos humanos aqueles direitos que Marshall denomina direitos liberais. Portanto, o que Habermas está entendendo por direitos humanos como princípio legitimador do Estado democrático dentro da tradição liberal difere daquilo que está previsto na *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Visto que, a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* institui a necessidade de se garantir também direitos sociais e políticos.

Do outro lado, o modelo republicano de democracia remonta mais especificamente a Rousseau, apesar de sofrer uma forte influência da ideia aristotélica de que os seres humanos realizam seu fim e alcançam a felicidade participando da vida pública. Apoiando-se nas ideias expressas por Rousseau no *Contrato social*, os partidários do republicanismo pensam a legitimidade do Estado democrático de direito a partir do conceito de *soberania popular*. A noção de soberania surgiu no início da Era moderna e era associada inicialmente ao despotismo

²⁰ A respeito das divergências entre Habermas e Rawls cf. ARAUJO (2010). Já em COOKE (2009) podemos ver porque haveria em Rawls a defesa de um modelo deliberativo de democracia distinto do de Habermas.

dos governantes absolutistas. O déspota, entendido como o soberano, é aquele que detém o controle do Estado exercendo o monopólio do uso legítimo da força e se encontra acima dos demais poderes deste mundo.

Rousseau transpôs essa figura de pensamento, que remonta a Bodin, para a vontade do povo unido, dilui-a com a idéia [sic] do autodomínio de pessoas livres e iguais e a integrou no conceito moderno de autonomia (HABERMAS, 2003b, p. 23).

No *Contrato social* Rousseau está preocupado em expressar quais são os “princípios do direito político”. Ou seja, o filósofo quer mostrar a partir de onde é possível fundamentar a legitimidade do direito positivo. Para o contratualista, um Estado legitimamente ordenado deve ser guiado pela *soberania do povo* que expressa a “vontade geral”. O filósofo genebrino entende que uma organização política legítima não é resultado da soma de todas as vontades particulares, mas sim da “vontade geral”, que seria uma espécie de interesse natural dos seres humanos em assegurar o bem comum. Rousseau advoga que a vontade geral deve “[...] dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum [...]” (ROUSSEAU, 1973, p. 49). Esses insights da filosofia política de Rousseau servem de base para os partidários do modelo republicano de democracia afirmarem que: a) o Estado democrático de direito é legítimo pois permite a expressão da vontade geral dos cidadãos, entendida aqui como o *ethos* compartilhado de uma comunidade política; b) Um modelo republicano de democracia permite que os cidadãos adquiram por meio do processo de formação da vontade política uma consciência da interdependência dos integrantes da comunidade.

Liberalismo e republicanismo elaboram seus modelos de democracia tomando como ponto de partida princípios normativos distintos, isto é, os *direitos humanos*, entendido em seu sentido liberal, e a *soberania popular*. Essa divergência leva os dois modelos normativos de democracia a também discordarem entre si acerca do papel dos cidadãos, do significado do direito positivo e da natureza do processo político eleitoral.

Da perspectiva do modelo liberal de democracia, “[...] o status dos cidadãos é definido pelos direitos subjetivos que eles têm diante do Estado e dos demais cidadãos” (HABERMAS, 2018, p. 399). Direitos individuais, entendidos aqui como aquele conjunto de direitos liberais, são direitos negativos, pois por meio deles um indivíduo pode reclamar a não-interferência em sua esfera privada por parte do Estado e de outros cidadãos. Através desses direitos é garantido um espaço livre de coações externas. Um cidadão pode ter uma crença religiosa considerada anacrônica pela maior parte da sociedade, na qual, por exemplo, as mulheres são retratadas como seres inferiores. Desde que esse indivíduo não atente contra a integridade de nenhuma

mulher, os direitos liberais garantem que ele sustente sua crença ridícula sem sofrer nenhum tipo de coação ou violência por parte de terceiros. Para os liberais, como a função do Estado democrático de direito é garantir a preservação de direitos pré-políticos, o exercício da cidadania consistiria apenas em acionar as normas jurídicas para preservar esses direitos que permitem aos indivíduos buscar seus interesses privados. Sendo assim, do ponto de vista do modelo liberal de democracia, um indivíduo que sofreu uma agressão por defender crenças religiosas segregacionistas, ao recorrer aos tribunais para reclamar o direito de manifestar seus preconceitos já estaria cumprindo o seu papel de “bom cidadão”, mesmo que possamos julgá-lo como não sendo uma “boa pessoa”.

Ao contrário dos liberais, os republicanos não definem o *status* de cidadão a partir de direitos negativos. Para os republicanos o que define o status dos cidadãos são os direitos que permitem a participação dos indivíduos na vida pública como sujeitos politicamente responsáveis pela constituição política da comunidade. Esses direitos são positivos, e exigem do cidadão republicano mais do que uma orientação voltada para seus próprios interesses. Por meio de tais direitos o cidadão republicano realiza a persecução de um suposto bem comum, sendo assim, ele afirma algo na esfera pública em vez de negar a intervenção em sua esfera privada. Deste modo, da perspectiva republicana, o cidadão que se compromete a participar de audiências públicas para discutir leis que, por exemplo, coíbem o preconceito religioso, este sim estaria exercendo a sua cidadania. Importante ressaltar que esse cidadão pode fazer parte de uma comunidade com um *ethos* alinhado ao segregacionismo, de modo que sua participação na vida pública pode ser voltada para a promulgação de leis que tornam a vida de uma minoria mais difícil em nome de um “bem comum”. Ainda assim, de uma perspectiva republicana, esse indivíduo estaria “exercendo a sua cidadania”.

Além da disputa em torno da concepção de cidadania democrática, liberais e republicanos discordam também do significado da ordem jurídica, ou seja, liberalismo e republicanismo compreendem a construção do direito positivo por vias diferentes. “No primeiro caso, a ordem jurídica é construída a partir de direitos subjetivos; no segundo, atribui-se um primado a seu conteúdo jurídico objetivo” (HABERMAS, 2003a, p. 336). Isto significa que, para os liberais a ordem jurídica nada mais é do que uma sistematização e positivação de um “direito superior” que tem origem na razão ou em uma revelação “transpolítica”, e cujo conteúdo qualquer indivíduo pode compreender isoladamente, isto é, antes de sua socialização em processos políticos. Por outro lado, para os republicanos a ordem jurídica nada mais é do que o resultado da autonomia dos cidadãos. Os direitos positivados na ordem jurídica constituída são a efetivação da vontade política comum prevalecente em um determinado momento da história de um povo.

As divergências entre liberalismo e republicanismo também se manifestam na compreensão que ambos têm da natureza do processo de formação da vontade política. E tal compreensão é resultado do modo como liberais e republicanos enxergam a relação entre Estado e sociedade. Para o republicanismo, “democracia” é sinônimo de auto-organização política da sociedade. Deste modo, predomina uma visão de que é possível a dissolução da distinção entre a sociedade e o aparelho burocrático do Estado. Já para o liberalismo não há como eliminar a separação entre sociedade e Estado. O máximo que se pode fazer é esporadicamente diminuir a distância entre esses dois polos por meio de eleições. Embora soe estranho, o liberalismo valoriza mais a independência do aparelho burocrático do Estado do que o republicanismo, já que para os liberais o poder estatal estabelece uma normatização jurídica da sociedade capaz de proteger o indivíduo contra maiorias tirânicas que possam atentar contra ele.

O modelo liberal de democracia entende que “[...] a política é essencialmente uma luta por posições mais favoráveis no âmbito do poder administrativo [isto é, o poder que dispõe o aparelho burocrático do Estado]” (HABERMAS, 2003a, p. 337). Por conta disso, a formação da vontade política em uma sociedade democrática decorre de uma “concorrência de atores coletivos que agem, estrategicamente, a fim de obter ou manter posições de poder” (HABERMAS, 2003a, p. 337). Assim, quando o parlamento implementa uma série de leis que, por exemplo, ampliam a proteção dos trabalhadores ou aumenta os privilégios das oligarquias, o que esses parlamentares estão fazendo é implementando os interesses do grupo que venceu a concorrência pelo poder. Da perspectiva liberal, a vontade política é sempre a soma de determinados interesses privados que conseguem se impor por meio do poder burocrático do Estado. Essa lógica de um agir estritamente estratégico se manifesta principalmente nas eleições, pois os eleitores escolhem os programas dos partidos que melhor atendem seus interesses, sejam eles econômicos, éticos, morais ou políticos. Para os defensores do modelo republicano de democracia, o processo político de formação da opinião e da vontade não se reduz a uma mera interação estratégica entre indivíduos que almejam o poder. Mas sim, representa o resultado de uma comunicação pública orientada ao entendimento ético acerca do bem comum. Nesse ponto, eleições democráticas constituem uma espécie de rito na qual os cidadãos “constituem e reafirmam a comunidade política” (OUTHWAITE, 2009, p. 195, tradução nossa). Elas cumprem a função de rememorar o *ethos* compartilhado de um povo. As principais diferenças entre o modelo liberal e republicano de democracia podem ser sintetizadas no quadro a seguir:

Quadro 3 – Comparação entre os modelos republicano e liberal de democracia

LIBERALISMO E REPUBLICANISMO: QUADRO COMPARATIVO		
	Liberalismo	Republicanismo
Princípio Legitimador do Estado democrático de direito	Direitos humanos	Soberania popular
Concepção de cidadão	Portadores de direitos individuais	Sujeito responsável pelo desenvolvimento de uma comunidade que almeja o bem comum
Conceito de direito	O direito positivo deve refletir um direito natural que é superior/ anterior	O direito positivo deve ser o resultado da vontade geral
Natureza do processo político	Luta por posições que permitam dispor do poder administrativo	Práxis de autodeterminação de cidadãos que buscam um autoentendimento ético

Diante dessa disputa entre liberais e republicanos, o modelo deliberativo de democracia proposto por Habermas “tenta incorporar as melhores características de ambos os modelos, evitando as deficiências de cada um” (BAYNES, 2016, p. 176, tradução nossa). Um dos méritos do modelo liberal, por exemplo, é o fato dele atentar para os perigos das maiorias tirânicas. Ao dar primazia aos direitos humanos frente à vontade do povo, o modelo liberal realça que em uma comunidade política é possível que uma maioria escolha esmagar uma minoria, de modo que, em situações como essa não caberia denominar tal organização política da sociedade de democracia. Por outro lado, o republicanismo contribui para que a vida política de uma comunidade não seja vista como uma mera negociação de interesses privados ao enfatizar o papel do processo político como um momento em que os cidadãos tomam consciência da sua interdependência e do seu *ethos* compartilhado. Outro mérito do modelo liberal é ter acentuado a distância entre Estado e sociedade, pondo em evidência uma necessidade de impor limites ao poder estatal, pois só assim os indivíduos seriam preservados de terem sua privacidade controlada por um poder administrativo ilimitado. Já a tentativa do republicanismo de aproximar Estado e sociedade, mesmo que ao custo de quase transformá-los em uma coisa só, também é digna de apreço. Isto porque, por meio dessa aproximação, o modelo republicano de democracia pretende ressaltar que a legalidade não é suficiente para garantir a legitimidade de uma organização política em sociedades modernas. O direito positivo para ter uma eficácia social precisa representar as aspirações dos cidadãos. É preciso que os cidadãos se reconheçam de algum modo nas leis que regulamentam a convivência de uma comunidade política. Só isso permitiria diferenciar as normas jurídicas de um mero conjunto de ordens baseadas em ameaças.

Não obstante, ambos os modelos de democracia apresentam *déficits*. Para Habermas, o primeiro *déficit* do liberalismo é a visão do debate político como um mero processo de *negociações* de interesses privados, reduzindo o Estado democrático de direito a um “império anônimo das leis a sujeitos individuais que competem entre si” (HABERMAS, 2018, p. 288). O direito positivo seria somente uma regulação dessa concorrência. É evidente que negociações fazem parte do debate político. Mas como bem pontua Habermas, questões *pragmáticas, éticas e morais* também fazem parte do debate público (HABERMAS, 2003a, p. 203). Por exemplo, imaginemos que uma comunidade pretende implementar uma política pública visando erradicar alguma doença infectocontagiosa. Grupos de trabalho podem ser formados com profissionais da saúde, assistentes sociais, profissionais da educação e moradores locais. Em reuniões os grupos buscam definir as melhores estratégias a serem adotadas por esses diferentes atores sociais, definindo então um protocolo que depois será regulamentado juridicamente. Ou seja, nesse caso o que os participantes almejam é definir os melhores “meios” para se atingir um “fim”, que é a erradicação da doença. Em casos como esses, nós temos o que Habermas chama de um debate acerca de uma *questão pragmática*. Por outro lado, é possível que o debate político se dê em torno de uma *questão ética*. Pensem num grupo de pessoas que começam a debater e tentam mobilizar a sociedade para uma valorização da cultura dos povos indígenas. Leis são propostas visando tornar a escola um lugar propício para se promover tal valorização. Além disso, são demandados incentivos para artistas locais que trabalham com essa temática. Questões dessa natureza não são meramente negociações de interesses privados nem um debate sobre os melhores meios para se atingir um fim. O que está em jogo é o autoentendimento dessa comunidade. Busca-se construir a identidade do grupo como um grupo em que se respeitam as contribuições dos povos originários. Questões éticas mobilizam os participantes a responderem e justificarem durante o debate público questões como: Quem somos nós? Que tipo de vida é boa para nós? Quem desejamos ser? Por fim, no debate público também emergem *questões de natureza moral*. Nesse caso os participantes almejam estabelecer normas que sejam “justas”. E aqui justo pode ser entendido como algo que deve ser aceito por todos, uma regra universal que independe da cultura ou do autoentendimento de um grupo específico. Por exemplo, quando uma comunidade se mobiliza para determinar que a tortura e castigos corporais devem ser considerados crimes contra a humanidade, tal comunidade não está debatendo uma questão pragmática e nem uma questão ética, mas sim uma questão moral. Trata-se de uma norma que essa comunidade quer universalizar, não a considerando uma simples manifestação do autoentendimento do grupo.

Diferentemente do liberalismo, o republicanismo opera “[...] com o conceito de uma totalidade social centrada no Estado, representado como um sujeito superdimensionado e agindo em função de um objetivo” (HABERMAS, 2003b, p. 203). Ou seja, a sociedade não se trata de um conjunto de sujeitos concorrentes entre si, mas de uma comunidade ética que age, nas palavras de Habermas, como se fosse um “grande sujeito” (HABERMAS, 2003a, p. 136). Enquanto o modelo liberal de democracia reduz o debate político às negociações, o modelo republicano entende que são as questões éticas que constituem as discussões públicas por excelência. Em ambos os casos se ignora a pluralidade de razões que os cidadãos apresentam no debate público. Além disso, Habermas considera “a visão republicana de uma cidadania unida e ativamente motivada por uma concepção ética compartilhada da vida boa como sendo irrealista para as sociedades modernas” (BAYNES, 2016, p. 176, tradução nossa). Ou seja, para Habermas o republicanismo não levaria a sério o pluralismo ético presente nas sociedades pós-tradicionais.

A disputa entre o modelo liberal e o republicano também produziria um outro equívoco: liberais e republicanos ignoram isso que Habermas chama de “nexo interno entre direitos humanos e soberania popular”. Os liberais defendem a precedência dos direitos humanos, que asseguram a autonomia privada dos cidadãos, já o republicanismo afirma a precedência da soberania popular. Podemos dizer que os liberais dão um peso maior aos direitos fundamentais enumerados de (1) a (3). Já os republicanos privilegiam os direitos que pertencem à categoria de número (4).

Para Habermas, há umnexo interno entre direitos humanos e soberania popular, uma cooriginariedade da autonomia pública e privada, que somente um modelo deliberativo de democracia põe em evidência. Isto significa que, do ponto de vista da política deliberativa, os direitos fundamentais enumerados de (1) a (3) não podem ser entendidos como uma limitação à soberania popular, eles são uma condição de possibilidade para a autodeterminação dos cidadãos. “Os cidadãos só poderão utilizar condizentemente a sua autonomia pública se forem suficientemente independentes graças a uma autonomia privada assegurada de modo igualitário” (HABERMAS, 2001, p. 149). Em outras palavras, sem direitos humanos não há soberania popular. Para entendermos o raciocínio habermasiano, vejamos a seguinte situação: em uma determinada comunidade política é assegurado o direito de voto a todos os cidadãos, ou seja, supostamente os indivíduos dispõem de autonomia pública, visto que aquela quarta categoria de direitos está disponível. Contudo, nessa comunidade impera a violação da integridade física e as ameaças por motivos políticos, de modo que a participação dos cidadãos no sufrágio se dá sempre por meio de uma coação. No Brasil esse tipo de prática na qual os

cidadãos participam do processo eleitoral sob ameaças ficou conhecida como “voto de cabresto”. Em situações como essa há um cerceamento das liberdades subjetivas que, por conseguinte, influencia no uso autonomia pública. A violação dos direitos humanos incapacita o exercício da soberania popular.

Se, por um lado, a autonomia privada é condição de possibilidade da autonomia pública, por outro lado os cidadãos “[...] só poderão usufruir de modo igualitário da autonomia privada se eles, como cidadãos, fizerem um uso adequado da sua autonomia política [pública]” (HABERMAS, 2001, p. 149). Isto significa que a garantia dos direitos humanos é mediada por uma garantia da soberania popular. Por exemplo, o direito à privacidade é visto como um direito humano que garante a autonomia privada. Tradicionalmente esse tipo de direito pode ser associado à inviolabilidade de correspondência ou da residência dos cidadãos. No entanto, transformações históricas, culturais e principalmente tecnológicas podem alterar o que as pessoas entendem por “violação de privacidade”. Uma rede social vendendo dados dos seus usuários ou alguém tendo fotos íntimas compartilhadas na internet sem autorização aparecem hoje no debate público como novas maneiras de se violar a privacidade de alguém. Somente o debate público pode permitir aos cidadãos se entenderem acerca do modo como eles compreendem esse direito à privacidade. As inúmeras câmeras de vigilância espalhadas por uma cidade são uma medida que garante a segurança dos cidadãos permitindo o usufruto dos seus direitos individuais? Ou isto seria uma violação da privacidade? É por meio da autonomia pública que os cidadãos respondem a tais questões que determinarão o significado do direito humano à privacidade em um dado contexto. Daí que, para Habermas, a soberania popular seja entendida também como uma condição de possibilidade dos direitos humanos.

3.1.5 Como o poder emana do povo?

A afirmação de que “todo poder emana do povo” está implícita no ideal de uma política democrática. Contudo, uma teoria política com uma aspiração normativa precisa explicar o significado da soberania popular, isto é, ela precisa responder: como é possível o poder emanar do povo? Uma visão liberal da democracia entende que é por meio do voto em eleições periódicas que o povo exerce sua soberania. Já os republicanos entendem que a soberania é exercida quando o *ethos* compartilhado de uma comunidade se converte em uma “vontade geral” capaz de orientar a administração do aparato estatal. Enquanto os liberais reduzem o poder que emana do povo ao sufrágio, republicanos inflacionam essa ideia, tornando a soberania popular algo irrealista, ao passo que imaginam a sociedade como se ela fosse um

“grande sujeito”. Na perspectiva da democracia deliberativa, a ideia de que “todo poder emana do povo” ganha outros contornos. Pois, para Habermas, entender como a soberania popular é possível implica em esclarecer as condições necessárias para *o poder comunicativo se transformar em poder administrativo*. Vejamos o que isso significa.

Habermas chama de *poder administrativo* o poder que os agentes que administram o Estado dispõem. Um juiz quando emite uma sentença ou um policial quando decreta uma prisão de acordo com a lei estão fazendo uso do poder administrativo. O parlamento quando autoriza o aumento do orçamento público ou um presidente implementando políticas públicas de redução da pobreza também estão fazendo uso do poder administrativo. O poder administrativo se manifesta por meio de ordens e sanções realizadas por agentes públicos, sendo estas autorizadas pelo direito positivo. Isto significa que, se um juiz utiliza do seu cargo para perseguir um adversário político, ele não está exercendo o poder administrativo legitimamente, visto que o direito positivo não o autoriza a utilizar o direito vigente para fins particulares. Em casos como esse temos então uma corrupção do poder administrativo.

Inspirando-se em Hannah Arendt, Habermas chama de *poder comunicativo* o poder que nasce quando um grupo de pessoas se associa para “fazer algo juntos” (HABERMAS, 2003a, p. 178). Essa definição simplória, e que aparentemente não define muita coisa pretende descrever uma prática social rica de nuances. A primeira coisa que se precisa ter em mente é que esse poder é comunicativo pois nasce de uma comunicação ocorrida sob as condições aproximadas de uma situação ideal de fala. Antes da ação há uma prática discursiva na qual os sujeitos buscam um consenso a respeito dos fins a serem alcançados e dos meios a serem utilizados. Pensemos no caso do boicote dos ônibus de Montgomery, evento que marcou a luta pelos direitos civis nos EUA. Esse episódio pode ser entendido como um exemplo paradigmático disso que Habermas entende como *poder comunicativo*. Em 1955 a afro-americana Rosa Parks foi presa por desobedecer às leis de segregação racial do Alabama, se recusando a ceder o seu assento no ônibus para um homem branco. Depois desse evento milhares de afro-americanos passaram a realizar reuniões locais discutindo uma estratégia para reagir à injustiça representada pelas leis de segregação racial. Essas reuniões culminaram numa sofisticada estratégia de boicote ao transporte público local que causou significativos prejuízos ao sistema de transporte. O poder comunicativo que emergiu entre esses cidadãos na cidade de Montgomery foi determinante para que, em 1956, a Suprema Corte considerasse inconstitucionais as leis de segregação do Estado do Alabama (KING, 2010).

Outro ponto a se levar em consideração a respeito do conceito de poder comunicativo é que o que está em jogo aqui é uma *prática política*. Isto significa que, essa ação coletiva dos

cidadãos, que surge após uma deliberação pública, almeja exercer uma influência sobre o poder administrativo. Não se trata de um “fazer algo juntos” qualquer. Pessoas deliberam sobre muitas coisas que elas fazem juntas, como uma festa de fim de ano entre amigos ou a realização de uma pesquisa científica. No entanto, uma deliberação que se converte em poder comunicativo intenta se tornar uma força capaz de moldar a vida de uma comunidade política.

Como dito anteriormente, na perspectiva da democracia deliberativa o poder emana do povo quando o poder comunicativo é capaz de se converter em poder administrativo. Nesse ponto Habermas defende que se “considere o direito o *medium* através do qual o poder comunicativo se converte em poder administrativo” (HABERMAS, 2003a, p. 190). Mas afinal, o que isso significa? Kenneth Baynes é mais enfático ao dissertar sobre o lugar do direito no exercício da soberania popular. O filósofo norte-americano entende que na democracia deliberativa “o direito é o **único** meio através do qual o poder comunicativo dos cidadãos pode se transformar em poder administrativo” (BAYNES, 2016, p. 142, grifo nosso, tradução nossa). Dito dessa forma tem-se a impressão de que a soberania popular ocorre somente quando há uma “juridificação” de alguma questão por conta da demanda popular. Isto é, o poder comunicativo se torna poder político só quando ele impele o poder administrativo a criar leis. Há de convir que o próprio texto de Habermas sugere em muitos momentos essa interpretação, visto que o filósofo atribui ao parlamento um lugar de destaque nesse processo de exercício da soberania popular. Não obstante, entendemos que é preciso fazer ressalvas a essa concepção de que o direito é “o único meio” a permitir que o poder comunicativo se transforme em poder administrativo. Só assim poderemos captar a radicalidade da noção de soberania popular presente na visão deliberativa da democracia. Vejamos.

Quando um parlamento aprova por pressão popular leis que criminalizam o racismo, está correto dizer que o poder comunicativo se transformou em poder administrativo. Isto porque, agora, os funcionários do Estado deverão se orientar por essas leis que surgiram graças ao poder comunicativo dos cidadãos. Todavia, entendemos que uma visão mais adequada desse processo não deve atrelar o sucesso do poder comunicativo à sua capacidade de influenciar a elaboração de novas leis. Nesse sentido, o direito enquanto *medium* que transforma o poder comunicativo em poder administrativo deve ser compreendido como uma espécie de linguagem que permite a comunicação entre esses dois poderes. Por exemplo, é apresentada uma proposta legislativa de alteração das leis trabalhistas que geraria prejuízos aos trabalhadores. A pressão social de um poder produzido comunicativamente através de assembleias de trabalhadores pode se transformar em um eficiente mecanismo de censura a tal proposta. Nesse caso, os trabalhadores recorrem a linguagem do direito para contestar as mudanças, afirmando, por

exemplo, que essa nova legislação constitui uma violação à dignidade, aos direitos individuais e sociais. Podemos dizer que em situações como essas o poder comunicativo também se transformou em poder administrativo recorrendo ao direito. Mas fez isso de maneira indireta, sem a necessidade de juridificação, mas somente utilizando o que já está posto do código jurídico. Entendemos que essa interpretação permite que vejamos o exercício da soberania popular como um fenômeno menos idealizado.²¹

Vemos então que não é necessário o surgimento de novas leis para afirmarmos que o poder comunicativo se transformou em poder administrativo. Nesse sentido, concordamos com Chambers quando ela afirma que a democracia deliberativa possui “[...] uma visão ancorada nas concepções de *accountability* e discussão” (CHAMBERS, 2009, p. 241). Sendo que, “*accountability* é primeiramente entendida em termos de ‘prestar contas’ acerca de algo, ou seja, é um processo no qual a política pública é articulada, explicada e, mais importante, justificada publicamente” (CHAMBERS, 2009, p. 241). Diante disso, é correto afirmar que o poder comunicativo pode se transformar em poder administrativo quando ele força os agentes públicos a prestarem conta de suas ações. E essa prestação de contas deve se dar na linguagem do direito. Em outras palavras, os agentes públicos precisam justificar e convencer os cidadãos de que suas ações não violam o direito instituído por uma comunidade de cidadãos livres e iguais. Pense por exemplo no caso de um ministro da educação que decida efetuar cortes no orçamento de universidades motivado exclusivamente por um revanchismo contra adversários políticos. A força do poder comunicativo pode pressionar esse indivíduo a prestar contas de suas ações, levando-o a ter que justificar porque essa atuação do poder administrativo não seria uma violação da ordem legal legítima. Podemos dizer então que, da perspectiva da democracia deliberativa, mais democrática se torna uma democracia à medida que ela aprimora seus mecanismos de “prestação de contas”, impedindo que os agentes públicos adotem medidas arbitrárias e não se justifiquem diante dos cidadãos.

Antes de examinarmos as condições institucionais que permitem ao poder comunicativo se transformar em poder administrativo, cabe fazermos duas observações. Em primeiro lugar, não podemos perder de vista que o poder comunicativo é produzido sempre pelos cidadãos que debatem questões práticas na esfera pública, ou seja, eles buscam uma resposta para a questão “o que devemos fazer?”. Contudo, não se deve imaginar esse debate de forma idealizada, como

²¹ Essa visão deflacionada da soberania popular não ignora que em situações excepcionais o poder comunicativo é muito mais incisivo, sendo capaz de reestruturar o poder administrativo de maneira radical. Isto acontece por exemplo, quando o poder comunicativo é capaz de influenciar a formação de uma assembleia constituinte, ou em casos ainda mais singulares, como nas revoluções, em que temos uma ruptura política que altera de tal forma o poder administrativo que uma nova forma de governo acaba emergindo.

se toda a população de um Estado estivesse presente. O poder comunicativo é sempre produzido por uma parcela da sociedade, parcela que geralmente se organiza em associações, movimentos, igrejas, sindicatos, etc. Não seria um exagero dizer que a apatia política ou a falta de condições materiais afasta a maior parte da população desse processo. Por isso, o foco da democracia deliberativa será muito mais nas *condições formais* para que o poder comunicativo seja produzido e transformado em poder deliberativo. A legitimidade de uma democracia será medida por essa régua, se existem ou não condições formais para que o poder comunicativo se transforme em poder administrativo. Em segundo lugar, o poder comunicativo não se reduz a um autoentendimento ético de uma comunidade acerca de valores e costumes que seus membros compartilham (BAYNES, 2016, p. 143). E também não exige que os cidadãos adotem uma orientação estritamente moral buscando uma resposta para questão “o que é justo ser feito?”. Como vimos em outro momento, nos debates públicos emergem questões éticas, morais, pragmáticas, além é claro, de negociações de interesses egoísticos. Sendo assim, a formação do poder comunicativo está atrelada a uma “complexa rede de processos para alcançar entendimento [ético, moral, pragmático] e negociação” (BAYNES, 2016, p. 143, tradução nossa). Por exemplo, podemos dizer que o poder comunicativo se converte em poder administrativo quando os cidadãos deliberam e influenciam a criação de leis que obrigam o Estado a oferecer um ensino bilingue em nome da preservação das tradições daquela comunidade (questão ética), mas também quando eles pressionam o poder administrativo para que uma rede de shoppings não se instale na região, pois pode prejudicar os comerciantes locais (barganha de interesses).

3.1.6 Uma visão bipartida da política democrática

Na compreensão deliberativa da democracia, a soberania popular é descrita como um processo no qual o poder comunicativo se transforma em poder administrativo. Nesse sentido, a existência de um sistema de direitos que assegura autonomia privada e pública dos cidadãos é apresentado como uma das condições de possibilidade da democracia. O direito é o código que permite a comunicação entre poder comunicativo e poder administrativo. Contudo, a teoria democrática de Habermas também está preocupada com os outros arranjos institucionais que precisam estar presentes. A existência de direitos civis, políticos e sociais é só um dos pressupostos do modelo deliberativo de democracia.

A teoria deliberativa de Habermas apresenta isso que Simone Chambers chama de “visão bipartida da política democrática” (CHAMBERS, 2009, p. 245). E que Scheuerman

denomina “modelo de ‘duas vias’ da democracia representativa” (SCHEUERMAN, 2014, p. 160). Habermas constrói essa visão bipartida da política a partir de uma síntese de algumas ideias de Nancy Fraser e do sociólogo alemão Bernhard Peters.

Nancy Fraser (1990), em seu exame da esfera pública, traça uma distinção entre “públicos fortes” (*strong publics*) e “públicos fracos” (*weak publics*). Os “públicos fortes” são basicamente formados pelas elites políticas que ocupam os poderes executivo, legislativo e judiciário: além de debaterem questões de interesse público, possuem o poder de decisão, isto é, o resultado de suas deliberações se converte em ações do poder administrativo do Estado. Por exemplo, pensemos numa deliberação da Suprema Corte que culmine na posição favorável à legalização do casamento homoafetivo. A partir do momento em que esse posicionamento é proferido ele se torna uma decisão, um veredito que obriga legalmente todos os cartórios do país a seguirem essa nova norma, sob o risco de serem punidos caso não acatem o que foi deliberado. Por outro lado, os “públicos fracos” são os “públicos cuja prática deliberativa consiste exclusivamente na formação da opinião e não engloba a tomada de decisões” (FRASER, 1990, p. 75, tradução nossa). Por exemplo, as pessoas podem debater a legitimidade do casamento homoafetivo em escolas, universidades, igrejas, redes sociais, etc. Contudo, o resultado dessas deliberações só resulta em uma opinião pública acerca do tema, sendo incapaz, por exemplo, de obrigar os cartórios a agirem desta ou daquela maneira.

Numa proposta que lembra a de Fraser, Peters utiliza um esquema dualista para analisar o funcionamento das democracias modernas. Só que em vez de falar em “público forte” e “público fraco”, Peters fala em “centro” e “periferia”. O “centro” do sistema político seria

formado pelos seguintes complexos institucionais, já conhecidos: a administração (incluindo o governo), o judiciário e a formação democrática da opinião e da vontade (incluindo as corporações parlamentares, eleições políticas, concorrência entre partidos, etc) (HABERMAS, 2003b, p. 87).

Já a “periferia” do sistema político é dividida em dois campos por Peters. Há uma periferia interna “que abrange instituições variadas, dotadas de tipos diferentes de direitos de autodeterminação” (HABERMAS, 2003b, p. 87). Essa periferia interna mantém uma relação de maior proximidade com o “centro” do sistema político, ela é formada por universidades, associações, autarquias, fundações, etc. Já na “periferia externa” se encontram os cidadãos que debatem na esfera pública, havendo dois arquetipos de cidadãos. Por um lado, vemos os cidadãos que se orientam pelo *output*, isto é, sua atuação é voltada para a extração de benefícios do sistema político. Aqui podemos pensar no exemplo do indivíduo que recorre a um tribunal depois de se sentir lesado em um concurso público. Por outro lado, há os cidadãos orientados

pelo *input*, estes formulam problemas e se empenham em fazer parte do processo decisório, para isso apresentam sugestões visando influenciar o “centro” do sistema político. Por exemplo, pensemos num conjunto de cidadãos que se organizam e entram em contato com parlamentares para articular uma proposta de lei que torne concursos públicos mais justos e inclusivos.

Quando Habermas concebe seu modelo deliberativo de democracia ele preserva essa visão bipartida da política presente em Fraser e Peters. O que o filósofo chama de poder administrativo é o poder exercido por aqueles “públicos fortes” (Fraser) que ocupam o “centro” (Peters) do sistema político. Já o poder comunicativo é produzido pelos “públicos fracos” que estão na “periferia” do sistema político. Habermas quer distância de uma certa concepção radical de democracia que entende ser possível eliminar os limites entre Estado e sociedade. Para ele, tais abordagens além de ingênuas seriam pouco realistas, visto que ignoram a complexidade das sociedades pós-tradicionais. Portanto, quando Habermas afirma que o poder comunicativo deve se transformar em poder administrativo, ele não quer dizer que a sociedade como um todo possa administrar a vida coletiva sem a existência de uma burocracia estatal. Chambers (2009) afirma que a democracia deliberativa não se apresenta como uma alternativa para a democracia representativa, líderes ainda são eleitos e decisões são votadas. O modelo deliberativo almeja um aperfeiçoamento da democracia representativa. Concordamos com Chambers quando ela afirma que o adequado seria dizer que “a teoria democrática deliberativa desloca o coração da democracia para longe do voto e para dentro da esfera pública, das práticas de prestação de contas (*accountability*) e de justificação” (CHAMBERS, 2009, p. 245).

Habermas, seguindo Fraser, entende que tanto o lugar onde o poder administrativo é exercido, quanto o lugar onde o poder comunicativo surge são espaços de deliberação. Isto é, o debate de questões de interesse público ocorre tanto nos espaços formais, como em parlamentos e tribunais, quanto em espaços informais, como reuniões de movimentos sociais, fóruns online, rodas públicas de conversa, encontros de associações de moradores, etc. Um modelo deliberativo de democracia deve então se preocupar com as “condições ideais” de deliberação nesses dois espaços. Acompanhando Peters, Habermas entende que a periferia do sistema político pode e deve influenciar o centro do sistema político. De modo que um modelo deliberativo de democracia deve se preocupar com as condições necessárias para que o “poder circule da periferia para o centro”, ou no jargão habermasiano, é preciso que haja condições para que o “poder comunicativo se transforme em poder administrativo”.

Dizer quais condições devem ser necessárias para que o “poder comunicativo se transforme em poder administrativo” significa dizer quais arranjos institucionais devem existir em uma democracia deliberativa. Assim, Habermas lista as condições institucionais que devem

estar postas no “centro” do sistema político. A primeira dessas condições já mencionamos algumas vezes é: a existência de um sistema de direitos que atribui aos indivíduos o *status* de cidadãos livres e iguais que são ao mesmo tempo autores e destinatários do direito. Além disso, cabe à administração pública agir de acordo com esse direito. Habermas chama de *princípio da legalidade* essa vinculação da administração pública ao direito positivo. A institucionalização de tal princípio visa garantir a

submissão do poder administrativo ao poder comunicativo. Assim, todas as normas (regulamentos, portarias, resoluções, etc.) e atos administrativos que contrariem uma lei ou a constituição podem ser anuladas nos tribunais (VEIGA DA ROCHA, 2008, p. 182).

A prática da deliberação pública exige um encontro de atores sociais que argumentam e contra-argumentam visando alcançar algum consenso e tomar decisões. Contudo, “nem todos os cidadãos podem ‘unir-se’ em nível de interações simples e diretas para tal prática exercitada em comum” (HABERMAS, 2003a, p. 213). Nesse sentido “o *princípio parlamentar* da criação de corporações deliberativas representativas oferece uma saída alternativa” (HABERMAS, 2003a, p. 213). Para Habermas, há o seguinte ideal normativo por trás da instituição parlamentar: os parlamentos devem ser espaços em que os escolhidos como representantes dos cidadãos fomentam debates acerca de questões de interesse público, para só depois tomarem decisões que dizem respeito a todos.

A separação dos poderes também é descrita como uma condição necessária para um modelo deliberativo de democracia. No entanto, Habermas se distancia da interpretação clássica de que a separação dos poderes tem por finalidade frear o autoritarismo, garantindo que o “poder freie o poder”, tal como sugerido por Montesquieu. Para Habermas, a separação dos poderes legislativo, judiciário e executivo tem a ver com os diferentes tipos de comunicação que emergem na esfera pública (BAYNES, 2016, p. 143). No parlamento, isto é, no poder legislativo, temos um espaço em que surgem “discursos de fundamentação” de normas. Ou seja, é nesse poder que as normas são elaboradas e os atores justificam a razão de ser delas. É nesse *locus* que há uma possibilidade mais direta do poder comunicativo se transformar em poder administrativo, pois as questões debatidas de maneira informal na esfera pública podem ser levadas para a esfera formal pelos encarregados de “representar o povo”. E a demanda popular pode posteriormente se converter em normas jurídicas que limitarão e direcionarão a atuação dos outros dois poderes. Já no poder judiciário emergem “discursos de aplicação”. Ou seja, trata-se aqui de um tipo de argumentação na qual se sustenta como uma norma elaborada pelo legislativo deve ser interpretada e aplicada.

Tanto no poder legislativo quanto no poder judiciário emergem argumentos normativos, só que de caráter distintos. No legislativo argumenta-se quais “devem ser as normas”, e no judiciário argumenta-se como “devem ser interpretadas e aplicadas” as normas. Assim, esses dois poderes contemplam a existência dessas duas formas de argumentação. Surpreendentemente, Habermas afirma que o poder executivo não constrói ou reconstrói argumentos normativos (HABERMAS, 2003a, p. 239). Para o filósofo, o poder executivo é constituído para mover-se no horizonte de uma racionalidade teleológica. Isso quer dizer que os administradores devem somente escolher os melhores meios para se atingir os fins estabelecidos nas leis, justificando publicamente que tais meios são racionais e eficientes. Consideramos um grande equívoco de Habermas essa leitura de que o poder executivo não necessita produzir argumentos normativos. Para nós isso é algo inconsistente do ponto de vista lógico, e politicamente uma fonte significativa de instabilidade. Pensemos na seguinte situação: diversas democracias exigem legalmente uma “responsabilidade fiscal” por parte dos administradores do poder executivo. Todavia, é possível manter “as contas no azul” e não desrespeitar as leis de diferentes maneiras. Por exemplo, um governo poderia atingir essa meta escolhendo entre acabar com isenções tributárias para multinacionais, tributando super-ricos ou diminuindo benefícios sociais. A racionalidade teleológica permite demonstrar através de cálculos e simulações que esses três “meios” podem levar ao mesmo “fim”. No entanto, quando um governo escolhe uma dessas alternativas, e não outra, a população exige argumentos normativos do poder executivo, e não argumentos teleológicos. Aqui o que se espera é que o poder executivo justifique porque deve ser escolhida uma opção e não outra. A não justificação pública a partir de critérios éticos ou morais faz os cidadãos identificarem essa escolha como arbitrária.

Um modelo de democracia centrado na ideia de deliberação depende da criação de condições políticas capazes de gerar debates dotados de lisura. Isto implica em uma tentativa de se criar no espaço público aquele cenário contrafactual presente na situação ideal de fala. E uma das condições presentes em uma situação ideal de fala é a inclusão e escuta de todos os interessados. Sendo assim, a institucionalização de um pluralismo político é, para Habermas, indissociável do modelo deliberativo de democracia. Por isso o filósofo afirma que, “o conteúdo do princípio da soberania popular só se esgota através do princípio que garante esferas públicas autônomas e do princípio da concorrência entre partidos” (HABERMAS, 2003a, p. 214). Um sistema unipartidário, no qual só os membros do partido único estariam autorizados a exercer o poder administrativo, limitaria ainda mais a representação política de diferentes formas de vida, colocando suas demandas à margem da esfera pública formal dos parlamentos. Em tal

cenário temos uma política menos inclusiva e, por conseguinte, menos democrática, por mais que ainda ocorram eleições e consultas populares por meio de plebiscitos e referendos.

O desenho institucional do sistema político também demanda a existência da “regra da maioria”. Todavia, mais importante do que uma votação que acolhe a decisão da maioria é o debate que antecede essa votação. Não se trata de votar por votar. O debate público livre, no qual todos os interessados são ouvidos possibilitaria um voto mais qualificado, na medida em que capacitaria os cidadãos para prestar contas, isto é, justificar racionalmente sua decisão. Contudo, deve-se admitir que num debate público vários pormenores sobre um tema podem ser esmiuçados, fazendo com que o debate se prolongue *ad infinitum*. Nesse ponto, a regra da maioria aparece como uma solução funcional para esse problema que acaba paralisando a tomada de decisão. Não obstante, por meio da decisão da maioria “a lógica da argumentação não é silenciada, e sim, colocada a serviço da produção de decisões que tem força de lei” (HABERMAS, 2003a, p. 223).

Recapitulando. A teoria normativa de Habermas prescreve como deve ser o desenho institucional do sistema político para que o poder comunicativo se converta em poder administrativo. Habermas então aponta que o núcleo político da democracia deliberativa deve contemplar as seguintes condições: um sistema de direitos, o princípio da legalidade, a existência de parlamentos, separação dos poderes, pluralismo partidário e regra da maioria. Importante salientar que tais condições institucionais estruturam o núcleo do sistema político, mas o modelo normativo de democracia também aponta quais condições devem estar presentes na periferia do sistema democrático.

A periferia da democracia deliberativa é estruturada em torno disso que Habermas denominou, ainda na década de 60, de esfera pública. Importante ressaltar que a esfera pública não é uma instituição tal como o parlamento. Habermas se refere à esfera pública como uma “rede de comunicação” (HABERMAS, 2003b, p. 92). Como vimos no capítulo 2, a esfera pública burguesa surge como um fenômeno bem concreto. Ela era encontrada nos *saloons* e cafés das sociedades europeias no século XVIII, principalmente na França e Inglaterra. A esfera pública emerge como um espaço em que a burguesia se reúne para discutir questões políticas e literárias. Por trás dessa prática há o ideal de uma comunicação livre em que diferentes sujeitos trocam argumentos a fim de produzirem consensos acerca de determinados temas que interessam os envolvidos. Contudo, a esfera pública passa por uma série de transformações nos séculos seguintes. A esfera pública se torna um fenômeno cada vez mais fragmentado, de modo que só é possível hoje se referir a ela como uma “rede de comunicação”. Cidadãos se encontram nos mais distintos lugares para debater assuntos de interesse público, seja em reuniões de

associações de moradores, sindicatos, convenções partidárias, universidades, praças ou redes sociais. A esfera pública é então essa rede de espaços concretos ou virtuais em que as pessoas se mobilizam para debater temas e através de argumentos chegar a um consenso, ou em outras palavras, chegar a uma “opinião pública” sobre alguma questão que é do interesse de todos.

O modelo deliberativo atribui um peso maior à periferia do sistema político. Benhabib afirma que “para o modelo deliberativo de democracia é fundamental que se privilegie essa esfera pública de redes justapostas” (BENHABIB, 2007, p. 58). Isso fica nítido quando Habermas discute a tripartição dos poderes. Embora ele admita que a tripartição dos poderes pode ajudar a conter arroubos autoritários de líderes políticos, o filósofo afirma que o melhor remédio para isso ainda é “uma esfera pública desconfiada, móvel, desperta e informada, que exerce influência no complexo parlamentar e insiste nas *condições da gênese do direito legítimo*” (HABERMAS, 2003b, p. 185).

Habermas descreve a esfera pública como um “sistema de alarmes dotada de sensores não especializados” (HABERMAS, 2003b, p. 91). Esses sensores não especializados são os cidadãos, que atingidos em sua esfera privada pelos problemas sociais que os afligem, levam a público um debate sobre esses problemas. O debate público, ao não ser conduzido por um público especializado, traz vantagens e desvantagens. A vantagem é que o debate não se torna limitado, discute-se tudo quase que simultaneamente: a violência urbana, o preço do gás de cozinha, pandemias, a desvalorização do câmbio, o aquecimento global, a reforma da previdência, a inclusão de portadores de necessidades especiais no mundo do trabalho, etc. Se, por um lado, esse funcionamento anárquico da esfera pública permite que diversos temas ganhem espaço no debate público, por outro lado isso também leva a uma falta de objetividade e organização para que ações mais efetivas sejam tomadas. E isso diminui a possibilidade de a esfera pública influenciar o núcleo do sistema político. Em outras palavras, faz com que seja mais difícil o poder comunicativo se transformar em poder administrativo.

Diante disso, o modelo deliberativo de democracia precisa pensar as condições institucionais para que esse funcionamento anárquico da esfera pública adquira um mínimo de ordem. Pois, só assim, entende Habermas, haverá condições reais da periferia do sistema político influenciar o centro. Habermas defende que dois complexos institucionais se fazem indispensáveis para a estruturação de uma esfera pública democrática: 1) Uma mídia livre independente; 2) Uma “sociedade civil” consolidada.

A mídia é a instituição que possibilita a ampliação do debate público, visto que ela publiciza em larga escala questões que são discutidas em espaços com pouca visibilidade. Além disso, a mídia permite que questões debatidas de forma desordenada sejam formatadas, de tal

modo que se crie um debate mais objetivo sobre o tema. Por exemplo, a esfera pública no Brasil pode debater de maneira anárquica as condições precárias das escolas públicas e o baixo salário dos professores. Os meios de comunicação podem organizar esse debate indiretamente, isso ocorre quando se veiculam notícias mostrando como os recursos vindos do FUNDEB (Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica) são fundamentais para administração da educação pública, impactando no funcionamento de escolas municipais e estaduais. Isso traz mais clareza para os cidadãos do que debater e como demandar soluções para os problemas percebidos. Nesse exemplo citado, a discussão poderia ser direcionada de tal modo que os cidadãos a transformassem em um debate público sobre a necessidade de mais recursos para o FUNDEB.

A importância dessa mídia ser livre e independente decorre da necessidade de que não haja uma censura de temas debatidos na esfera pública ou uma manipulação do debate público. Detentores do poder político tentaram várias vezes ao longo da história cercear o debate por meio do controle da mídia. No entanto, Habermas entende que, no cenário atual, o que mais ameaça o exercício de uma mídia livre e independente em países democráticos não são líderes com aspirações autoritárias, mas sim o poder econômico das elites. Estas não tentam “censurar informações”, mas moldar o debate público de modo que se crie uma agenda política favorável aos seus interesses (HABERMAS, 2008).

Habermas pontua que o ideal de uma mídia livre, os códigos de ética jornalística, bem como a autocompreensão que profissionais da área têm da natureza da sua atividade, estão todos alinhados de certo modo aos princípios normativos de uma democracia deliberativa (HABERMAS, 2003b, p. 112). Em outras palavras, a ideia de uma imprensa livre e independente está em consonância com o um projeto político que visa criar de maneira aproximada as condições contrafactuais de uma situação ideal de fala. Podemos dizer que, é por terem em vista este horizonte normativo, que muitos cidadãos se voltam contra veículos de comunicação cooptados pelo poder econômico. Por trás da revolta pública contra a imprensa muitas vezes está a compreensão de que um determinado veículo de comunicação não atendeu às expectativas normativas esperadas. Ressaltamos que a ideia de “mídia livre e independente” não pode ser tomada como sinônimo de “neutralidade política”. Jornalistas e grupos que administram veículos de comunicação são atores sociais que também disputam influência na esfera pública e possuem interesses políticos. Agir de maneira livre e independente não significa se despir desses interesses, mas sim garantir a diversidade de posicionamentos, não omitir informações, não ocultar os reais interesses das opiniões divulgadas e não excluir as divergências. Assim, na perspectiva de uma democracia deliberativa, uma mídia livre e

independente deve operar sempre buscando materializar aqueles pressupostos contrafactuais de uma situação ideal de fala. Habermas quer chamar a atenção para o “potencial emancipatório” inerente à ideia de “mídia livre e independente” (KOCH, 2017, p. 592), por mais que factualmente os veículos de comunicação se encontrem muitas vezes implicados na reprodução de patologias sociais, como a “refeudalização da esfera pública” que abordamos no capítulo dois.

O outro complexo institucional que estrutura a esfera pública do modelo deliberativo de democracia é a “sociedade civil”. Habermas afirma que a

sociedade civil compõe-se de movimentos, organizações e associações, os quais captam os ecos dos problemas sociais que ressoam nas esferas privadas, condensam-nos e transmitem, a seguir, para a esfera pública política (HABERMAS, 2003b, p. 99).

Movimentos sociais, sindicatos, ONGs, *think tanks*, associações de moradores, instituições filantrópicas, e outras organizações como essas, formam o que Habermas chama de “sociedade civil”. Na sociedade civil se encontram os cidadãos que se organizaram e transformaram aquele debate disforme e anárquico da esfera pública em pautas claras e objetivas. Diferente da mídia, a sociedade civil não deve só pautar o debate público. As organizações da sociedade civil almejam o exercício do poder político. Isto significa que por meio da sociedade civil se produz de maneira mais explícita o poder comunicativo, manifesto na forma de “opinião pública”, capaz de influir no poder administrativo.

É possível afirmar que “a soberania popular tem sua base organizada na sociedade civil” (NANZ, 2017, p. 607, tradução nossa). Isto significa que é por meio desse conjunto de organizações que se manifesta a “vontade do povo”. Contudo, deve-se evitar uma visão “essencialista” da sociedade civil. A sociedade civil não é um “sujeito coletivo” que manifesta uma “vontade geral” ancorada no *ethos* do povo. No fim das contas não existe “a opinião pública”, mas “várias opiniões públicas”, muitas concorrentes entre si e disputando a influência sobre a esfera pública informal e formal (parlamento). Nesse ponto, Habermas é enfático ao defender que a qualidade de uma opinião pública não deve ser medida pela sua “generalidade”, isto é, pelo número de pessoas que a defendem. “A ‘qualidade’ de uma opinião pública constitui uma grandeza empírica, na medida em que ela se mede por qualidades procedimentais de seu sucesso de criação” (HABERMAS, 2003b, p.94). É possível avaliar as “qualidades procedimentais” verificando se estão presentes de maneira mais ou menos aproximada os pressupostos contrafactuais de uma situação ideal de fala. Peguemos o caso do referendo do *Brexit* para entender a importância dessas “qualidades procedimentais” para surgir uma opinião

pública fundamentada no debate público. O referendo do *Brexit* culminou na aprovação da saída do Reino Unido da União Europeia. Por meio do voto foi verificada qual era a “opinião pública” majoritária entre os britânicos. Contudo, mais tarde se descobriu que o debate que antecedeu a votação ocorreu sob uma situação de distorção sistemática da comunicação. O escândalo da *Cambridge Analytica* revelou que o uso pioneiro do *Big Data* permitiu manipular a esfera pública por meio das redes sociais, principalmente através da disseminação de *fake news*. Nesse caso vemos que não estavam dadas as “qualidades procedimentais” para a formação de uma opinião pública. Tanto é que após a revelação do escândalo pesquisas mostraram que o resultado poderia ser diferente caso estivessem presentes as condições de um debate público “limpo”. Uma pesquisa realizada pela organização *What UK Thinks* mostrou que, se o referendo tivesse ocorrido em 2019, 54% dos britânicos teriam votado pela permanência do Reino Unido na União Europeia (RFI, 2020).

O modelo deliberativo de democracia reclama que a atuação da sociedade civil deve ocorrer sob condições aproximadas de uma situação ideal de fala. A democracia se torna menos democrática quando perde de vista esse horizonte normativo. Isso acontece quando, por exemplo, as organizações da sociedade civil são cooptadas ou “produzidas” pelo poder econômico, usando de uma racionalidade estratégica para manipular o debate em prol de interesses que não podem ser anunciados publicamente. Delcourt (2016) e Singer (2013) interpretam que algo nesse sentido aconteceu com as *jornadas de junho* no Brasil em 2013. Os protestos começaram com uma pauta definida, o direito social à mobilidade urbana, manifesto na revolta contra o aumento das passagens de ônibus em São Paulo e outras capitais. Rapidamente a pauta se estendeu a outros direitos sociais, como a demanda por educação e saúde pública de qualidade. No entanto, em determinado momento esses protestos foram “capturados” por grupos organizados da sociedade civil que já não tinham como pauta os direitos sociais, mas o combate à corrupção. Nos anos seguintes vários integrantes desses grupos organizados vieram a ocupar cargos no “centro” do sistema político, apoiando uma agenda de austeridade e redução dos direitos sociais, que era justamente o contrário do que foi demandando num primeiro momento pelas pessoas que foram às ruas.

3.1.7 Alguns limites da proposta habermasiana

Podemos sintetizar o desenho institucional que Habermas propõe com o seu modelo deliberativo de democracia com o quadro a seguir.

Quadro 4 - Desenho institucional para uma democracia deliberativa

Centro do sistema político	Sistema de direitos
	Princípio da legalidade
	Existência do parlamento
	Tripartição dos poderes
	Pluralismo partidário
	Regra da maioria
Periferia do sistema político	Esfera pública democrática
	Mídia livre e independente
	Sociedade civil

Nota-se que quando Habermas propõe o desenho institucional de uma democracia deliberativa ele praticamente descreve o que já existe nas democracias existentes, principalmente quando olhamos para o centro do sistema político. Um sistema de direitos, parlamento, tripartição dos poderes, pluralismo democrático e regra da maioria são práticas observáveis inclusive nas democracias mais disfuncionais em que o bordão “as instituições estão funcionando” é usado com desfaçatez para dissimular o colapso político. O que diferenciaria então a proposta deliberativa de Habermas de qualquer democracia existente? Essa é a primeira questão a saltar aos olhos. Além disso, como observa Scheuerman, esse

modelo revisado faz demasiadas concessões às condições muitas vezes lamentáveis das realidades da democracia capitalista “realmente existentes” – e, devo acrescentar, com as quais o número cada vez maior de nossos cidadãos está legitimamente se tornando frustrado (SCHEUERMAN, 2014, p. 169).

Não é exagerado dizer que a proposta habermasiana não pretende fornecer nenhuma inovação para o “desenho institucional” das democracias existentes. O que a proposta deliberativa de democracia oferece é uma nova interpretação dessas instituições, não mais centrada na ideia de direitos individuais (liberalismo) ou soberania do povo (republicanismo), mas sim na ideia de uma deliberação pública ideal. Não obstante, uma nova prática política que coloca a noção de deliberação pública no epicentro da democracia acaba alterando o próprio funcionamento dessas instituições. Pensem por exemplo num debate parlamentar sobre uma legislação propondo regulamentar a modificação genética de seres humanos. Parlamentares leigos no assunto podem lançar mão de argumentos liberais e decidir que nenhuma restrição legal deve ser estabelecida contra tal prática, pois seria uma interferência indevida nos direitos individuais. Já parlamentares com uma visão republicana (comunitarista) da democracia poderiam argumentar que tal prática atenta contra o *ethos* da comunidade de maioria religiosa, devendo a soberania popular ser atendida, por mais mal informada que esteja a população. Em uma visão deliberativa da democracia o que vem antes é a deliberação pública, cabendo o

devido respeito aos direitos fundamentais e à soberania popular. No caso citado, por exemplo, uma visão deliberativa da democracia implicaria em: um amplo debate público sobre o assunto, ouvir especialistas e cidadãos comuns, garantir uma transparência e clareza das informações veiculadas publicamente, além de permitir que posicionamentos diversos possam ser escutados. Só depois uma decisão poderia então ser tomada com base na opinião e vontade política dos cidadãos. O modelo deliberativo de democracia está mais preocupado com o processo que leva à formação da opinião e vontade política da maioria. Argumentos nebulosos que recorrem a um uso cínico dos conceitos de “direitos individuais” e “soberania popular” podem ser somente uma artimanha para que não seja levada uma questão ao debate público de maneira clara e séria, transferindo então para os burocratas a tarefa de decidir se algo está ou não de acordo com os “direitos individuais” ou com a “soberania popular”.

A proposta habermasiana de uma democracia deliberativa está preocupada com: 1) as condições para que ocorra um debate público qualificado de onde emerge um poder comunicativo; 2) as condições para que esse poder comunicativo se transforme em poder administrativo. O desenho institucional do núcleo do sistema político visa principalmente garantir o item 2. Contudo, isso não quer dizer que os arranjos institucionais estabelecidos não apresentem problemas. Pensemos no caso da representação partidária e do pluripartidarismo. É bem recorrente nas mais diversas democracias do mundo uma crítica a esse arranjo institucional. Os partidos são acusados de se afastarem das demandas populares, de agirem somente visando a própria manutenção no poder. No Brasil, além dessas críticas encontramos pelo menos duas outras: a falta de coerência ideológica dos partidos (MAINWARING, 1999), além do alto custo para os cofres públicos de um sistema que conta com inúmeros partidos de aluguel. Habermas não quer normalizar problemas desta natureza ou considerá-los menos importantes. O intuito do filósofo é mostrar a racionalidade e o potencial emancipatório por trás desse desenho institucional, além do risco que se corre ao abrir mão dele. Afinal, os problemas do pluripartidarismo têm sido constantemente evocados ao longo da história por líderes autoritários. Estes, no intuito de adquirir poderes ilimitados, se colocam acima dos partidos hegemônicos e outras instituições, para se mostrarem *outsiders* da política “tradicional”, e que, portanto, não estão atrelados aos problemas realmente existentes nas diversas instituições que constituem uma democracia. Com isso, eles podem se vender para o eleitor como a única cura para esses problemas (LEVITSKY; ZIBLATT, 2018).

Podemos dizer que Habermas adota uma postura mais “conservadora” quando argumenta em defesa das instituições das sociedades democráticas existentes, mas ele faz isso dado “o potencial emancipatório” inerente a elas, e não porque estas têm sido eficientes e

funcionado sem nenhum problema. Por outro lado, o filósofo não nega que possam haver inovações no desenho institucional estabelecido. No entanto, ele adverte que esse processo de inovação envolve “imaginação institucional” e “experimentação cuidadosa” (HABERMAS, 2003b, p. 184). Mais uma vez Habermas está aqui preocupado com as “inovações” que reclamam para si uma “grande ruptura” com a ordem vigente, mas que ao final se revelam só um retrocesso a um modelo político autoritário. Daí essa obsessão hegeliana de ver o que há de “racional” no “real”. Nesse ponto Scheuerman tece críticas a Habermas. Para ele, apesar do filósofo frankfurtiano ressaltar a importância da “imaginação institucional” para o aprimoramento da democracia, essa “imaginação institucional” está ausente no trabalho de Habermas. Quando Habermas pretende exemplificar o processo de imaginar novos desenhos institucionais ele

faz alusão a um número crescente de experiências (por exemplo, participação de clientes em órgãos administrativos, ombudsman, ouvidorias administrativas) com a “democratização” de instâncias administrativas e judiciais [...]. Mas seus exemplos já estão há muito estabelecidos em várias práticas administrativas das democracias avançadas do Ocidente (SCHEUERMAN, 2014, p. 181).

Scheuerman está certo nesse ponto, *Direito e democracia* não é o melhor lugar para se encontrar novos modelos institucionais prontos. Habermas oferece no máximo diretrizes normativas que auxiliem a “imaginação institucional”. Vários estudos apontam como essas diretrizes têm sido úteis para atores sociais pensando novos arranjos e práticas institucionais, seja na esfera da gestão pública, das relações internacionais, do direito público e da prática dos aplicadores do direito.²² Embora Scheuerman reclame da falta de imaginação institucional em *Direito e democracia*, julgamos que a postura de Habermas é equilibrada. É louvável que filósofos se posicionem na esfera pública enquanto intelectuais que sugerem inovações institucionais. Contudo, o filósofo é só mais um ator social disputando a melhor proposta na esfera pública. Teorizar novas instituições e apresentá-las como o modelo correto que deve orientar a prática política de diferentes sociedades não parece algo prudente. Posturas desse tipo lançam um pensador naquela posição de rei-filósofo que arquiteta utopias. Tal ideia é incompatível com o ideal democrático de uma sociedade de cidadãos livres e iguais que se autolegislam. Além disso, qualquer processo de imaginação institucional precisa levar em consideração as condições culturais, sociais e históricas de uma determinada sociedade. O próprio desenho institucional padrão das democracias modernas sofre significativas variações de um país para outro (LIJPHART, p. 2019). Por exemplo, o modo como se organiza o

²² Sobre a contribuição da democracia deliberativa para a inovação institucional conferir: COELHO, Vera Schattan; NOBRE, Marcos (orgs.). **Participação e deliberação: teoria democrática e experiências institucionais no Brasil contemporâneo**. São Paulo: Editora 34, 2004.

pluripartidarismo no Brasil é diferente da Inglaterra, já a configuração da “regra da maioria” nas eleições presidenciais nos EUA em nada se assemelha ao modo como essa regra é adotada no Uruguai. Frente às inúmeras diferenças socioculturais entre os países, não há como o filósofo se colocar no posto de “engenheiro de instituições” para as democracias do mundo sem soar arrogante, megalomaniaco e pouco realista.

O desenho institucional previsto para a democracia deliberativa visa criar condições para uma política orientada para o debate público e formação de consensos racionais. O debate público só é possível quando há um mínimo de organização; caso contrário, as condições anárquicas da esfera pública inviabilizam o debate. Daí a importância dos dois complexos institucionais da esfera pública, a mídia livre e independente e a sociedade civil. Contudo, às vezes é difícil fazer com que um tema passe pelo “filtro” da imprensa e ganhe espaço na agenda pública. Isso ocorre tanto pela enorme quantidade de temas que circulam na esfera pública, quanto por causa de poderes ilegítimos que impõem sua vontade sobre os veículos de comunicação, impedindo a repercussão de determinadas pautas. Diante disso,

é necessário o apoio de ações espetaculares, de protestos em massa e de longas campanhas para que os temas consigam ser escolhidos e tratados formalmente, atingindo o núcleo do sistema político (HABERMAS, 2003b, p. 116).

Nesse ponto do raciocínio, Habermas dedica pouquíssimas páginas para dissertar sobre a *desobediência civil*. Todavia, podemos ver que o conflito social, representado aí na forma de desobediência civil, ocupa um lugar importante no argumento do filósofo. Habermas avalia que mesmo diante de várias mobilizações um grupo pode não conseguir ganhar a atenção da esfera pública, e muito disso deve-se ao fato de o grupo ser ignorado pela mídia. Em situações como essas “o último meio para conferir uma audiência maior e uma influência político-jornalística aos argumentos da oposição consiste em atos de desobediência civil” (HABERMAS, 2003b, p. 117). Habermas entende por desobediência civil uma transgressão simbólica e não violenta das leis (HABERMAS, 2003b, p. 117). O filósofo não explica o que seria essa não-violência. A destruição da propriedade de elites financeiras responsáveis por uma crise econômica seria uma ação violenta? A reação à violência policial em um protesto seria uma ação violenta? Não está claro no texto se Habermas consideraria ações dessa natureza um ato legítimo de desobediência civil ou só um ato de violência. Muito pode ser discutido acerca dos conceitos de “violência” e “não violência”, mas não iremos desenvolver essa discussão aqui. O importante nesse tópico é notar que a desobediência civil é uma forma de conflito social. E Habermas coloca esse conflito como um mecanismo importantíssimo para a produção e preservação de instituições que articulam práticas comunicativas capazes de gerar consensos. Em outras palavras, o conflito

aparece como um meio para o consenso. O conflito inclusive permite uma atualização do documento que representa o máximo consenso político alcançado por uma sociedade vivendo sob a égide do Estado democrático de direito, a saber, a Constituição. Habermas explica assim:

A justificação da desobediência civil apoia-se, além disso, numa *compreensão dinâmica* da constituição, que é vista como um projeto inacabado. Nesta ótica de longo alcance, o Estado democrático de direito não se apresenta como uma configuração pronta, e sim, como um empreendimento arriscado, delicado e, especialmente, falível e carente de revisão, o qual tende a *reatualizar*, em circunstâncias precárias, o sistema de direitos, o que equivale a interpretá-los melhor e a institucionalizá-los de modo mais apropriado e a esgotar de modo mais radical o seu conteúdo (HABERMAS, 2003b, p. 118).

Se o conflito, por um lado, aparece como algo indispensável para a produção de consensos, por outro lado, consensos são uma pré-condição para o conflito. Para nós, dois níveis de consenso são necessários para desencadear o conflito social na forma de protestos e desobediência civil. Chamamos eles de “consenso superficial” e “consenso profundo”. O “consenso superficial” é explícito. Ele surge quando sujeitos se comunicam através de argumentos e entram em acordo acerca dos problemas que os atingem em comum e de quais as melhores estratégias para desencadear conflitos sociais que chamem a atenção da esfera pública e do centro do sistema político. Quase sempre atos de desobediência civil eficientes não são reações espontâneas e impensadas, mas sim o produto de uma longa prática discursiva entre sujeitos politizados. Já o “consenso profundo” é implícito, passando muitas vezes despercebido pelos atores sociais. Esse “consenso profundo” representa aquilo que Habermas chama de “cultura política liberal” (HABERMAS, 2003b). Esta “cultura política liberal” só é possível em um “mundo da vida racionalizado” no qual os indivíduos estão de acordo com uma série de valores modernos como: cada ser humano deve ter seus direitos individuais respeitados, a liberdade é um valor fundamental, as pessoas precisam justificar racionalmente suas ações, o poder legítimo político não pode contrariar a soberania popular. Ou seja, uma “cultura política liberal” significa uma ampla adesão social aos valores que surgem do ideal iluminista de sociedade. Somente quando há esse consenso profundo, isto é, uma “cultura política liberal”, que os indivíduos se sentem impelidos a questionar a legitimidade ou a atuação do poder político em nome de uma sociedade mais democrática, recorrendo então à desobediência civil. Habermas não discute em *Direito e democracia* quais seriam as condições necessárias para a existência de uma “cultura política liberal”. No entanto, ela parece extremamente importante não só para que os cidadãos pratiquem a desobediência civil, mas também para que a própria democracia se torne funcional. Pois, maior será a legitimidade do Estado democrático de direito à medida que os cidadãos compartilhem desse “mundo da vida racionalizado” formado por

“valores iluministas”. É justamente essa importância dada à “cultura política liberal” o *leitmotiv* da teoria normativa da democracia de Honneth. Para nós, a proposta honnethiana busca justamente entender quais são as condições necessárias para a existência e manutenção de uma “cultura política liberal”. No vocabulário honnethiano, trata-se de responder a seguinte questão: como é possível uma *eticidade democrática*?

3.2 **Eticidade democrática**

Nas últimas páginas de *Direito e democracia* Habermas pontuou a necessidade de uma “cultura política liberal” para que um modelo deliberativo de democracia se torne funcional. O termo “cultura política” ganhou repercussão na teoria política com Almond e Verba (1963). Em *The civic culture: political attitudes in five Western democracies*, os autores apresentaram pela primeira vez este conceito e examinaram diferentes padrões de “cultura política” ao redor do mundo. De maneira sucinta, Kuschinir e Carneiro afirmam que hoje

a noção de cultura política refere-se ao conjunto de atitudes, crenças e sentimentos que dão ordem e significado a um processo político, pondo em evidência as regras e pressupostos nos quais se baseia o comportamento de seus atores (KUSCHINIR; CARNEIRO, 1999, p. 221).

Deste modo, quando Habermas fala em cultura política liberal o que ele tem em mente são as atitudes, valores e crenças políticas de cidadãos em uma “democracia liberal”, que é um outro termo para se referir às democracias representativas modernas. Poderíamos usar também o termo “cultura política democrática”, para evitar a confusão de pensar que Habermas está requerendo aos cidadãos uma adesão a alguma vertente do liberalismo.

Honneth, assim como Habermas, considera indispensável a existência de uma cultura política liberal (ou democrática) para o funcionamento de uma democracia. Mas ele vai além, e tenta responder quais são as condições necessárias para a existência dessa “cultura política”. A resposta para essa questão nos leva ao conceito hegeliano de “eticidade”, que Honneth reformulou em *Luta por reconhecimento* e refinou em *O direito da liberdade*.

Como vimos no primeiro capítulo, Hegel chama de eticidade o conjunto de normas morais que ordenam a vida social de uma comunidade. Em sua filosofia do direito Hegel afirma que a eticidade se concretiza nas leis e instituições sociais (HEGEL, 2010, p. 167). Hegel vê três instituições sociais como esferas da eticidade: a família, a sociedade civil burguesa (termo que ele usa para se referir à esfera do mercado) e o Estado. Hegel pontua que essas três instituições são normativas, visto que são impregnadas de um “dever ser”. Contudo, esse “dever

ser” não é uma coerção externa. A tese do filósofo de Jena é que a eticidade é a “liberdade que se tornou presente” (HEGEL, 2010 p. 167). Isto significa que as instituições sociais (ou instituições éticas) são “instituições da liberdade”, pois os indivíduos reconhecem que elas são o resultado do seu agir livre. Por outro lado, esse agir ético situado nessas instituições (família, mercado e Estado) é o que permite uma autorrealização. Nas palavras de Hegel, “a eticidade é a ideia da liberdade, enquanto Bem vivente” (HEGEL, 2010 p. 167). Em síntese, a eticidade é o conjunto de normas morais institucionalizadas (como família, mercado e Estado) que os indivíduos reconhecem como sendo o resultado do seu agir moral, alcançando uma autorrealização ao agir de acordo com elas. Por trás da ideia de eticidade repousa a ideia aristotélica de que uma vida boa, isto é, uma vida feliz, só é possível no interior da comunidade. Sendo que um humano que, “por natureza”, não fizesse parte de nenhuma comunidade política seria um ser vil, comparável às feras, ou um ser superior à própria humanidade, comparável aos deuses (ARISTÓTELES, 1985, p. 21).

Honneth pontua que o conceito de eticidade caiu em descrédito depois da morte de Hegel. Principalmente porque a proposta hegeliana foi lida como sendo extremamente conservadora. Isto porque, ao pontuar que a liberdade e a “vida boa” se realizam no interior das instituições, tem-se a impressão de que Hegel condiciona os indivíduos a uma obediência cega às instituições, não havendo possibilidade de uma crítica das mesmas (HONNETH, 2015b, p. 27). Já em *Luta por reconhecimento* Honneth apontou a necessidade de se recuperar esse conceito hegeliano desde uma perspectiva crítica e normativa (HONNETH, 2003a, p. 269), sem incorrer numa leitura conservadora que prescreve uma obediência irrestrita às instituições. Nesse ponto, Honneth entende que um conceito *formal de eticidade* pode ser útil tanto para uma crítica social das condições existentes, quanto para uma teoria política democrática. O que o filósofo entende por eticidade formal seria algo distinto de uma eticidade particular, algo distinto do *ethos* de uma comunidade (HONNETH, 2003a, p 275). Ou seja, não se trata de especificar e prescrever costumes, ritos sociais e crenças que permitiriam um grupo social alcançar a “vida boa”, o “bem viver”. Para Honneth, “uma concepção formal de eticidade abrange as condições qualitativas de autorrealização” (HONNETH, 2003a, p. 275), nesse sentido ela tem um *status* metodológico de “descrever um ponto final hipotético de uma ampliação das relações de reconhecimento” (HONNETH, 2003a, p. 269). Em outras palavras, uma eticidade formal é a descrição de uma situação ideal em que as estruturas sociais são ordenadas e funcionam de tal modo que permitiriam aos indivíduos alcançarem o reconhecimento social no interior das sociedades modernas. Sendo que essas estruturas sociais permitiriam aos indivíduos de diferentes grupos sociais “experimentarem” o reconhecimento

social. Isto significa que essa eticidade formal seria compatível com diferentes formas de vida particulares que coexistem nas sociedades pós-tradicionais. Para Honneth, a eticidade formal não seria a representação dos hábitos, valores e crenças de uma dessas formas de vida, forçando as outras a uma assimilação cultural.

Em *O direito da liberdade* Honneth aprofunda essa ideia de uma “eticidade formal” que torna o reconhecimento social possível. Mas o filósofo vai além, pois sua discussão se envereda em pensar uma eticidade formal capaz de tornar a “democracia deliberativa” um experimento viável. Por isso Honneth substitui o termo “eticidade formal” por “eticidade democrática”. Trata-se agora de examinar as estruturas sociais que permitiriam aos sujeitos alcançarem uma autorrealização no interior das democracias. Além disso, será essa “eticidade democrática” o fundamento da “cultura política liberal” que Habermas considerou indispensável para uma democracia deliberativa. Em outras palavras, é essa eticidade democrática que forma as atitudes, crenças e valores requisitados pelos cidadãos de uma democracia deliberativa.

3.2.1 Reconhecimento, liberdade e instituições sociais

Como mencionamos no capítulo dois, em *O direito da liberdade* a categoria “liberdade” se torna central. Honneth coloca o conceito “reconhecimento” em segundo plano. Por mais que a ideia de “reconhecimento” apareça bem menos, a conexão entre “reconhecimento” e “liberdade” é pressuposta ao longo da obra. É a categoria “instituição” que serve de ponte entre os conceitos “liberdade” e “reconhecimento”. Isso fica nítido numa das premissas do livro, a ideia que Honneth herda de Hegel “de que a liberdade dos indivíduos em última instância só é estabelecida onde ela pode participar de instituições cujas práticas normativas asseguram uma relação de reconhecimento recíproco” (HONNETH, 2015b, p. 90). Mas afinal, o que significa isso? Para entender é preciso relembrar o que mencionamos no capítulo dois sobre as diferentes concepções de liberdade que emergem no decorrer da modernidade.

Em o *Direito da liberdade* Honneth explica que ao longo da modernidade a ideia de liberdade foi entendida de diferentes maneiras. O filósofo menciona três concepções de liberdade: a liberdade negativa, a liberdade reflexiva e a liberdade social. Honneth aponta também que uma determinada concepção de liberdade implica necessariamente em uma determinada concepção de justiça política. Colocando essa ideia na perspectiva do nosso trabalho, podemos dizer que uma determinada concepção de liberdade define a concepção que se tem da política democrática. Relembrando o que dissemos no capítulo dois, a *liberdade negativa* diz respeito a estar livre de interferências externas em sua esfera privada. Nesse ponto,

alguém é livre quando pode ter uma crença religiosa, por exemplo, sem ser coagido por outros. Já a *liberdade reflexiva* diz respeito à condição dos indivíduos de poderem ser imputáveis por suas ações porque foram capazes de refletir racionalmente sobre elas. Uma pessoa que toma decisões estando em um surto psicótico não realiza uma “ação livre” se tomamos como parâmetro a ideia de liberdade reflexiva. Por fim, a *liberdade social* diz respeito às ações que só podem ser realizadas com outros indivíduos no interior de *instituições sociais*. Sendo que os sujeitos entendem esse “fazer algo com o outro” não como um momento de coerção, mas como um momento de autorrealização. Aqui o sujeito se percebe como um “ser livre” ao desempenhar determinado papel social, como “ser um cidadão”, “ser um pai”, “ser uma trabalhadora”, etc. Sendo assim, uma das teses defendidas em *O direito da liberdade* é que “as principais instituições da vida moderna – relações pessoais, mercados e espaços públicos políticos – devem ser entendidas como esferas da liberdade social” (ZURN, 2015, p. 10).

Todavia, a liberdade social, isto é, esse “fazer algo junto com o outro” no interior de uma instituição, é sempre precedida por um reconhecimento legítimo. Ou seja, é preciso que um indivíduo tenha o seu *status* reconhecido dentro de uma instituição, é preciso que ele seja visto e realmente se veja como alguém que faz parte dessa instituição. Para entender isso, pensemos no caso das trabalhadoras domésticas no Brasil. A expressão “ela é como se fosse da família” se tornou um lugar comum entre diversas famílias que contratam trabalhadoras domésticas no país. Como pontua Hazin e Reis (2016), por trás dessa expressão muitas vezes há “a perpetuação da exploração disfarçada de vínculo afetivo”. Nesse sentido, tal expressão é só um simulacro de reconhecimento, um faz de conta para convencer o público de que tal trabalhadora é reconhecida na esfera afetiva como outros membros da família. Esse falso reconhecimento é representado como um reconhecimento legítimo quando, por exemplo, pequenos presentes são dados a essas trabalhadoras (HAZIN; REIS, 2016, p. 6). Por outro lado, direitos trabalhistas são cnicamente vistos como um problema capaz de perturbar essa “boa relação” entre patrões e empregados. Na medida em que a trabalhadora doméstica não é reconhecida como alguém que realmente faz parte dessa instituição, por mais que se dissimule isto, não é possível dizer que o seu “agir junto” com os membros da família constitui um exercício da liberdade social capaz de proporcionar uma autorrealização no plano afetivo familiar.

Vemos assim que em *O direito da liberdade* a noção de autorrealização se torna mais sofisticada. Em *Luta por reconhecimento* Honneth pontua que a autorrealização se dá quando o indivíduo é reconhecido em diferentes aspectos de sua subjetividade. Isto é, quando ele se percebe como alguém digno de dedicação afetiva, respeito cognitivo e estima social. Em *O*

direito da liberdade Honneth sustenta que esse reconhecimento só é possível no interior de instituições sociais. E nas sociedades modernas o indivíduo é reconhecido no interior dessas instituições na medida em que elas permitem o “agir livre”, permitem ele desempenhar papéis sociais que o satisfazem em uma daquelas esferas de reconhecimento (afeto, respeito cognitivo e estima social).

Honneth segue e atualiza a proposta tripartite de Hegel. Para o teórico crítico há três esferas institucionais nas sociedades modernas que compõem esse ordenamento social denominado “eticidade democrática”. Há a esfera institucional das relações pessoais, a esfera institucional da economia de mercado e a esfera institucional da formação da vontade política (HONNETH, 2015b, p. 232). O filósofo entende que cada uma dessas esferas institucionais possibilita a elaboração do “padrão de reconhecimento recíproco e das obrigações de papéis complementares, em cuja base os membros podem, sob as condições atuais, realizar formas de liberdade social” (HONNETH, 2015b, p. 232). Dutra afirma que “cada esfera oferta uma contribuição educativa e formadora da liberdade social” (DUTRA, 2017, p. 142). Podemos dizer que cada uma dessas esferas contribui para a formação da “cultura política liberal” exigida por uma democracia deliberativa.

Com essa proposta de uma eticidade democrática formada por uma rede de instituições de diversos níveis, Honneth espera deslocar o direito e o Estado do centro da teoria normativa da democracia. O direito e as instituições políticas formais representam só uma parte das condições necessárias para a política democrática. Sua proposta é demonstrar que “muito do direito que se tem em nome da liberdade não pode ser garantido sob a forma de direito positivo” (HONNETH, 2015b, p. 126). Isto significa que não só a esfera institucional da formação da vontade política torna possível a existência de uma política democrática. A esfera institucional das relações pessoais e da economia de mercado seriam imprescindíveis para o projeto de uma democracia deliberativa.

A tríade reconhecimento-instituições-liberdade está no cerne da proposta honnethiana de uma “eticidade democrática”. E para discutir como é possível uma “eticidade democrática” o filósofo segue a seguinte estratégia em *O direito da liberdade*:

I) Primeiramente ele examina as três esferas institucionais (relações pessoais, economia de mercado e formação da vontade política) mostrando porque elas podem ser entendidas como espaços de efetivação da liberdade social.

II) Num segundo momento ele faz um diagnóstico de época dessas esferas institucionais. Honneth entende que é possível “medir o progresso” dessas esferas a partir da categoria “liberdade social”. Uma instituição evolui na medida em que ela se torna mais inclusiva,

permitindo que mais indivíduos as vejam como espaços de realização da liberdade. Importante ressaltar que o texto de Honneth contém uma análise história dessas instituições, análise essa cheia de “idas e vindas”. Isto porque ao mesmo tempo que ele observa momentos de progresso nessas instituições, há também momentos de retrocesso. Não se trata de uma visão linear da história. Curiosamente ele não denomina esses retrocessos de patologias sociais, mas sim “desenvolvimentos errados”, “desvios” ou “anomalias”. Esses desenvolvimentos errados se

dão quando um certo patamar de desenvolvimento de tal liberdade é atingido e, em seguida, novamente abandonado. Trata-se, em suma, de regressões históricas, que levam a sociedade a perder um nível de liberdade social que já tinha alcançado, e não de patologias individuais (PINZANI, 2012, p. 211).

III) Por fim, Honneth quer mostrar porque essa rede de instituições que formam a “eticidade democrática” compõe um cenário indispensável para o florescer de um Estado democrático de direito.

Assim como em Habermas, a tensão entre consenso e conflito emerge de novo na proposta honnethiana de uma eticidade democrática. Isso nos permitirá mais uma vez mostrar que é uma leitura equivocada considerar Honneth o filósofo do conflito, em oposição a Habermas, o filósofo do consenso. Defendemos que qualquer análise da política democrática não pode ignorar as complexas relações entre consenso e conflito social. Isto nos impede de incorrer em duas visões maniqueístas acerca do funcionamento das democracias. A primeira tende a atribuir uma prioridade ao consenso, reduzindo este à ideia de “ordem pública” e fim primordial de toda organização política da sociedade. Nessa perspectiva, o conflito é visto como sinônimo de caos social. Em oposição a esta visão temos a que atribui uma prioridade ao conflito, enxergando este sempre como o levante de uma sociedade emancipada contra as injustiças sociais. Nessa visão, o consenso social é rebaixado ao sintoma de uma apatia política ou de uma vida inautêntica. Uma teoria crítica da democracia com um pé no conflito e outro no consenso permite que escapemos desses equívocos.

3.2.2 Esfera institucional das relações pessoais

Honneth denomina de esfera institucional das relações pessoais um conjunto de três instituições sociais: amizade, relações íntimas (amorosas) e família. Soa estranho num primeiro momento nos referirmos à amizade e às relações íntimas como “instituições sociais”. No senso comum quando ouvimos a palavra “instituição” nos vem um outro tipo de imagem à mente, e não a de um grupo de amigos ou de um casal apaixonado. Nos meios de comunicação é comum

ouvirmos os formadores de opinião falando sobre “quão sólidas são as instituições” das democracias, sendo capazes de frear as tendências autoritárias de líderes democraticamente eleitos. Essas afirmações que misturam muitas vezes *wishful thinking*, autoengano e cinismo, proporcionam uma imagem limitada do que seria uma instituição social. Aqui o termo “instituição” nos faz pensar no poder judiciário, o poder legislativo, as procuradorias públicas, as polícias e associações de advogados. Contudo, esses exemplos ainda não nos ajudam a compreender em que consiste uma instituição social. Por isso, é preciso esclarecermos o conceito de instituição social que temos pressuposto ao longo do nosso trabalho, mas que ainda não havíamos nos debruçado e dado maiores detalhes sobre o seu significado.

O termo “instituição social” tem uma longa história nas ciências sociais, o que possibilitou diferentes teorias das instituições sociais (MILLER, 2019). De maneira bem sucinta, Huntington define que “as instituições sociais são padrões estáveis, estimados e recorrentes” (HUNTINGTON, 1965, p. 394, tradução nossa). Definições semelhantes encontramos nos primórdios das ciências sociais com Durkheim e também em autores mais recentes como Douglas C. North. Durkheim afirma que “pode-se chamar de *instituição* todas as crenças e modos de conduta instituídas pela coletividade” (DURKHEIM, 2007, p. XXX). Além disso, o sociólogo francês advoga que “a sociologia pode então ser definida como a ciência das instituições, de sua gênese e seu funcionamento” (DURKHEIM, 2007 p. XXX). Já North afirma que

as instituições são as regras do jogo em uma sociedade ou, em definição mais formal, as restrições concebidas pelo homem que moldam a interação humana. Por consequência, estruturam incentivos no intercâmbio humano, sejam eles políticos, sociais ou econômicos (NORTH, 2018, p. 13).

North pontua que as instituições sociais podem ser formais ou informais. Instituições formais contam com códigos escritos, ou seja, as regras foram formalizadas. Já instituições informais são “códigos de conduta comumente tácitos” (NORTH, 2018, p. 15). O futebol é um bom exemplo para entendermos essa diferença entre instituições formais e informais. O esporte criado por Charles Miller conta com um conjunto de regras escritas que visam padronizar o comportamento dos jogadores. Por exemplo, essas regras escritas preveem que uma cotovelada intencional no rosto do adversário deve ser punida com um cartão vermelho, expulsando o jogador da partida. As regras escritas do futebol funcionam tal como as instituições formais, visto que elas moldam e regulam o comportamento por meio de sanções. Todavia, há no futebol uma série de regras não escritas, conhecidas como *fair play*. Tais regras visam preservar o espírito esportivo e um ideal de jogo justo, no qual o adversário é respeitado. Por exemplo, uma dessas regras é chutar a bola para fora de campo quando um jogador adversário está machucado,

paralisando assim a partida para atendimento. O *fair play* funciona tal como as instituições informais moldando o comportamento dos indivíduos sem a existência de código escrito. E isto só ocorre porque os sujeitos supõem que há um acordo implícito em vigor, sendo esse acordo visto como legítimo por todos.

Essas semelhantes definições de instituição social apontam todas para a mesma direção: as instituições sociais possuem uma dimensão “normativa” e uma “interativa”. Assim, por um lado, instituições sociais são “normativas”, pois elas definem qual “deve ser” o modo de agir dos indivíduos dentro de uma coletividade, elas definem “papéis sociais” estáveis que os sujeitos “interpretam”. Por outro lado, as instituições sociais também são “interativas”, visto que a interação social entre os indivíduos é sempre mediada e possibilitada pelas instituições. Em suma, viver coletivamente é sempre um interagir com o outro interpretando papéis sociais vigentes em uma “instituição social”.

A partir dessas definições, podemos entender porque tanto a “amizade” quanto o “Estado” cabem no conceito de “instituição social”. Ambos são normativos, visto que moldam padrões de comportamento. Ambos são “interativos”, pois viabilizam uma interação social entre os indivíduos mediada por padrões de comportamento. No entanto, enquanto o Estado molda o comportamento coletivo por meio de códigos escritos, a “amizade” conta com um padrão normativo implícito. Por exemplo, uma pessoa que por algum motivo não nobre mentiu para um amigo ficaria preocupada em ter essa mentira desmascarada. Isto porque ela sabe que uma regra pressuposta nas relações de amizade é “agir como alguém digno de confiança”, sendo que nesse caso a mentira representaria uma violação dessa regra capaz de colocar a amizade em risco.

Agora que temos em mente o significado de “instituição social” podemos então entender a estrutura da esfera institucional das relações pessoais. Como mencionamos anteriormente, nas sociedades democráticas modernas essa esfera é composta por três instituições sociais: a amizade, as relações íntimas e a família. Tais instituições são um *locus* no qual é possível aos sujeitos alcançarem o reconhecimento social e exercerem a liberdade social. No entanto, como se dará esse reconhecimento e como será exercida a liberdade social varia de uma instituição para outra.

A amizade é uma instituição social na qual as pessoas podem encontrar um reconhecimento na esfera dos afetos, isto é, o sujeito pode se perceber como alguém digno de dedicação afetiva. Em *Luta por reconhecimento* Honneth usou de maneira bem genérica o termo “amor” para se referir ao tipo de reconhecimento que se dá por meio da dedicação afetiva. Em *O direito da liberdade* ele deixa mais claro que esse “amor” não deve ser confundido com

o amor romântico, mas sim como um tipo de experiência possível em diferentes instituições sociais. A dedicação afetiva na “amizade” se manifesta por meio da empatia. Nesse ponto, o amigo é aquele que se coloca no lugar do outro se mostrando verdadeiramente preocupado com a vida dele. Isto é, os sonhos, desejos, frustrações e sofrimento do outro se tornam algo com que eu me importo. A “empatia” é demonstrada por meio de uma “preocupação benevolente”. E esta “preocupação benevolente” só é possível porque o outro é visto como “digno de valor”, alguém com características dignas de admiração. No processo de socialização os indivíduos são educados para assumir uma série de papéis sociais no campo da “amizade”, isto é, eles são formados para desempenhar determinadas práticas sociais. Interpretar esses papéis é o modo de se demonstrar a “dedicação afetiva”, é o modo de se demonstrar a “empatia”, a “preocupação benevolente”. Tais práticas podem variar de acordo com o contexto cultural e a época, mas podemos pensar alguns exemplos gerais: não mentir sem justificativa para um amigo, ser um bom ouvinte, ajudá-lo quando ele pede ajuda, etc. Ao interpretar tais papéis sociais os sujeitos exercem isso que Honneth chama de “liberdade social”, aquele tipo de liberdade que não se pode exercer sozinho. Sendo assim, “o outro não é aqui limitação, mas condição da liberdade individual” (HONNETH, 2015b, p. 254).

Por “relações íntimas” (ou relações amorosas) Honneth entende o tipo de relacionamento existente entre casais. Para Honneth, esse tipo de interação também deve ser entendido como uma instituição social, visto que ela molda padrões de comportamento entre os indivíduos, estabelecendo então determinados papéis sociais. Honneth nota que a Revolução Sexual dos anos 60 tornou mais popular, principalmente nos países em que houve um avanço do secularismo, a desvinculação entre “relações íntimas” e “matrimônio”. Isto significa que, ao contrário do que predominava em sociedades mais tradicionais, um indivíduo vivendo em sociedades pós-tradicionais não precisa necessariamente contrair matrimônio para estabelecer “relações íntimas” com outros. Os papéis sociais assumidos pelos sujeitos nessa instituição são: empatia recíproca, dedicação e cuidado emocional e sexual, além da antecipação de uma história em comum. Assumir esses papéis sociais significa exercer a liberdade social na instituição “relações íntimas”. Importante salientar que, conforme vimos com Huntington (1965), instituições sociais são padrões estáveis e rotineiros. Daí que, quando Honneth fala das “relações íntimas” como instituição social, o que ele tem em mente é muito mais o comportamento dos parceiros em um relacionamento duradouro no estilo Beauvoir e Sartre, do que encontros casuais proporcionados por aplicativos de namoro.

A família é a terceira instituição dessa esfera institucional das relações pessoais. Honneth entende que esta é a mais importante das três instituições, e dois motivos a tornam

mais relevante que as outras. Em primeiro lugar, a família é a primeira instituição social em que um indivíduo é socializado. Na família os indivíduos tem suas primeiras experiências de reconhecimento e exercício da liberdade social. O outro motivo da família ter uma maior relevância em relação às outras duas instituições (amizade, relações íntimas) é o fato dela ser em geral mais sólida, estável e duradoura. Isto significa que um sujeito pode, ao longo da sua história, compartilhar amizade e relações íntimas com diferentes pessoas que entram e saem da sua vida. No entanto, há uma maior probabilidade de que os membros que compõem a unidade familiar permaneçam em sua maioria os mesmos ao longo do tempo. Toscamente podemos dizer que é mais simples trocar de amigos (as) e namorados (as) do que trocar de família.

Assim como na amizade e nas relações íntimas, a família possibilita que os sujeitos alcancem o reconhecimento social através do afeto compartilhado dentro da unidade familiar. Isso se dá porque “a vida familiar, segundo Honneth, institucionaliza uma comunidade de solidariedade entre pais e filhos” (ZURN, 2015, p. 173, tradução nossa). Essa rede de solidariedade é manifesta no cuidado que cada membro tem em relação ao outro. Zurn observa que, no sistema de “papéis e expectativas da família, cada membro apoia e cuida dos outros de maneira apropriada às suas fases biológicas e maturacionais específicas da vida” (ZURN, 2015, p. 173, tradução nossa). Isto significa que, enquanto os membros da família entendem que é dever dos pais cuidar dos filhos quando estes ainda são vulneráveis, por outro lado, é dever dos filhos cuidar dos pais quando estes se encontram vulneráveis na velhice. A socialização na instituição família educa os indivíduos a desempenhar esses papéis sociais que caracterizam o que é um “bom filho (a)” ou um “bom pai/mãe”. Sendo que, desempenhar esses papéis sociais seria uma forma de exercer a liberdade social no interior dessa instituição.

A instituição família também habitua os indivíduos com a ideia de “trabalho cooperativo”, visto que o cuidado em relação ao outro é demonstrado também por meio da divisão de uma série de tarefas entre os membros do grupo familiar. Essas tarefas visam a manutenção das condições materiais de existência da unidade familiar. Tais tarefas vão desde ter um emprego e levar um salário para casa à realização de trabalhos domésticos. Honneth nota que essa socialização no trabalho cooperativo faz também da família a instituição da esfera das relações pessoais mais relevante para a política democrática. Isto porque, a socialização na família ajuda a constituir nos indivíduos atitudes e disposições necessárias para uma organização política baseada na cooperação entre cidadãos livres e iguais.

Essa caracterização da amizade, das relações íntimas e da família são tipos ideais que Honneth traça tomando como referência sociedades pós-tradicionais em que vigoram um regime democrático. O filósofo sabe que um longo processo histórico ocorreu para que essas

instituições sociais adquirissem tal configuração. Por exemplo, a amizade moderna se populariza como prática social no apogeu do romantismo, substituindo a concepção medieval de amizade, que se reduzia a uma associação de interesses baseados nos negócios e na política. Já esse novo padrão institucional de relações íntimas também se desenvolve ao longo da modernidade com a “dissolução da noção de que o sexo era um direito que os homens podiam exigir das mulheres, independentemente de seu consentimento ou desejo” (ZURN, 2015, p. 175, tradução nossa). Já a família paulatinamente vai se transformando de uma associação patriarcal para uma associação de parceiros que cooperam, principalmente no trabalho doméstico e na educação dos filhos. Importante salientar que no modelo institucional de família patriarcal, com uma hierarquia rígida, a supremacia masculina estava fundamentada principalmente no maior poder financeiro dos homens. A inserção das mulheres no mundo do trabalho começa então a minar essa supremacia.

Honneth interpreta essas mudanças institucionais ocorridas na modernidade como um progresso social. Todavia, o autor observa que nas últimas três décadas essas instituições tomaram um caminho “desviante”, tiveram um “desenvolvimento errado”. Isto significa que a “marcha do progresso” da liberdade social está passando por uma “estrada esburacada”, e isso tem trazido prejuízos para o funcionamento de tais instituições sociais. Fatores como a individualização, a pressão por desempenho, a necessidade de se dedicar à carreira, o trabalho dobrado (principalmente das mulheres) e a falta de tempo para a vida privada estariam cada vez mais desestruturando as relações pessoais. De modo que a dedicação afetiva aos amigos, parceiros e familiares se encontra sob a ameaça de ser colocada em segundo plano na vida de muitas pessoas, ou até mesmo chegando à situação extrema de ser abandonada por muitos. Importante salientar que, pessoas que não receberam ou dedicaram afeto a outrem não é algo que surgiu ontem na história da humanidade. O que Honneth defende, tomando como base pesquisas empíricas das ciências sociais, é que isso tem se tornado agora uma tendência social que tem suas raízes nas mudanças socioeconômicas do capitalismo pós-fordista. É curioso notar que esses “desenvolvimentos errados” das relações pessoais têm uma causa externa, isto é, são mudanças na esfera institucional do mercado que ameaçam a esfera institucional das relações pessoais. Nesse sentido, o diagnóstico de Honneth se assemelha aqui à tese da “colonização do mundo da vida pelos sistemas” proposta por Habermas.

A nosso ver, a estratégia utilizada por Honneth para medir o progresso institucional é no mínimo problemática. Isto porque o filósofo realiza todo seu diagnóstico atribuindo papel central à noção de liberdade social, abdicando de valores fundamentais das sociedades modernas, como a igualdade. Para Honneth, uma instituição social é aperfeiçoada na medida

em que ela se torna mais inclusiva, permitindo que os indivíduos exerçam nela a sua liberdade. Mas liberdade aqui significa liberdade social, significa desempenhar um papel social em uma instituição e se “realizar” com isso. Contudo, é possível que uma pessoa veja como espaço de “realização pessoal” instituições extremamente hierárquicas. Em outras palavras, é possível que as pessoas reconheçam como liberdade a assunção de papéis sociais que aos olhos ocidentais seria uma condição de submissão. E isto não ocorre só quando olhamos de maneira anacrônica para sociedades pré-modernas, mas também quando olhamos para sociedades contemporâneas onde vigora a “simultaneidade do não-simultâneo”. Para exemplificar isso, vejamos este relato de Loretta Napoleoni:

Em setembro de 2009, o programa de entrevistas *Porta a porta*, da TV italiana, dedicou um quadro às tradições e costumes muçulmanos no país. O apresentador, Bruno Vespa, entrevistou uma jovem muçulmana de 19 anos que morava em Milão. Reiteradas vezes ele lhe perguntou por que não saía à noite para ir a festas, e ela respondeu que não lhe parecia certo sair das onze horas da noite às quatro da madrugada e que concordava com a proibição de seus pais a esse hábito “ocidental”. A atitude do jornalista era a de um amigo que queria que a jovem extravasasse seus sentimentos, mas o resultado foi exatamente o oposto: com convicção e inteligência, ela defendeu um modo de vida que alguns de nós consideram obsoleto, sem, no entanto, nos julgar negativamente por isso. Tinha-se a impressão de que a jovem entrevistada não estava, de todo modo, interessada em nossas opiniões (NAPOLEONI, 2014, p. 143).

Entendemos que seria uma atitude etnocêntrica descrever o papel social que essa jovem desempenha na instituição família como uma relação de dominação e opressão. Ela aparenta se sentir livre ao fazer parte dessa instituição bem mais hierarquizada do que os modelos de família das sociedades europeias. Por isso, consideramos que Honneth precisa de algo mais do que a liberdade social para “medir” o progresso das instituições. Esse algo a mais é o conceito de *igualdade*.

Quando olhamos as mudanças institucionais na família em um contexto pós-tradicional, o que está nítido é que ela se tornou mais igualitária, isto é, os membros da unidade familiar hoje se encontram em um patamar de maior igualdade entre eles. Sendo assim, poderíamos dizer que, em sociedades em que a igualdade é um valor fundamental, as instituições tendem a ser vistas como um espaço de realização da liberdade na medida em que as desigualdades entre os membros diminuem. Este tipo de abordagem permitiria a Honneth demonstrar o nexos interno entre liberdade social e igualdade. Todavia, é importante ressaltar que esse nexos só existe em sociedades modernas pós-tradicionais. Em sociedades em que a hierarquia e não a igualdade é um valor fundamental, a percepção da maioria dos indivíduos não seria esta.

3.2.3 Esfera institucional do mercado

O mercado é a segunda esfera institucional examinada por Honneth em *O direito da liberdade*. Assim como a esfera das relações pessoais, o mercado, de acordo com Honneth, é um complexo institucional capaz de proporcionar reconhecimento e liberdade social. Importante esclarecer que Honneth entende por “mercado” a “economia de mercado” predominante na maioria dos países democráticos e denominados “capitalistas”. É certo que há inúmeras diferenças nessa “economia de mercado” quando comparamos países desenvolvidos, em desenvolvimento e subdesenvolvidos. Além disso, a moderna economia de mercado que surge dos destroços da ordem econômica feudal já passou por diferentes fases ao longo dos três últimos séculos. E essas diferentes fases do capitalismo são definidas levando em consideração os mais diversos referenciais. Assim, fala-se em capitalismo mercantil, capitalismo industrial, capitalismo financeiro, capitalismo pós-fordista, capitalismo tardio. Apesar dessas diferentes fases do capitalismo, podemos entender o que elas têm em comum olhando para algumas características gerais dessa ordem econômica que surge na aurora da modernidade. Mesmo havendo inúmeras divergências na própria definição de capitalismo (HUNT, 2013), Honneth, seguindo uma orientação amplamente compartilhada por historiadores econômicos, pontua como propriedades essenciais da economia de mercado: o uso generalizado da moeda nas relações comerciais; a produção e consumo de bens e serviços organizadas pela oferta e demanda; uma economia não voltada para a subsistência, mas sim para a produção de excedente e acumulação de capital; a pretensão de ter a atividade econômica (produção, trabalho, consumo) livre da intervenção política e limitações éticas ou morais; a existência de um direito positivo que regulamenta os direitos subjetivos, garantindo então a propriedade privada e a liberdade para firmar contratos (HONNETH, 2015b, p. 327).

A despeito dessa pretensão de autonomia da economia de mercado em relação ao poder político, uma série de análises históricas têm apontado que a tal independência da economia de mercado tem sido muito mais uma “pretensão”. Visto que,

o sistema econômico capitalista, quanto à sua pretensão de ser livre de toda e qualquer influência estatal, se deve historicamente a uma intensa atividade intervencionista do Estado, que abarcava desde a criação das vias de trânsito necessárias, passando pelas medidas protecionistas, até o estabelecimento das condições jurídicas para a liberdade contratual (HONNETH, DL, P. 329).

Honneth cita a obra de Karl Polanyi, *A grande transformação*, como um exemplo de estudo que mostrou o papel da intervenção estatal na consolidação do capitalismo, criando assim as condições políticas (leis, direitos, regulamentações) e estruturais (investimento na

indústria) para a realização da economia de mercado (POLANYI, 2016). Podemos citar também outras abordagens mais recentes que renovam essa proposta de Polanyi de questionar a suposta autonomia do mercado em relação ao Estado. Em *Chutando a escada*, Ha-Joon Chang mostra como que a história econômica dos países desenvolvidos revela períodos de forte intervenção estatal nos períodos de consolidação da economia de mercado, intervenções que vão desde incentivos à indústria, protecionismo econômico até o fomento à espionagem industrial (CHANG, p. 2004).

Por outro lado, a pretensão da economia de mercado ser neutra de um ponto de vista normativo, isto é, independente de toda ética e moral, surgiu a partir de uma interpretação reducionista da obra de Adam Smith (SEN, 1999, p. 27). Os defensores dessa interpretação do pensamento do filósofo britânico atribuem a Smith duas proposições: I) O autointeresse é o único sentimento que guia as ações humanas; II) as pessoas se comportando de maneira exclusivamente autointeressada geram uma organização econômica da sociedade muito mais eficiente. Como observa Sen, esse tipo de leitura só é possível quando se ignora por completo a *Teoria dos sentimentos morais*, obra em que Smith aponta a importância da simpatia e da benevolência para um bom funcionamento da sociedade. É certo que Adam Smith atribui um papel positivo ao autointeresse em determinadas passagens de *A riqueza das nações*, como na parte em que ele adverte que,

não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelo seu próprio interesse. Dirigimo-nos não à sua humanidade, mas à sua auto-estima [sic], e nunca lhes falamos das nossas próprias necessidades, mas das vantagens que advirão para eles. Ninguém, a não ser o mendigo, sujeita-se a depender sobretudo da benevolência dos semelhantes (SMITH, 1996, p. 74).

No entanto, como observa Sen,

a defesa do comportamento autointeressado aparece em contextos específicos, particularmente relacionados a várias barreiras burocráticas da época e a outras restrições a transações econômicas que dificultavam o comércio e atrapalhavam a produção (SEN, 1999, p. 26).

A visão que Smith tem da economia de mercado não é dissociada de preocupações éticas, muito menos é uma defesa do egoísmo como a panaceia para todos os males. Outras partes dos escritos de Smith “contêm observações sobre a miséria, a necessidade de simpatia e o papel das considerações éticas no comportamento humano, particularmente o uso de normas de conduta” (SEN, 1999, p. 27).

Para Sen, essa interpretação equivocada da obra de Smith é o reflexo de uma disposição que vingou na economia moderna: a separação entre economia e ética. É só a partir dessa leitura

das relações econômicas que se torna possível advogar uma independência dos mercados em relação aos limites éticos e morais. Honneth entende, tal como Sen, que é necessário reaproximar ética e economia. Reatualizar a proposta original de Smith permitiria compreender o mercado como uma instituição da liberdade social. O filósofo alemão afirma que a

Teoria dos sentimentos morais deve ser entendida como pré-estágio ou base de sua análise da “mão invisível” do mercado na *A riqueza das nações*. O que se disse ali sobre a possibilidade de aumento do proveito geral por meio de um intercâmbio entre sujeitos individuais orientados puramente pelo lucro só se pode sustentar de maneira realista e promissora sob a condição de que os sujeitos tenham adotado, antes, uma atitude confiável diante de seus concidadãos (HONNETH, 2015b, p. 336).

A proposta original de Adam Smith que aproxima economia de mercado e ética dá origem a uma tradição que Honneth chama de *economismo moral*. Além do próprio Smith, Honneth se refere a Hegel, Durkheim, Polanyi e Parsons como autores fundamentais dessa tradição. O que todos eles têm em comum? Cada um à sua maneira se recusa a interpretar a economia de mercado como um sistema independente da ética e da moral. Honneth de certo modo se vincula a essa tradição, visto que o mercado é descrito por ele como uma das instituições que constituem a eticidade. Da perspectiva honnethiana, reaproximar ética e economia significa não ver o mercado somente como um lugar do egoísmo, do autointeresse, mas também um espaço no qual é possível o reconhecimento e o exercício da liberdade social.

Alguns indicadores são utilizados por Honneth para mostrar que nas sociedades modernas os indivíduos rejeitam a ideia de que o mercado é uma esfera institucional sem limites éticos e morais. São esses indicadores: os debates teóricos e informais na esfera pública que procuram ressaltar uma necessidade de “moralização” das relações econômicas; os conflitos sociais desencadeados quando os indivíduos entendem que o funcionamento do mercado viola expectativas normativas de reconhecimento. Vemos então que, tanto no debate voltado para a formação de consensos, quanto nos conflitos sociais, é possível perceber uma recusa de que somente o egoísmo deve estruturar a esfera institucional do mercado.

Honneth subdivide a esfera institucional do mercado em duas partes: consumo e trabalho. Na esfera do consumo os indivíduos exercem sua liberdade social desempenhando dois papéis: o de consumidor e produtor. Nas relações de consumo, o consumidor é aquele que tem necessidades que podem ser atendidas por um produto, sendo este um bem ou serviço. Já o produtor é aquele que fornece o produto que suprirá a necessidade do consumidor em troca de um pagamento. O consumidor muitas vezes não tem consciência de qual produto pode atender suas necessidades, de modo que cabe ao produtor realizar um “trabalho hermenêutico” de entender a demanda para pensar uma solução. Por exemplo, deficientes visuais têm a

necessidade de usar computadores, mas nem sempre as condições de acessibilidade estão dadas para que eles usufruam de modo integral desses aparelhos. Entendendo essa necessidade de um grupo de consumidores específicos, um produtor pode, por exemplo, desenvolver um *software* para leitura de tela que descreva por áudio o conteúdo mostrado no aparelho. Nessa relação de consumo o consumidor entende que suas necessidades foram levadas a sério na esfera do mercado, e com isso ele experimenta uma relação de reconhecimento social. Por outro lado, ao desempenhar seu papel de consumidor escolhendo produtos que satisfazem sua necessidade, ele experimenta também sua liberdade social. Pois, o agir do consumidor depende do agir da sua contraparte, a saber, o produtor. Por outro lado, o produtor sabe que para ser recompensado financeiramente ele precisa ser visto como alguém capaz de satisfazer as necessidades do consumidor. O agir do produtor é também um exercício de liberdade social. Ele sabe que seu agir também depende da sua contraparte, sua produção de bens e serviços não é independente das necessidades dos consumidores. Inúmeras invenções ao longo da história não foram capazes de se converter em produtos que atendiam a uma demanda. Nessa categoria de produtores que não atenderam demandas dos consumidores vemos desde o desconhecido Victor T. Hoeflich com seu chapéu com rádio embutido, até gênios como Thomas Edson e sua proposta de uma caneta elétrica.

Honneth apresenta algumas evidências empíricas que mostrariam que as relações de consumo foram amplamente entendidas ao longo da modernidade como relações que permitem a realização da liberdade social. Nesse ponto, a proposta do filósofo é mostrar que diferentes reações ocorreram quando se tentou uma “liberalização” extrema da esfera do consumo, destituindo-a de todo limite ético ou moral. O frankfurtiano cita três evidências:

I) As objeções que a venda de determinados bens e serviços sofreram e sofrem: aqui o filósofo tem em mente “[...] história das batalhas contra a mercantilização do álcool, serviços sexuais e partes do corpo” (CLAASSEN, 2014, p. 74, tradução nossa). Tanto na história recente quanto nos dias de hoje encontramos essa resistência à mercantilização ilimitada. Sandel, em *O que o dinheiro não compra*, mostra uma série de exemplos de repulsa moral à venda de determinados bens e serviços, tais como: autorização para caça de animais selvagens, nomes de arenas esportivas, espaços publicitários em livros didáticos e até o caso bizarro da venda de apólice de seguros de pacientes terminais no mercado financeiro visando garantir um alto rendimento aos investidores se o paciente não sobrevivesse por muito tempo (SANDEL, 2016). A reação à venda desses bens e serviços seria um indicativo de que um mercado ilimitadamente livre contraria as expectativas normativas das pessoas.

II) As reações daqueles que entendem que não se deve delegar ao livre mercado o poder de determinar os preços de bens essenciais: encontramos exemplos de tais reações nas “revoltas do pão” nas quais a população de diferentes países protestava contra o preço abusivo dos alimentos, bem como o boicote organizado a bens que começam a aparecer no século XIX. Em ambos os casos há uma defesa de que

a configuração de preços para determinadas mercadorias, consideradas elementares no entendimento da maior parte dos membros [...] não poderia ser deixada à concorrência mediada pelo mercado da oferta e da procura (HONNETH, 2015b, p. 394).

A formação das cooperativas de consumo também faz parte dessas reações organizadas à liberalização do mercado de consumo. Foi na Inglaterra em 1844 que apareceu

a primeira associação de consumidores, na qual se uniam trabalhadores, artesãos e camponeses, a fim de coletivamente adquirir bens de uso diário, em grandes quantidades, para na sequência, segundo princípios de equidade, dividi-los entre os membros mediante pagamento (HONNETH, 2015b, p. 380).

Posteriormente iniciativas dessa natureza surgiram em diferentes países. Mais uma vez, um conjunto de práticas sociais sugere uma forte recusa àquela interpretação do mercado como um campo cuja única regra deve ser o autointeresse.

III) A crítica ao consumismo: no século XX surge tanto no plano intelectual quanto no plano dos conflitos sociais uma crítica aos padrões de consumo existentes. Argumentos ecológicos e morais passam a ser mobilizados para uma redução do consumo desnecessário ou de bens que são produzidos às custas da degradação ambiental. Essa crítica ao consumismo emerge principalmente na década de 70, tendo como alvo o “consumo de luxo”, isto é, o consumo de bens com intuito de ostentar um *status* social. Honneth afirma que na década de 70 esse tipo de crítica disseminou-se

não apenas nos países centrais das revoltas estudantis — entenda-se, França, Itália e Alemanha —, mas também nos periféricos, uma atitude crítica que, no âmbito de um público mais amplo, questionava as necessidades de consumo existentes e, mais precisamente, se seriam moralmente aceitáveis em face da pobreza e miséria mundiais (HONNETH, 2015b, p. 404).

As relações de trabalho constituem o outro campo da esfera institucional do mercado. Acompanhando Hegel, Honneth entende que é nas relações de trabalho que se encontram o “cerne da liberdade social” na esfera do mercado. Em outras palavras, haveria uma prioridade das relações de trabalho sobre as relações de consumo. Isto porque,

em grau muito maior que a atividade de consumo, que, por mais que esteja adequadamente organizada, pouco contribui para a autoestima individual, a atividade objetificada do trabalho depende de um reconhecimento mútuo no contexto de toda a

sociedade, pois dela depende toda a “honra” e a liberdade civil do homem moderno (HONNETH, 2015b, p. 422).

Em termos honnethianos podemos dizer que o trabalho permite ao indivíduo ser mais “estimado socialmente” do que o consumo. É muito mais comum alguém ter suas características e habilidades reconhecidas por causa do modo como ele participa do mercado de trabalho do que pelo modo como ele participa do mercado de consumo. Soa natural elogiar alguém como “um bom dentista”, “um bom pedreiro”, “um bom cozinheiro” ou “um bom professor”. Todavia, é no mínimo incomum elogiar uma pessoa dizendo que ela é uma “consumidora fantástica”. Por mais que se venha popularizando a demanda por “consumo consciente”, na escala de valores das sociedades modernas ser estimado socialmente como um “bom profissional” tem mais peso do que ser estimado como “um consumidor consciente”.

Ao definir o mercado de trabalho como uma instituição ética, Honneth retoma o tema que já havia desenvolvido em seu debate com Fraser (HONNETH, 2003c). Neste livro Fraser tece diferentes críticas à proposta da teoria do reconhecimento de Honneth. Para a filósofa norte-americana, é preciso traçar um limite claro entre *questões distributivas* e *questões de reconhecimento*, e a teoria do reconhecimento não faria isso. Essa falta de clareza impediria um diagnóstico adequado das injustiças, e, por conseguinte, atrapalharia a formulação de correções para tais injustiças. Fraser chama de *injustiças distributivas*, ou injustiças econômicas, as injustiças que estão enraizadas “na estrutura político-econômica da sociedade” (FRASER, 2001, p. 249). São exemplos de injustiças dessa natureza a marginalização econômica, a privação de recursos, o rebaixamento a trabalhos precários, a exploração do trabalho. Já a *injustiça cultural* é a injustiça que decorre da violação das demandas por reconhecimento. “Aqui a injustiça está arraigada a padrões sociais de representação, interpretação e comunicação” (FRASER, 2001 p. 250). São exemplos desse tipo de injustiça: a representação estereotipada, a hostilidade ou a invisibilização de minorias sociais, como negros, mulheres e LGBTs.

Os dois tipos de injustiças sociais (redistributivo e cultural) se sobrepõem várias vezes, como no caso de mulheres que têm uma remuneração menor por serem culturalmente representadas como menos capacitadas para determinados cargos. No entanto, Fraser entende que no plano analítico deve-se manter uma distinção clara entre redistribuição e reconhecimento para se obter uma fotografia mais fidedigna da realidade. Para mostrar isso a filósofa recorre ao exemplo do banqueiro negro de Wall Street e o operário branco. O banqueiro negro de Wall Street não conseguiu pegar um táxi, pois taxistas brancos rejeitam a corrida com medo de serem assaltados. Nesse caso, segundo Fraser, o banqueiro não é prejudicado por uma ordem

socioeconômica injusta, mas sim por padrões culturais injustos, que representam negros como potenciais criminosos. Já o operário branco perdeu seu emprego em uma fábrica que fechou por conta de uma fusão de empresas, resultado da especulação no mercado financeiro. A injustiça que esse operário sofre não decorre do fato dele ser branco, não foram os padrões culturais existentes que lhe causaram um dano, mas sim o ordenamento socioeconômico da sociedade em que ele vive. Para Fraser, quando Honneth não delimita claramente redistribuição e reconhecimento ele

assume uma visão culturalista reducionista da distribuição. Supondo que todas as desigualdades econômicas estão enraizadas em uma ordem cultural que privilegia alguns tipos de trabalho em detrimento de outros, e ele acredita que mudar essa ordem cultural é suficiente para impedir a má distribuição [injustiça econômica] (FRASER, 2003, p. 34, tradução nossa).

Em resposta a Fraser, Honneth diz que sua abordagem não defende que mudanças na ordem socioeconômica são geradas por uma mudança na ordem cultural. Isto é, injustiças socioeconômicas não seriam facilmente resolvidas com uma correção nas injustiças socioculturais. Por mais que se mude significativamente toda a representação estereotipada de um grupo étnico, isto pode significar muito pouco em termos de inclusão socioeconômica. Honneth não quer reduzir os problemas redistributivos (injustiças socioeconômicas) a problemas de reconhecimento (injustiças culturais). Para o filósofo, sua abordagem na verdade pretende fornecer as ferramentas mais adequadas para uma “fenomenologia das experiências de injustiça social” (HONNETH, 2003c, p. 114, tradução nossa). Nesse sentido, a contribuição da teoria do reconhecimento seria mostrar que os indivíduos experimentam as injustiças econômicas como violações das expectativas de reconhecimento, isto é, como um desrespeito social. Por exemplo,

o desemprego segue sendo experimentado como um estigma social e como mácula individual, relações precárias de trabalho são percebidas como fardos, a flexibilização do mercado de trabalho em amplos círculos da população é vista com reservas e mal-estar (HONNETH, 2008, p. 47).

Em suma, estar desempregado, em vulnerabilidade social ou em uma situação de trabalho precário é uma injustiça econômica, mas é também não ser reconhecido como alguém digno de estima social. A vítima da injustiça socioeconômica percebe que suas características, habilidades e realizações não são respeitadas pela sociedade. Podemos ir além, nas injustiças econômicas o indivíduo tem negada sua expectativa de ser estimado socialmente, mas também tem negada sua expectativa de ser reconhecido como um sujeito de direitos. Isto fica mais evidente quando notamos que diferentes sociedades instituem o trabalho como um “direito”. Deste modo, quando é negado a um indivíduo esse direito, a falta de emprego é percebida como uma exclusão da cidadania. No Brasil observamos que uma prática recorrente da imprensa ao

noticiar homicídios é informar se a vítima era “trabalhador” ou não. O *status* de não ter um trabalho parece impor à vítima o rótulo de “subcidadão”. É como se não ter um emprego excluísse a vítima da comunidade de direitos, reduzindo o peso do direito à vida que lhe foi concedido pela Constituição, por isso sua morte não seria relevante o suficiente ao ponto de causar indignação pública ou até mesmo ser investigada pela polícia.

O trabalho sendo uma esfera de reconhecimento, é também uma esfera de liberdade social. Os sujeitos esperam ter suas qualidades reconhecidas no mercado de trabalho, mas também esperam uma autorrealização no “seu agir junto a outros”. Sendo assim, a ideia de que o mercado de trabalho deve ser uma esfera de autointeresse destituída de qualquer limite ético e moral também contrariaria as expectativas normativas predominantes nas sociedades modernas. Para mostrar que essas expectativas normativas estão arraigadas na realidade social, Honneth apresenta evidências empíricas retiradas da história moderna. São elas:

I) As lutas pelo “direito ao trabalho”: trata-se aqui da reação desencadeada pelos movimentos de trabalhadores iniciadas no século XIX. É a partir dessa reação que ganha força o discurso de “reivindicações de proteção de trabalho; e de garantias elementares em caso de enfermidades” (HONNETH, 2015b, p. 432). A demanda a um salário mínimo, seguro saúde e seguro desemprego são exemplos de conquistas que decorrem desse tipo de luta.

II) As lutas por igualdade de oportunidades e pelo “estabelecimento de mecanismos discursivos que permitam à parte trabalhadora influir, coletivamente ou em grupos, nos interesses das empresas” (HONNETH, 2015b, p. 436): nesse ponto, podemos pensar como exemplos de demanda por igualdade de oportunidades as reivindicações por acesso à educação universal e gratuita que permitiriam a qualificação profissional, além dos pedidos por uma legislação que coibisse a violência de gênero no mercado de trabalho. Já como exemplo de mecanismo que permite ao trabalhador influir nas empresas, podemos pensar nas legislações que definem como serão os acordos coletivos entre sindicatos de trabalhadores e empresários.

III) As demandas por uma humanização do trabalho: Honneth pontua que a ideia de humanização do trabalho “está intrinsecamente atrelada ao objetivo da realização da liberdade social no mercado de trabalho” (HONNETH, 2015b, p. 452). Isto porque a revolta contra a desumanização vai além da recusa em ser tratado como uma coisa no mundo do trabalho. Trata-se também de uma revolta que emerge da “destruição do sentido do trabalho”. Tal destruição do sentido é uma das consequências do processo de administração científica da produção gestado pelo taylorismo. Chaplin representou no clássico *Tempos modernos* a imagem do trabalhador que se submete a um trabalho repetitivo e desumanizante. Aqui temos o arquétipo do trabalhador surgido da indústria moderna, um ser reduzido a apertar parafusos numa esteira

de montagem, inconsciente do produto final e perdendo de vista todo sentido do seu trabalho, restando só a compreensão de que a atividade laboral é estritamente um meio para se pagar contas. A demanda por humanização do trabalho seria então uma demanda por condições que permitam ao trabalhador encontrar um sentido no seu agir. Humanizar significa permitir que o trabalhador desenvolva suas habilidades e consiga vê-las como merecedoras de reconhecimento social. Nesse ponto, há aqui um clamor para que não se aceite que em nome da produtividade o mercado de trabalho esteja livre para criar condições de trabalho que desumanizam os trabalhadores.

As reações à ideia de uma liberdade de mercado ilimitada produziram uma série de mudanças históricas como: a) o surgimento de um capitalismo organizado, isto é, com maior planejamento estatal. A adoção de políticas anticíclicas em momentos de crise seria um exemplo dessa maior participação do Estado na economia; b) a ampliação e efetivação de direitos sociais, como, por exemplo, o direito à educação e o direito ao trabalho; c) a consolidação de legislações trabalhistas visando dar segurança aos trabalhadores, seja por meio de auxílio saúde, seguro desemprego, normas de segurança do trabalho e leis coibindo o assédio dos trabalhadores. Essas mudanças ocorreram em diversas partes do globo desde o século passado, mas na Europa e na América do Norte elas ganharam força principalmente depois da Segunda Guerra, período que marca o início da chamada “Era de Ouro do Capitalismo”.

Essa avaliação que Honneth faz das mudanças na esfera institucional do mercado tem muita influência do economista, filósofo e historiador húngaro Karl Polanyi, citado em algumas passagens de *O direito da liberdade*. No livro *A grande transformação*, publicado pela primeira vez em 1944, Polanyi dizia testemunhar o fim da sociedade de mercado. O que o húngaro entende por sociedade de mercado é uma sociedade organizada a partir daquela visão de mundo dos leitores equivocados de Adam Smith, isto é, uma sociedade fundada na ideia de que o mercado é o reino da liberdade ilimitada e do autointeresse. Para Polanyi, foi o predomínio dessa visão durante dois séculos que levou as sociedades europeias às suas maiores tragédias do século XX, a saber, a primeira e segunda guerra mundiais. Nesse ponto, o pensador húngaro observa que, ainda na década de 20, as sociedades europeias começaram a adotar visões políticas que se configuram como uma reação à sociedade de mercado, como o fascismo, o comunismo, mas também a socialdemocracia, propondo o que hoje designamos Estado de bem-estar social. Essas reações à sociedade de mercado fizeram com que inúmeros países implementassem medidas políticas que limitaram as “liberdades ilimitadas” do mercado. E aqui podemos pensar como exemplos as transformações descritas por Honneth, como a ascensão do capitalismo organizado, dos direitos sociais e da legislação trabalhista. Na

perspectiva de Polanyi, tais mudanças seriam o resultado das “medidas que a sociedade adotou para não ser, por seu turno, aniquilada pela ação do mercado autorregulado” (POLANYI, 2016, p. 399).

Polanyi e Honneth veem como positivas as limitações a uma economia mercado fundada em liberdades ilimitadas. Para Polanyi, essa seria a segunda chance para uma humanidade que dançava à beira do abismo. Já Honneth vê tais limitações como um progresso da liberdade social. A liberdade ilimitada do mercado permitiria que somente uma parcela minúscula da população fosse efetivamente livre. A limitação dessa liberdade permitiria que um maior número de indivíduos fosse incluído na economia de mercado. Apesar de paradoxal, a ideia é que limitar a liberdade permitiria uma ampliação da liberdade. Para exemplificar, pensemos no seguinte caso. De um lado temos um grupo de pessoas sem acesso à educação formal e trabalhando em empregos desregulados e precarizados. Do outro lado temos um bilionário que, mesmo usando sua fortuna da maneira mais exibicionista possível, não gastará nem 0,1% dela em 5 anos. O recolhimento de 5% de impostos desse bilionário permitiria implementar políticas públicas capazes de retirar aquele grupo de pessoas pobres de suas condições miseráveis, incluindo-os num sistema de educação formal e num trabalho digno. A liberdade dessas pessoas foi ampliada, agora elas podem ser reconhecidas socialmente e alcançar uma autorrealização na esfera institucional do mercado. Em outras palavras, agora essas pessoas podem experimentar a esfera institucional do mercado como uma esfera da liberdade social. Só que para isso acontecer a liberdade do bilionário foi limitada, ele já não pode fazer o que bem entender com o dinheiro que ele acumulou. Mas mesmo assim, embora formalmente a liberdade dele tenha sido limitada, factualmente isso não implica nenhum prejuízo para ele e sua família. Provavelmente ainda teria dinheiro o suficiente para viver mais cem vidas, e isto não é uma afirmação hiperbólica. Um relatório da Oxfam de 2016 projetou que em 25 anos o mundo já terá o seu primeiro trilionário. Este único homem gastando 1 milhão de dólares por dia precisaria de 2.738 anos para consumir toda a sua fortuna (OXFAM BRASIL, 2020).

Ao contrário de Polanyi, Honneth pode ver o “retorno triunfal” da sociedade de mercado. Isto é, ele pode acompanhar a retomada do projeto de uma economia de mercado sem limites políticos ou morais. Isso se dá com a ascensão daquilo que em outros momentos Honneth chamou de “Revolução neoliberal”. Em *O direito da liberdade*, Honneth pontua que a “Revolução neoliberal” não diz respeito somente às mudanças econômicas iniciadas nos anos 80, mas também a um conjunto de mudanças políticas e sociais.

No plano econômico essas mudanças são vistas no avanço do capitalismo financeiro, com um número cada vez maior de empresários buscando o lucro rápido no mercado de ações,

em detrimento da produção de bens e serviços. Também é uma marca desse período o grande desenvolvimento tecnológico da indústria que acaba empurrando uma massa de trabalhadores para o setor de serviços. Sendo que, “a maioria dos que são afetados hoje pela precarização, pelos baixos salários e pela flexibilização está empregada no setor de serviços” (HONNETH, 2015b, p. 474).

Honneth nota que no plano político são marcas dessa “revolução neoliberal” uma redução do papel do Estado na indução do crescimento econômico, seja por meio do corte de investimentos públicos ou pela baixa oferta de crédito. Além disso, há um processo de desregulamentação do trabalho e de redução de direitos sociais. Isso acaba empurrando os trabalhadores para uma situação de instabilidade e medo, expondo-os a uma grande pressão psicológica. Como observa Honneth,

há tempos que virou exceção a instituição de um emprego por toda a vida numa única empresa, travejado pelas vias devidamente regulamentadas de uma ascensão interna tornada regra, e, além disso, o conhecimento da ameaça contínua de demissão ou de uma mudança forçada de local de trabalho disseminou-se entre os assalariados, a ponto de prevalecer um estado de espírito fatalista mesmo em condições de trabalho onde parece não haver justificativa para tal (HONNETH, 2015b, p. 470).

No que diz respeito ao âmbito social, vemos como mudanças causadas pela “revolução neoliberal” um aumento do consumo voltado para a ostentação, além da desmobilização dos trabalhadores que conduz a uma “privatização do descontentamento”. Essa “privatização do descontentamento” está intrinsecamente ligada a uma doutrina individualista que promove a imagem do trabalhador como “empreendedor de si mesmo”, o “único responsável pelo próprio destino”. Nesse ponto, Honneth sugere que

na sensação de ser o único responsável por seu próprio destino no mercado de trabalho, talvez esteja a chave para o opressivo mutismo com que hoje se aceitam todas as perdas de garantia e flexibilizações na esfera do trabalho em sociedade (HONNETH, 2015b, p. 475).

As mudanças que ocorrem com a “revolução neoliberal” são vistas por Honneth como retrocessos, anomalias. No vocabulário do filósofo, um desenvolvimento errado da liberdade social. E isto significa que houve uma “perda” de liberdade social na esfera do mercado. Três observações são dignas de nota nessa avaliação honnethiana dos retrocessos na esfera institucional do mercado. Primeiro, é curioso como o conceito de “liberdade social” permite a Honneth ressignificar a ideia de livre mercado. O mercado se torna mais livre na medida em que promove a liberdade social. Nesse sentido, o filósofo rejeita a ideia corrente de que a “revolução neoliberal” trouxe mais liberdade de mercado, na verdade ele teria reduzido a liberdade nessa esfera institucional. Em segundo lugar, apesar da visão fortemente hegeliana

subjacente na ideia de “progresso da liberdade na história”, a abordagem de Honneth não é pautada por uma “filosofia da história”. Isto significa que, não há nenhuma causa metafísica que molda a história garantindo sempre um avanço para estágios superiores de liberdade. Não havendo nenhuma “necessidade” nesse progresso da liberdade, tal progresso se torna algo sempre frágil, que precisa estar sob vigilância para que não se perca em dias conquistados que precisaram de décadas para serem alcançadas. Em terceiro lugar, apesar da crítica que Honneth tece aos desdobramentos atuais da economia de mercado, o filósofo se distancia de uma abordagem marxista do tema. Assim, para Honneth esses retrocessos não são vistos como uma consequência lógica do próprio capitalismo. Não seria inerente ao ideal da economia de mercado a produção de situações socioeconômicas degradantes. Na medida em que tais situações degradantes são entendidas como retrocessos, a superação delas não implicaria na criação de “um novo modo de produção”, mas sim em uma correção de anomalias, o reinício de um projeto interrompido, o projeto de “socialização” da esfera institucional do mercado. E socialização significa aqui tornar o mercado um espaço da liberdade social, um espaço da autorrealização. Honneth conclui que, “a recuperação social de tal projeto seria apenas a retomada de um território que um dia já fora conquistado com êxito” (HONNETH, 2015b, p. 484).

No que diz respeito às limitações da análise honnethiana da esfera institucional do mercado, queremos chamar a atenção para dois pontos. Em primeiro lugar, falta a Honneth uma discussão sobre as causas da “revolução neoliberal”. Afinal, o autor rejeita uma visão marxista de que o desenvolvimento “normal” do capitalismo acaba culminando em situações degradantes. Ao não recorrer a esse modelo explicativo, o que Honneth poderia apontar como “causa primeira” desse retrocesso da liberdade social? A falta de uma discussão sobre isso se deve à própria estratégia adotada pelo filósofo. Honneth está mais preocupado em mostrar que a economia de mercado pode ser uma instituição da liberdade social e que progressos nessa área foram desfeitos nas últimas décadas. O filósofo até sugere que uma explicação para a origem da “revolução neoliberal” não deve ser monocausal, e sim multicausal. Entendemos que uma investigação das causas da “revolução neoliberal” não poderia ser um mero detalhe em uma proposta normativa. Pois, somente conhecendo as causas se torna possível especular sobre o que “deve ser feito” para corrigir esses “desvios no progresso da liberdade social”.

Como segunda limitação da análise honnethiana, podemos destacar a crítica de Pinzani que ressalta que Honneth não aborda “o mercado financeiro, hoje tão dramaticamente importante” (PINZANI, 2012, p. 213). A leitura de Honneth da economia de mercado é composta de personagens que exercem sua “liberdade social” em um capitalismo mercantil e

industrial. São personagens desse capitalismo discutido por Honneth o trabalhador, o dono da fábrica, o consumidor, o empresário, mas não vemos o investidor, o especulador o *hedger* ou o arbitrador. Para não sermos injustos, destacamos que Honneth não ignora por completo a existência do mercado financeiro. Ele chega a afirmar que as ideias predominantes no mercado financeiro talvez poderiam ser “uma entre muitas cadeias de causalidades possíveis” (HONNETH, 2015b, p. 481) em uma explicação das origens da “revolução neoliberal”. Mas tirando essa breve menção, várias perguntas dignas de discussão ficam de fora do texto. Por exemplo: o mercado financeiro é uma instituição da liberdade social? o mercado financeiro é prejudicial para a esfera do consumo e do trabalho? a liberdade social na esfera do consumo e do trabalho é sustentável no contexto de um capitalismo financeiro? é possível corrigir os “desvios” da esfera institucional do mercado mantendo um cenário de expansão do capitalismo financeiro? Essas e outras questões seriam imprescindíveis para uma visão mais clara das condições de possibilidade de uma política democrática.

3.2.4 Esfera institucional da vontade política

A esfera institucional da formação da vontade política democrática é aquela em que os sujeitos exercem a “liberdade social” enquanto “ação política”, e, por outro lado, são reconhecidos como membros de uma comunidade política. Essa esfera institucional é formada por duas instituições: a esfera pública e o Estado democrático de direito. Nesse ponto, vemos que, “como Habermas, Honneth articula um modelo de duas vias da democracia deliberativa” (ZURN, 2015, p. 183, tradução nossa). Isto significa que o filósofo não resume a “ação política” a algo que acontece nos espaços formais, como os parlamentos, por exemplo. Nota-se que nos momentos em que Honneth fala sobre a esfera institucional da vontade política é quando mais se vê a influência da teoria da democracia de Habermas. Nas passagens de *O direito da liberdade* dedicadas a essa esfera institucional da vontade política encontramos conceitos como esfera pública, deliberação e patriotismo constitucional, termos profundamente ligados ao vocabulário habermasiano.

Importante ressaltar que na esfera institucional da vontade política as instituições “esfera pública” e “Estado de direito” mantêm uma relação quase simbiótica, tanto de uma perspectiva normativa, quanto da perspectiva da gênese histórica dessas instituições. Essa simbiose entre instituições não é comum nas outras esferas institucionais, como a das relações pessoais. Na esfera das relações pessoais as instituições conservam um maior grau de independência umas das outras. Por exemplo, a instituição amizade não está vinculada normativamente à instituição

relações íntimas. Isto é, uma não deve estar vinculada à outra para que essas instituições “cumpram suas funções”. O mesmo não ocorre entre esfera pública e Estado de direito. Uma esfera pública política pressupõe uma série de direitos que permitem aos cidadãos discutirem publicamente assuntos que interessam a todos. Tais direitos só existem na medida em que há um Estado de direito. Por outro lado, um Estado de direito pressupõe a ideia de cidadãos que consensualmente se autodeterminam por meio de leis, sendo essas leis legítimas justamente por serem fruto de um consenso. Mas tais leis só surgem na medida em que há uma esfera pública ativa capaz de mobilizar o debate político.

Podemos dizer que há uma cooriginariedade entre esfera pública e Estado de direito. De modo que, progressos e retrocessos em uma dessas instituições afetam imediatamente o funcionamento da outra. Um retrocesso na instituição família afeta indiretamente o funcionamento da esfera pública, mas não vemos os efeitos de maneira imediata. Por exemplo, na medida em que as famílias adquirem uma feição mais autoritária e menos comunicativa, no médio e longo prazo aumentamos a probabilidade de termos cidadãos menos dispostos a debater publicamente de forma respeitosa. Contudo, se o retrocesso se dá na instituição Estado de direito, com esse se tornando mais policialesco, no dia seguinte já percebemos os efeitos na esfera pública com o silenciamento da imprensa, suspensão de direitos, aumento da violência policial e a perseguição de adversários políticos.

Como mencionamos anteriormente, na esfera institucional da formação da vontade política democrática a liberdade social é exercida como “ação política”. Mas o que significa “agir politicamente”? Na perspectiva honnethiana o “agir político” depende do “papel social” que os indivíduos assumem nessa esfera institucional.

Se a liberdade [social] das relações pessoais é realizada nos papéis de amigo, amante ou membro da família e a liberdade de mercado nos papéis complementares de consumidor e produtor, a liberdade democrática é realizada nos papéis entrelaçados de participante de comunicações deliberativas, cidadãos ativo e co-legislador da comunidade (ZURN, p. 186, tradução nossa).

Cada um desses papéis assumidos na esfera da vontade política implica em um certo tipo de ação política, e desempenhar um certo tipo de ação é exercer sua liberdade, entendida como liberdade social, visto que é uma liberdade que depende sempre do agir do outro para se tornar real.

Em *O direito da liberdade*, Honneth também chama de “vida pública democrática” isso que outrora Habermas chamou de esfera pública. É nítida a influência dos trabalhos de Habermas e Dewey na caracterização que Honneth faz da esfera pública, bem como na sua avaliação dos progressos e retrocessos dessa instituição social. De inovador Honneth traz a ideia

de que tal instituição deve ser entendida a partir das categorias “liberdade social” e “reconhecimento” (PEDERSEN, 2015). A esfera pública constitui uma

esfera da liberdade social porque fornece aos cidadãos a possibilidade indireta de participar de procedimentos legislativos por meio de uma troca intersubjetiva de argumentos a respeito de quais objetivos ou direção que a comunidade deve tomar (PEDERSEN, 2015, p. 254, tradução nossa).

Essa troca comunicativa de argumentos pode ser entendida como um exercício da liberdade que só é possível junto ao outro. Debater questões de interesse público é um “agir político”, é um exercício da liberdade social na esfera pública. Por outro lado,

a esfera pública é baseada em um princípio de reconhecimento, no qual os cidadãos devem se ver como tendo o mesmo direito de expressar opiniões e razões. Este princípio de reconhecimento mútuo introduz os cidadãos em um sistema de papéis sociais completamente diferente, baseado na igualdade, ao contrário do sistema paternalista e hierárquico de papéis que predominou por séculos (PEDERSEN, 2015, p. 254, tradução nossa).

Recorrendo ao vocabulário habermasiano, podemos dizer que a liberdade social é exercida na esfera pública como agir comunicativo. Sendo que o resultado final desse agir livre seria a formação de uma “opinião pública” capaz de influenciar o poder administrativo do Estado. Mas independentemente do resultado final de um debate público, por exemplo, a opinião pública pode ser sumariamente ignorada, o próprio processo de produção da opinião pública já é um exercício da liberdade social e a esfera pública uma instituição em que a liberdade social é possível.

A liberdade social exercida na forma de agir comunicativo leva os indivíduos a exercerem os papéis sociais de falante e ouvinte. Não obstante, surpreendentemente Honneth aponta que a liberdade social também é exercida como agir instrumental na esfera pública. O agir instrumental emerge como “força criativa” dos espaços públicos para o agir comunicativo. Ele se torna bem evidente principalmente no momento de construção da esfera pública, na qual na luta pelos direitos de participação se fez “necessário erguer barricadas em combates de rua e reproduzir desajeitadamente o material de propaganda” (HONNETH, 2015b, p. 500). Antes do discurso há

a preparação técnica para organizações de discussão, a mobilização de simpatizantes, a execução organizativa de manifestações, incluindo a produção de folhetos, [...] todas tarefas cujo cumprimento é necessário, por divisão de trabalho, para o processo democrático da formação não coercitiva de uma vontade, tal como exigem estritamente os debates públicos (HONNETH, 2015b, p. 500).

Sem a existência desses indivíduos dispostos a levar à frente atividades muitas vezes vistas como inferiores em relação ao debate público, dificilmente seria possível a constituição de uma esfera pública. Na medida em que ações instrumentais são exercidas por meio de uma

cooperação e divisão do trabalho, elas também podem ser vistas como um exercício da liberdade social. Daí a leitura de Honneth de que na esfera pública tanto o agir comunicativo quanto o agir instrumental são fundamentais.

Honneth considera três indicadores do progresso da liberdade social na esfera pública. Primeiro, a implementação de direitos que asseguram a participação na esfera pública. E aqui podemos falar que aquelas três classes de direitos apontados por Marshall são importantes. Por exemplo, os direitos civis asseguram a liberdade de expressão dos indivíduos, os direitos políticos permitem que os cidadãos se associem em grupos que disputam a influência na esfera pública e os direitos sociais fornecem condições materiais mínimas para o indivíduo desfrutar da sua liberdade social no espaço público. Em segundo lugar, a ampliação dos espaços de comunicação seria também um indicador de progresso da liberdade social na esfera pública. Com a ideia de “ampliação” Honneth quer indicar que a esfera pública se tornou maior porque agora há nela mais pessoas, ela se tornou mais inclusiva. A esfera pública surge como um fenômeno das sociedades burguesas, de modo que a participação nela estava restrita a homens adultos, brancos e burgueses. No decorrer dos séculos outros grupos ganharam espaço na esfera pública. Com isso, chegamos em um ponto em que a ideia de uma esfera pública política não pode estar dissociada de um ideal de comunicação que inclui todos os indivíduos independentemente da sua classe social, etnia, raça, gênero ou orientação sexual. O terceiro indicador do progresso da liberdade social na esfera pública é o aumento da possibilidade de interação entre os indivíduos por meio de diferentes meios de comunicação. Já com o jornal impresso era possível notar sinais desse progresso com a criação de espaços destinados às “cartas dos leitores”. Com a rádio esse tipo de interação atinge outro patamar, na medida em que ela passa a permitir uma interação em tempo real com os ouvintes por meio do telefone. Podemos dizer que vivemos hoje o ápice dessa interação graças à internet. Fóruns online, redes sociais e aplicativos possibilitam uma comunicação multimídia em tempo real por meio de texto, áudio e vídeo.

Honneth usa o termo “esvaziamento da esfera pública” para se referir ao “desvio” (ou desenvolvimento errado) que ocorre no progresso da liberdade social na esfera pública. Seguindo uma tradição que vai da crítica de Adorno e Horkheimer à indústria cultural, passando pelas abordagens de Habermas e Dewey sobre a mídia de massas, Honneth entende por “esvaziamento da vida pública” a crescente diminuição do debate público e dos espaços de debate público. Esse “esvaziamento da esfera pública” comporta várias facetas. Ele pode ser identificado por meio de “indicadores empíricos sugerindo uma disseminação social de atitudes privatistas, orientadas tão somente pelo próprio progresso” (HONNETH, 2015b, p. 567). Essa

tendência ao privatismo desmobiliza as pessoas a se envolverem em debates organizados sobre temas de interesse público. O esvaziamento também se dá por conta da atuação das próprias mídias de massa, que na busca pela audiência transformam o debate público em um festival de banalidades. Em uma passagem bem atual de *The public and its problems*, Dewey notou já na década de 20 um processo agressivo de degradação dos meios de comunicação. Ao se referir às notícias que circulavam na época, Dewey observa quais são os fatos que interessavam os meios de comunicação: “o catastrófico, isto é, acidentes, escândalos familiares, confrontos e conflitos interpessoais” (DEWEY, 1946, p. 180, tradução nossa). Tanto essa tendência ao privatismo quanto o sensacionalismo midiático são sintomas do esvaziamento da vida pública que teriam como origem o processo de mercantilização da imprensa. Aqui mais uma vez Honneth acompanha os diagnósticos de Habermas e Dewey. A mercantilização sem limites da imprensa, transformando-a em um meganegócio, leva a uma pressão pela produção de conteúdo apelativo que possibilitaria maior audiência, e, por conseguinte, lucros rápidos e maiores. Por outro lado, a mercantilização da imprensa também contribui para reduzi-la cada vez mais a um instrumento de propaganda destinado a estimular o consumismo. Esta excitação pelo consumismo desviaria a atenção dos indivíduos de qualquer tema que não diga respeito aos seus interesses pessoais em adquirir bens e serviços.

Importante ressaltar que essas facetas do “esvaziamento da vida pública” (tendência ao privatismo e sensacionalismo midiático) podem ser observadas desde as primeiras décadas do século XX. Contudo, Honneth nota que as novas tecnologias digitais possibilitaram a ascensão de uma outra faceta do “esvaziamento da vida pública”. Trata-se aqui da “comunicação irracional” online. Na rede mundial de computadores tentativas de um debate público racional entram o tempo todo em curto-circuito. Seja por conta da indisposição dos indivíduos em discutirem algum tema escutando objeções, preferindo então o conforto da caixa de ecos onde todos pensam da mesma forma, seja por conta do modelo de comunicação que favorece o anonimato e a troca de ofensas e ameaças. Incluiríamos também o fato da própria tecnologia das redes sociais e dos buscadores favorecerem a formação de bolhas virtuais, tal como mencionamos no capítulo dois.

Apesar desse desvio da liberdade social, Honneth observa uma tendência que vai na contramão do esvaziamento da esfera pública: a transnacionalização da esfera pública. O filósofo nota que “os espaços de comunicação [...] estão abertos e perfurados, pois cada vez mais são trocadas, discutidas e avaliadas informações relevantes em redes que se ampliam continuamente, para além de fronteiras nacionais” (HONNETH, 2015b, p. 574). Vemos como percursos dessa esfera pública transnacional organizações não governamentais

transnacionais, tais como, a Anistia Internacional, o Greenpeace e os Médicos Sem Fronteiras (HONNETH, 2015b, p. 575). Podemos dizer que hoje a rede mundial de computadores é a ferramenta central para a consolidação de uma esfera pública transnacional. Pensemos no caso do assassinato de George Floyd, o segurança negro que foi enforcado por um policial branco na cidade de Minneapolis, nos EUA. A morte de Floyd fez com que o movimento *Black Lives Matter* realizasse protestos antirracismo por todo os EUA. As imagens de Floyd sendo morto e as imagens dos protestos nos EUA circularam pela internet e isso motivou um debate sobre racismo em todo mundo, levando pessoas a se manifestarem contra desigualdade racial nos seus países.

O Estado democrático de direito é a última instituição a compor a “eticidade democrática”. No capítulo final de *O direito da liberdade* Honneth pontua que

o Estado moderno a partir da Revolução Francesa foi pensado, sobretudo pelos contemporâneos esclarecidos, como um “órgão intelectual”, nas mesmas palavras usadas por Durkheim e Dewey, por meio do qual se devia implementar, de maneira inteligente e pragmática, a vontade do povo democraticamente negociada (HONNETH, 2015b, p. 593).

Todavia, a questão sobre como essa “vontade do povo” pode e deve se tornar poder político sempre foi alvo de um intenso debate. Algumas tradições inspiradas naquilo que Habermas denominou “modelo republicano de democracia” entendem que essa “vontade do povo” deveria ser um exercício quase direto de poder, eliminando as diferenças entre Estado e sociedade. Outras tradições inspiradas no modelo liberal de democracia reduziram a vontade do povo ao exercício do voto. Nessa discussão Honneth é claro ao defender o seu vínculo com a tradição da democracia deliberativa. O filósofo afirma o seguinte:

Na tradição que pauta o presente estudo, é estabelecido que as instituições governamentais implementam o resultado da liberdade social exercida pelos cidadãos que chegam a um entendimento recíproco (HONNETH, 2015b, p. 593).

Vemos então que Honneth não pretende rejeitar a proposta habermasiana de uma democracia deliberativa. Seu intuito é mostrar que uma teoria deliberativa da democracia precisa ser complementada por uma eticidade democrática. E isso o leva a olhar para a democracia a partir de dois princípios normativos: o reconhecimento e a liberdade social.

Tal como as outras instituições abordadas por Honneth, o Estado democrático de direito é um espaço de reconhecimento e liberdade social. Primeiramente, o Estado democrático é compreendido como uma instituição que visa assegurar que os seus membros se reconheçam como cidadãos livres e iguais. Em segundo lugar, participar da formação da vontade política democrática é desfrutar de uma liberdade democrática junto a outros, é participar de um

processo de autolegislação com parceiros da comunidade de direitos. “A liberdade democrática é, então, decididamente social, e não individualista: ela não pode ser realizada retirando-se do envolvimento intersubjetivo com os cidadãos” (ZURN, 2015, p. 186, tradução nossa).

Vemos então que é inerente ao próprio conceito de Estado democrático de direito os ideais normativos do reconhecimento e da liberdade social. Contudo, factualmente, e em diversas ocasiões, essa instituição não cumpre o seu papel de promover o reconhecimento e a liberdade social. Em casos assim, a participação nessa instituição pode significar uma experiência de desrespeito social. Os trabalhos etnográficos dão uma riqueza de detalhes de como a instituição Estado de direito se torna frequentemente um espaço onde os indivíduos podem ter sua dignidade violada. Por exemplo, vejamos o caso de uma audiência em um tribunal de uma cidade do interior do Brasil. Um homem havia agredido sua esposa por ela ter insinuado que o traiu. Filgueiras relata a seguinte cena ocorrida durante audiência do caso:

O promotor fez a pergunta: “mas afinal de contas, o seu marido é ou não é corno? Porque ele ficou 45 dias presos...?”. A mulher reagiu com embaraço, disfarçado com um sorriso amarelo e disse que “xingou ele de corno na hora da raiva”. O juiz em seguida re-elaborou a pergunta: “O promotor quer saber se nesses 45 dias a senhora teve algum namorado”. Em seguida, o juiz olhou para mim e de modo irônico disse “tá vendo, tá vendo como é? “, como desaprovasse a conduta da mulher (FILGUEIRAS, 2017, p. 170).

Vemos que o tribunal em vez de ser um local em que o indivíduo percebe a si mesmo como cidadão do Estado democrático de direito se torna na verdade um espaço de vexação social. Filgueiras conclui que “esse episódio deixou claro como aquela audiência não era sobre a individualização e tipificação de condutas específicas, mas sobre a reputação da mulher, ou seja, sua pessoa e valor moral” (FILGUEIRAS, 2017, p.170).

Apesar de evidências empíricas mostrarem como no funcionamento cotidiano o Estado democrático de direito se transforma em um instrumento para promover a violação da dignidade humana, Honneth entende que é importante preservar o pressuposto contrafactual de que o Estado democrático de direito é uma instituição que deve promover o reconhecimento e a liberdade social. Isso não significa ignorar os inúmeros problemas existentes no Estado de direito ou alimentar ilusões morais sobre a história do seu desenvolvimento. Contudo, só é possível avaliar as instituições democráticas considerando progressos e retrocessos ou o bom funcionamento e mau funcionamento, na medida em que assumimos o pressuposto contrafactual de que o Estado democrático de direito deve promover o reconhecimento e a liberdade. E Honneth entende que, quanto mais o Estado democrático de direito se torna responsivo à “vontade do povo” mais ele assegura o reconhecimento e a liberdade social. Mas o que significa dizer que o Estado se tornou mais responsivo à “vontade do povo”? Para

Honneth, isso significa que mudanças institucionais ampliaram a possibilidade de a opinião pública nascida em debates racionais influenciar o poder administrativo do Estado. Para Honneth, cinco mudanças institucionais que ocorreram a partir do século XIX mostram que a burocracia estatal se tornou mais responsiva à opinião pública.

A primeira dessas mudanças é a parlamentarização dos governos. Desde o século XIX começou uma demanda pela transformação do parlamento em uma instituição permanente em diferentes países. Isso significava não somente uma implementação de limites ao soberano, mas também a criação de um canal para facilitar que as demandas da política informal migrassem para os espaços formais de deliberação. Uma segunda mudança foi o aumento significativo no número de órgãos governamentais que no direito público brasileiro chamamos de “autarquias”. Trata-se aqui de entidades administrativas da burocracia estatal que dispõe de maior autonomia em relação ao “poder central”. Tal mudança permitiu uma descentralização do poder político em diferentes democracias, aumentando o grau de independência dos servidores públicos, reduzindo então a possibilidade de eles sofrerem pressões políticas no exercício de suas funções. A terceira mudança começa a ocorrer na virada do século XIX para o XX, com a implementação das políticas de bem-estar. Essa mudança na ordem jurídica com a implementação de direitos sociais significa um reconhecimento de que condições materiais mínimas devem estar presentes para os cidadãos participarem do processo de formação da vontade política democrática. Em outras palavras, indivíduos preocupados em não passar fome no dia seguinte terão pouco ou nenhum interesse em participar de uma audiência pública na câmara de vereadores do seu município.

A quarta mudança institucional pontuada por Honneth é aquilo que Norberto Bobbio denominou “generalização dos direitos humanos” (BOBBIO, 1992). A categoria “direitos humanos” surge para atender a uma classe bem específica de humanos: homens, brancos e com posses, isto é, a burguesia europeia do século XVIII. Contudo, no decorrer da modernidade há uma extensão desses direitos a todos os membros da sociedade, isto é, eles passam a ser generalizados independente da sua classe social, etnia, raça, gênero ou orientação sexual. Importante salientar que essa extensão dos direitos se dá num primeiro momento somente como uma “positivação dos direitos”. No entanto, com o desenvolvimento desse processo de generalização dos direitos nota-se que,

mesmo com a igualdade de direitos entre os cidadãos havia gravíssimas discriminações contra setores da população, pois atitudes democráticas ainda não haviam sido suficientemente estabelecidas na burocracia do governo e nas cortes (HONNETH, 2015b, p. 600).

Diante disso, surgem iniciativas de reformar os órgãos estatais visando diminuir a distância entre igualdade de direito e igualdade de fato. Tais iniciativas constituem a quinta mudança institucional vista por Honneth como um progresso do Estado democrático de direito. Um exemplo dessa mudança institucional encontramos nas políticas públicas que visam assegurar que pessoas de grupos sociais minoritários ocupem cargos públicos dos quais antes elas estavam excluídas. Pensem no caso de uma mulher que não denuncia um caso de violência doméstica por medo de ser humilhada novamente em uma delegacia só com homens. A criação de uma delegacia em que mulheres ocupam os cargos pode passar mais segurança para a vítima, permitindo que ela leve à frente a denúncia. Aqui temos um caso claro em que a distância entre a igualdade de direito e a igualdade de fato foi reduzida.

Assim como nas outras instituições da eticidade democrática, o Estado de direito também enfrenta um desvio, uma anomalia no desenvolvimento da liberdade social. Honneth chama de “desencantamento com a política” a anomalia que ele diagnostica no Estado democrático de direito. Desencantamento com a política não é sinônimo de apatia política. O que Honneth tem em vista não é uma indiferença dos cidadãos acerca de questões políticas, ou um desinteresse pelo que ocorre nos “palácios”. O desencantamento com a política tem a ver com um crescimento da rejeição da população em ocupar os espaços formais de poder político. Nesse sentido, as pessoas restringem cada vez mais a sua ação política ao debate público descompromissado com a ocupação dos espaços formais de poder. A política se resume então à micropolítica, à discussão das relações de poder do cotidiano entre indivíduos, pequenos grupos, associações e coletivos.

Esse desencantamento com a política teria pelo menos duas causas fundamentais. Primeiro, “uma desconfiança difusa, ainda que não totalmente infundada, de que por trás de toda decisão que se defina como democrática haveria um acordo informal” (HONNETH, 2015, p. 622). Esse “acordo informal” se daria entre os detentores do poder econômico. Tal percepção leva os cidadãos a entenderem que ocupar espaços formais de poder é uma tarefa inócua, pois pouco importa se são trocadas as peças do jogo democrático, no final do dia o que vale é o *lobby* das elites econômicas, são as decisões tomadas nas salas dos executivos das corporações empresariais. A segunda causa do desencantamento da política seria o processo de “estatização” dos partidos políticos. Bobbio nota que nas democracias modernas os partidos são constituídos para servirem de “elos de ligação entre indivíduos e governo” (BOBBIO, 2000, p. 23). Ou seja, os partidos são pensados como uma ferramenta capaz de produzir uma comunicação entre a esfera pública e o poder administrativo. No entanto, observa-se em diferentes democracias um crescente distanciamento dos partidos dessa tarefa. Em vez disso, “os partidos se convertem

hoje em uma ampla associação burocrática [...] visando recrutar pessoal para cargos políticos” (HONNETH, 2015b, p. 623). Cresce-se a impressão de que os partidos viraram cartéis de poder destinados a conter uma renovação da política que comprometa o *status quo* das elites.

Recapitulando o raciocínio de Honneth em *O direito da liberdade*. O filósofo alemão entende que um modelo deliberativo de democracia precisa ser complementado por uma teoria da eticidade democrática. Isto porque a democracia deliberativa demanda uma “cultura política democrática”. Sendo que a eticidade democrática diz respeito ao conjunto de instituições sociais que possibilitam a formação dessa cultura política. Honneth identifica três complexos institucionais que compõe a eticidade democrática: I) a esfera institucional das relações pessoais; II) a esfera institucional do mercado (relações de consumo, relações de trabalho); III) e a esfera institucional da formação da vontade política democrática (esfera pública, Estado democrático). Os progressos da liberdade social nessas instituições tornam as democracias mais democráticas, porém retrocessos nessas instituições são também retrocessos da democracia.

Ao final do exame das três esferas institucionais, Honneth atribui uma prioridade do Estado de direito em relação às outras instituições. Há dois motivos para essa prioridade. Primeiramente, “de acordo com os princípios constitucionais modernos, os órgãos do Estado investem-se do poder legítimo em virtude do qual as mudanças que a sociedade conseguiu em diversos âmbitos de ação podem ser transformadas em [...] garantias jurídicas” (HONNETH, 2015b, p. 633). Por exemplo, os maus-tratos às crianças podem se tornar uma coisa abominável perante uma determinada comunidade política que antes não via problema nenhum nisso. Essa mudança de mentalidade transforma completamente a forma como os adultos tratam as crianças. O Estado de direito tem o poder de tentar fixar essa mudança social, impedindo retrocessos nessa nova forma de se compreender a infância. Para isso o Estado estabelece leis de proteção às crianças, garantindo tanto uma assistência social a elas, quanto a punição daqueles que as molestam. O segundo motivo que faz a esfera da vontade democrática ter prioridade sobre as outras é o fato de que apenas ela dispõe de mecanismos discursivos para tematizar a si mesmo. Nas outras duas esferas sociais, “tais mecanismos discursivos podem se constituir, a qualquer momento, como consequência de lutas e discussões [...], mas não são institucionalmente previstos nessas esferas desde o início” (HONNETH, 2015b, p. 633). Isto significa que práticas discursivas podem até ocorrer na esfera institucional do mercado ou das relações pessoais. No entanto, essas instituições não são projetadas para serem um espaço do agir comunicativo. O debate baseado em razões nessas instituições é mais “acidental”, ao contrário da esfera pública e do Estado democrático de direito, que são instituições pensadas para produzirem consensos por meio do agir comunicativo.

3.2.5 Educação para a democracia e patriotismo constitucional

A discussão sobre quais instituições são necessárias para a formação da vontade política democrática é permeada pelo pressuposto da existência de uma solidariedade social. Aliás, a própria visão do mercado como uma instituição da liberdade social admite indiretamente a necessidade da solidariedade social. Afinal, estamos falando de indivíduos que se sentem parte de um “todo” mesmo não tendo vínculo de parentesco, e que ao agirem de maneira cooperativa se reconhecem como politicamente iguais. Nas sociedades tradicionais uma cosmovisão religiosa assegurava a solidariedade social. Indivíduos compartilhando as mesmas crenças, ritos e traços culturais eram capazes de se reconhecer como membros de uma mesma coletividade, estabelecendo então vínculos solidários. Honneth, mas também Habermas, admitem que a política democrática é dependente de fontes de solidariedade social, e essas fontes se tornaram mais escassas em sociedades pós-tradicionais. Isto porque sociedades pós-tradicionais são pluralistas e sem uma religião ou um *ethos* capaz de englobar todos os indivíduos. Assim, surge a questão: como é possível que os cidadãos de uma democracia se sintam parte de um todo e ajam de maneira cooperativa? Em outras palavras: como é possível a solidariedade social? Para tentar responder essa questão Honneth discute o papel da *educação* e do *patriotismo constitucional* na construção da solidariedade social em sociedades pluralistas.

Bert van den Brink critica Honneth por não ter explorado as relações entre educação e democracia em *O direito da liberdade*. Ele faz a seguinte avaliação do trabalho do filósofo frankfurtiano:

Eu esperava uma reflexão aprofundada sobre o papel da educação formal primária e secundária no que diz respeito à questão da integração social das crianças. Nas escolas as crianças são apresentadas sistematicamente pela primeira vez, em um ambiente institucional delimitado, à presença duradoura de outras pessoas com quem elas não mantêm necessariamente uma relação afetiva, mas é junto a elas que se trabalham aspectos cognitivos, emocionais, cívicos e o autodesenvolvimento (BRINK, 2013, p. 25, tradução nossa).

Brink pontua com estranheza o fato de Honneth não ter mencionado a educação formal como uma instituição social. Ele observa que é justamente na escola que os indivíduos têm a oportunidade de aprender a interpretar papéis e adquirir capacidades e disposições exigidas por cidadãos de uma democracia. Tais como: a tolerância, o respeito mútuo e o exercício da deliberação (BRINK, 2013, p. 25).

Em uma resposta a Brink, Honneth reconhece o equívoco que foi ignorar a educação formal em *O direito da liberdade*. Ele justifica que a causa de seu descuido decorre do fato de se manter fiel demais a Hegel. Nas palavras de Honneth:

Ao escrever o livro, fui desviado pelo fato de que Hegel não prestou e nem poderia ter prestado atenção à educação formal organizada pelo Estado, uma vez que ela ainda não existia em seu tempo. Em uma segunda edição expandida do meu livro devo tentar preencher essa lacuna adicionando um capítulo à seção sobre a esfera pública democrática (HONNETH, 2013, p. 45, tradução nossa).

Para entender essa referência a Hegel, é preciso ter em mente que *O direito da liberdade* mimetiza de maneira explícita a estrutura da filosofia do direito do filósofo de Jena, em uma tentativa de reatualizar sua proposta. A obsessão de Honneth em acompanhar o raciocínio e desenvolvimento da obra de Hegel pode ser visto inclusive na organização dos capítulos, divididos em tríades dialéticas. Tal estratégia põe o filósofo diante do perigo de ignorar conteúdos caros à teoria da democracia só para preservar a “forma” do seu trabalho.

Depois de reconhecer essa lacuna em *O direito da liberdade*, Honneth enfim discute de maneira breve o tema “educação” no texto *Educação e esfera pública democrática: um capítulo negligenciado da filosofia política*. Mais do que uma autocrítica, o filósofo apresenta um diagnóstico do panorama intelectual da filosofia política contemporânea: os filósofos esqueceram da educação, relegando esse campo aos pedagogos. Entendo que dois nomes de peso são exceções a essa “denúncia” de Honneth: Amartya Sen e Martha Nussbaum. A abordagem de ambos centrada no “desenvolvimento das capacidades individuais” sempre abriu espaço para uma interessante interseção entre educação e democracia.

O afastamento entre filosofia política e filosofia da educação significa para Honneth uma ruptura em relação ao modo como o tema foi tratado por filósofos modernos. Clássicos como Kant e Rousseau, ao mesmo tempo que escreviam sobre a república também escreviam sobre a pedagogia. Já na primeira metade do século XX, Dewey foi o arquétipo do filósofo que pensa a democracia e a educação. Importante notar que a filosofia política em sua gênese estava preocupada em discutir os sistemas educacionais. Na *República*, Platão começa sua discussão sobre a *pólis* justa questionando qual seria o modelo de educação mais adequado para ela. Já Aristóteles afirma na *Política*:

A educação deve ser adequada a cada forma de governo, porquanto o caráter específico de cada constituição a resguarda e mesmo lhe dá bases firmes desde o princípio – por exemplo, o caráter democrático cria a democracia e o caráter oligárquico a oligarquia (ARISTÓTELES, 1985, p. 267).

O afastamento entre filosofia política e filosofia da educação não se deu de modo arbitrário. Para Honneth, há dois fatores que explicam esse afastamento. O primeiro fator é a ampla aceitação que uma visão culturalista da democracia adquiriu nas últimas décadas. Essa perspectiva culturalista defende que a democracia só é um projeto possível em sociedades com uma determinada identidade cultural. No pensamento social brasileiro encontramos essa

abordagem culturalista em Sérgio Buarque de Hollanda. O autor de *Raízes do Brasil* sentencia de maneira dramática: “A democracia no Brasil foi sempre um lamentável mal-entendido” (HOLLANDA, 1995, p. 160). E complementa: “a ausência de verdadeiros partidos não é entre nós, como há quem supunha singelamente, a causa de nossa inadaptação a um regime político democrático, mas antes uma consequência dessa inadaptação” (HOLLANDA, 1995, p. 183).

Na medida em que, da perspectiva culturalista, a democracia se torna dependente de uma identidade cultural fruto de um determinado desenvolvimento histórico, a educação formal acaba sendo jogada para escanteio, vista como irrelevante e incapaz de fomentar uma política democrática. Pois, os comportamentos e atitudes exigidos de um cidadão em uma democracia são incutidos através de um ambiente social que é anterior à escola.

O ideal de uma educação neutra foi o segundo fator que contribuiu para um afastamento entre filosofia da educação e filosofia política. Honneth suspeita que o deslocamento teórico rumo ao ideal de neutralidade da educação é uma

consequência involuntária da intenção, de modo geral boa, de levar em consideração o crescente pluralismo de culturas étnicas e religiosas em nossas sociedades através de uma acentuação da imparcialidade estrita do ensino organizado pelo Estado (HONNETH, 2014b, p. 551).

Diante desse horizonte, a filosofia política acaba se omitindo de discutir quais “valores” a prática pedagógica deve fomentar para construir as bases da democracia. Uma educação comprometida com “valores” correria o risco de privilegiar uma determinada forma de vida. Diante disso, a “neutralidade axiológica” em si já seria uma postura mais democrática, na visão de seus defensores bem intencionados.

Chamamos atenção para o fato de que nem sempre esse ideal de neutralidade axiológica da educação emerge em contextos onde há “boas intenções”. Paulo Freire fala em três posturas distintas diante do ideal de educação neutra: a ingênua, a crítica e a astuta. A postura ingênua é aquela em que se assume a possibilidade de uma educação neutra, a possibilidade de se desvincular a educação de qualquer ideal político ou valor ético-moral. A postura crítica é aquela de quem se pergunta: a favor de quem e de que fazemos educação? contra quem e o que fazemos? O crítico entende que quanto mais adquirimos clareza a respeito dessas questões, “mais percebemos a impossibilidade de separar o inseparável: a educação da política” (FREIRE, 1989, p. 10). Por fim, temos a postura astuta. Essa é a postura de quem sabe que a educação não é neutra, mas ainda assim a defende. O astuto tem interesses políticos que ele não assume publicamente. Para o astuto, defender a educação neutra é uma forma de manter ocultos os seus interesses, apresentando determinada visão do ensino como sendo superior, pois

supostamente ela seria imparcial. Independente das boas ou más intenções por trás do ideal de educação neutra, Honneth diagnostica que, na medida em que se amplia a aceitação dessa ideia, também se amplia a distância entre escola e política democrática.

Honneth reconhece como uma tarefa urgente da filosofia política contemporânea “reanimar mais uma vez a tradição fundamentada por Kant, Durkheim e Dewey e compreender a educação pública como órgão central da autorreprodução das democracias” (HONNETH, 2014b, p. 558). Se em *O direito da liberdade* ele ignora a educação formal, agora ele se refere a ela como um dos escassos instrumentos que uma democracia possui para regenerar a si mesmo (HONNETH, 2014b, p. 552). Isto porque a escola é um dos lugares onde são cultivados os pressupostos da formação da vontade democrática, a saber, indivíduos capazes de deliberar, o respeito mútuo e a solidariedade social.

De modo breve o filósofo aponta dois desafios a serem enfrentados por um projeto de educação para a democracia: I) Formar os estudantes para lidar com a diversidade existente em sociedades pluralistas; II) Capacitar os estudantes para o uso das tecnologias da informação e da comunicação. Enquanto o primeiro desafio está intimamente ligado à intenção de promover a solidariedade social, o segundo está ligado à educação dos cidadãos para deliberarem em uma esfera pública que se modifica rapidamente com a chegada do que se denominou Web 2.0, isto é, a internet baseada em redes sociais, aplicativos, fóruns e blogs onde as pessoas interagem comunicativamente.

Apesar de não ser um texto que propõe didáticas para sala de aula, Honneth oferece uma diretriz para se pensar as práticas educacionais. Para o filósofo, a prática pedagógica comprometida com uma educação para a democracia deve evitar que o aluno seja visto “como um sujeito isolado, produtor de desempenho” (HONNETH, 2014b p. 560). Esse tipo de prática na verdade reforçaria impulsos que estão na contramão de uma educação para a democracia. Por outro lado, quanto mais o aluno (a)

for tratado como membro de uma comunidade de aprendizado cooperativo, tanto mais provavelmente devem se estabelecer entre eles formas de comunicação em que diferenças culturais podem ser não apenas aceitas ludicamente, mas compreendidas como oportunidades de enriquecimento mútuo (HONNETH, 2014b, p. 560).

A discussão de Honneth sobre educação e democracia ainda é incipiente. O filósofo não aborda temas como a organização curricular de uma educação capaz de “regenerar” a democracia. Nesse sentido, encontramos discussões mais avançadas sobre educação e democracia nos trabalhos de Martha Nussbaum, por exemplo. Em *Sem fins lucrativos: por que a democracia precisa das humanidades*, a filósofa estadunidense sustenta que a filosofia, as

artes e as ciências humanas ocupam um papel central no projeto de uma educação para a democracia. Isto porque são as ciências humanas que primordialmente trabalham no desenvolvimento das competências exigidas dos cidadãos membros de sociedades pluralistas e democráticas. Seriam essas competências:

a capacidade de pensar criticamente; a capacidade de transcender os compromissos locais e abordar questões mundiais como “um cidadão do mundo”; e, por fim, a capacidade de imaginar, com simpatia, a situação difícil em que o outro se encontra (NUSSBAUM, 2015, p. 8)

Ou seja, as competências que as ciências humanas trabalham são justamente aquelas que habilitam os estudantes para participar de deliberações públicas e estabelecer vínculos de solidariedade capazes de assegurar a coesão social.

Para nós, os teóricos da democracia deviam se aproximar do debate sobre o currículo escolar, retornando assim às origens platônicas e aristotélicas da filosofia política, onde esse tipo de questão era fundamental. Como bem diagnosticou Nussbaum, o espírito do tempo converge para um ataque às humanidades em diversos países democráticos. E um ataque às humanidades significa que “as democracias do mundo inteiro estão subestimando e, portanto, ignorando competências de que precisamos desesperadamente para manter as democracias vivas, respeitadas e responsáveis” (NUSSBAUM, 2015, p. 77). Nesse ponto, Nussbaum nos leva a debater causas menos evidentes da “crise das democracias”. Enquanto best-sellers contemporâneos discutem “a crise da democracia” se concentrando no modo como as instituições são solapadas por líderes autoritários (LEVITSKY; ZIBLATT, 2018), Nussbaum vai atrás das raízes mais profundas dessa crise, indicando que uma educação que despreza as humanidades, por estas supostamente serem incapazes de produzir lucro, favorece o surgimento de cidadãos e líderes autoritários.

Além da educação, Honneth entende que uma espécie de “patriotismo constitucional” repaginado seria uma outra estratégia para se fomentar a solidariedade social exigida por uma democracia deliberativa. Ousamos dizer que a discussão sobre o patriotismo constitucional é o momento mais contrafactual da Teoria Crítica da democracia. Pois, estamos falando de uma instituição cuja existência parece ter pouco lastro na realidade. A família, o mercado, o direito, a esfera pública e a educação são instituições que existem há séculos. Já o patriotismo constitucional aparece como algo que precisa ser construído, e cuja viabilidade suscita muito ceticismo. Não obstante, tal instituição é apresentada como uma “tecnologia social” capaz de produzir solidariedade social entre cidadãos de uma sociedade pluralista.

No âmbito da Teoria Crítica, o debate sobre patriotismo constitucional é levantado primeiramente por Habermas na década de 80. O filósofo frankfurtiano teceu críticas ao que ele denominou de “tendências apologéticas” de certos historiadores do nazismo. Habermas enxergava o crescimento de uma historiografia que visava reconstruir uma unidade e identidade cultural para a Alemanha. No entanto, isso perigosamente parecia sugerir um esquecimento ou atenuação da experiência nazista. Isso se daria por meio de uma história que recupera narrativas heroicas do passado germânico. Mais do que denunciar o revisionismo histórico desses historiadores, a discussão habermasiana é sobre os perigos de um renascimento daquele nacionalismo que permitiu a ascensão de Hitler. É nesse contexto que ele afirma:

O único patriotismo que não nos aliena do Ocidente é um patriotismo constitucional. Uma ligação, apoiada em convicções, aos princípios constitucionais universalizantes só pôde, infelizmente, formar-se na nação cultural dos alemães depois — e através — de Auschwitz (HABERMAS, 1989, p. 27).

Interessante notar que nessa passagem Habermas, mais do que propor um “patriotismo constitucional”, está afirmando que este já despontou na sociedade alemã. Na década de 90, em diversos textos discutindo o futuro da Europa e da União Europeia (HABERMAS, 2018), o patriotismo constitucional tem um caráter de “dever ser”, ou seja, o patriotismo constitucional aparece como uma instituição que precisa ser construída frente à possibilidade de desintegração do Estado-nação. Para avançarmos nessa discussão é preciso esclarecer primeiramente o significado moderno do conceito de nação, bem como sua relação com o Estado democrático de direito.

Benedict Anderson, um dos principais estudiosos do surgimento do Estado-nação, definiu nação como “uma comunidade política imaginada”.

Ela é imaginada porque mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão, ou nem sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles (ANDERSON, 2008, p. 32).

A nação é também uma comunidade limitada, ou seja, ela pressupõe sempre a existência de um outro, o estrangeiro, aquele que não faz parte da nação. Por fim, a nação também é soberana, isto é, ela detém o poder legítimo dentro do seu território, não devendo se submeter a outras nações ou a grupos que reclamam para si o poder. A soberania da nação é exercida por meio do aparato estatal, não existe soberania nacional sem Estado. Daí a ideia de Estado-nação, um Estado que exerce o poder político em nome de uma comunidade imaginada, e não em nome de Deus ou de uma dinastia.

Mas o que limita quem faz parte ou não dessas comunidades imaginadas? Quais elementos fazem dos indivíduos partes de uma nação? Anderson mostra que a “consciência nacional” não é o resultado de um “vínculo natural”, mas sim um fenômeno histórico que emerge no século XVIII. A nação é antes de tudo uma “tecnologia social” que permite a governos e líderes políticos unificarem populações distintas em torno de uma identidade coletiva. E essa identidade é forjada por meio da identificação de traços culturais comuns, a institucionalização de uma língua oficial, a existência de uma imprensa e literatura que reverencia essa coletividade denominada nação, a construção de uma simbologia nacional e a construção de uma narrativa histórica que enaltece as conquistas nacionais. O trabalho dos historiadores e a implementação de uma educação universal foram fundamentais para o advento da “consciência nacional”. No século XIX, por exemplo, os britânicos começaram a tentar produzir essa consciência nacional nas colônias. Thomas Macaulay, político britânico e presidente do comitê de educação de Bengala, julgava que a implementação de um sistema educacional britânico na região criaria “uma classe de pessoas, indianas no sangue e na cor, mas inglesas no gosto, na opinião, na moral e no intelecto” (ANDERSON, 2008, p. 137).

O advento das nações modernas está associado ao declínio de um outro “sistema cultural” capaz de gerar uma identidade coletiva, a saber, a religião (Cf. ANDERSON, 2008; HABERMAS, 2018). Isso não significa o “fim das religiões”, mas a dissolução das sociedades tradicionais que organizavam todos os aspectos da vida social a partir de uma cosmovisão religiosa. Nesse sentido, com a ideia de “pertencimento à uma nação” foi “possível criar um vínculo solidário entre pessoas que até então eram estranhas umas para as outras” (HABERMAS, 2018, p. 203). Por outro lado, o declínio do poder integrador das religiões afetou a própria legitimidade do poder político, visto que este não podia mais recorrer a uma cosmovisão religiosa ou ao direito divino dos reis. Diante disso, Habermas observa que a ideia de nação “torna acessível ao Estado uma fonte secular de legitimação” (HABERMAS, 2018, p. 203). O Estado é legítimo porque incorpora o “espírito do povo”, diria Hegel, porque ele manifesta o poder da nação. É certo que, de uma perspectiva filosófica, a legitimidade do Estado moderno foi pensada a partir de termos abstratos como “direitos humanos” e “soberania popular”. Entretanto, como observa Habermas, foi necessário mobilizar a população

com uma ideia que tivesse a força de moldar os sentimentos, capaz de apelar ao coração e mente de modo mais intenso do que as ideias de soberania popular e direitos humanos. Esse vazio é preenchido pela ideia de nação (HABERMAS, 2018, p. 204).

Vemos então que o moderno Estado-nação é a simbiose entre o poder político fundado nos direitos humanos e na soberania popular e a ideia de uma comunidade nacional. No entanto,

a relação entre Estado de direito e nação rapidamente se mostrou paradoxal. Ao mesmo tempo que o conceito de nação fomentou uma solidariedade entre “os iguais” necessária para as instituições da formação da vontade política (esfera pública e Estado de direito), ela também estimulou a exclusão do “outro” do sistema de direitos. Habermas observa que

a história do imperialismo europeu entre 1871 e 1914 mostra, da mesma maneira que o nacionalismo integral do século XX (sem mencionar o racismo dos nazistas), o triste fato de que a ideia de nação serviu menos para reforçar a lealdade da população ao Estado constitucional e mais para mobilizar as massas a fins que dificilmente podiam ser conciliados com os princípios republicanos (HABERMAS, 2018, p. 210).

Um exemplo dessa relação paradoxal entre Estado de direito e nação encontramos no famoso caso Dreyfus, ocorrido na França do século XIX. O caso que foi amplamente debatido por Hannah Arendt em *As origens do totalitarismo*, e que Honneth retoma em *O direito da liberdade*, diz respeito ao julgamento do oficial judeu Alfred Dreyfus, o qual, acusado de espionagem, enfrentou o tribunal militar em um processo cheio de “vícios”. O caso teve uma ampla repercussão na esfera pública francesa, com cidadãos empenhados em debater um assunto de interesse da nação. No entanto, os debates públicos que mobilizaram diferentes camadas da população trouxeram à superfície “um ressentimento antissemita fundado nas ideias de um vínculo natural, em última instância biológico, dos ‘franceses’ unidos na nação” (HONNETH, 2014b, p. 505). Já se antecipava no caso Dreyfus a compreensão de nação como um “dado natural”. Tal compreensão estava nas bases de todos os etnonacionalismos do século XX, que enxergavam o Estado de direito como uma ameaça à nação. Honneth nota que no início do século XX

com exceção dos países escandinavos, era possível encontrar atitudes extremamente nacionalistas na esfera público-política [europeia], que revelavam a disposição a excluir dos direitos civis grupos que se definissem como estrangeiros (HONNETH, 2014b, p. 506).

A relação paradoxal entre nação e Estado de direito sempre conteve um potencial explosivo capaz de provocar uma crise do Estado-nação. Diante disso, surgem questões como: o Estado de direito é compatível com a ideia de nação? A democracia é capaz de sobreviver ao nacionalismo que surge com a ideia de nação? É possível uma solidariedade social entre cidadãos de um Estado de direito se abrimos mão da ideia de nação? Além desse problema de compatibilidade entre Estado de direito e nação, duas mudanças significativas no século XX agravaram a crise do Estado-nação, crise cujas consequências ainda são difíceis de avaliar. Essas mudanças são o multiculturalismo e a globalização. O multiculturalismo ameaça a ideia de uma “identidade cultural” pressuposta na ideia de nação. Com países cada dia menos homogêneos culturalmente, o Estado de direito passa a comportar diversas “nações” no seu

interior. Por outro lado, a globalização compromete duplamente a existência do Estado-nação. Primeiramente, ela contribui para o crescimento do multiculturalismo, visto que há um aumento da circulação de pessoas de diferentes lugares em todos os continentes. Em segundo lugar, a globalização aumenta a circulação de capital estrangeiro, ameaçando a soberania do Estado-nação, visto que agora os líderes políticos precisam compatibilizar suas ações com os efeitos que elas produzem numa economia globalizada, na qual corporações transnacionais dispõem de um grande poder sobre os governos locais.

É nesse contexto de crise do Estado-nação que Habermas sugere a construção de um “patriotismo constitucional” para substituir o culto a uma suposta “identidade cultural do povo” promovida pelo nacionalismo étnico. Esse patriotismo constitucional seria uma nova fonte de solidariedade social entre cidadãos do Estado democrático de direito. O patriotismo constitucional seria “uma forma de patriotismo baseada nos princípios constitucionais e em uma cultura política (liberal) compartilhada, em vez de uma densa identidade nacional, étnica, cultural ou religiosa” (BAYNES, 2016, p. 220, tradução nossa). De acordo com Cronin, “o patriotismo constitucional fornece um modelo processual ‘abstrato’ de identidade cívica baseada na lealdade aos princípios constitucionais” (CRONIN, 2014, p. 212, tradução nossa). Em outras palavras, a identidade coletiva é construída a partir da ideia de que os indivíduos fazem parte de um grupo com uma Constituição em comum da qual se orgulham, devendo então cooperar para preservá-la. Ser leal aos princípios constitucionais seria uma forma de se preservar a forma de vida de uma coletividade composta por diferentes grupos étnicos, culturais e religiosos.

Honneth aceita o diagnóstico de crise do Estado-nação, e retoma a discussão sobre o patriotismo constitucional. Contra Habermas, Honneth, afirma que a “a ideia do patriotismo constitucional, [...] tem, por ora, bem pouca força de atração afetiva para poder valer como alternativa à forma de Estado nacional da solidariedade cidadã” (HONNETH, 2014b, p. 628). Aliás, Habermas está acostumado com esse tipo de crítica, que talvez seja a principal objeção à sua proposta de um patriotismo constitucional. Para Honneth, essa falta de apelo afetivo do patriotismo constitucional, tal como foi proposto por Habermas, se deve ao fato de que “falta-lhe um relato de êxitos e fracassos coletivos em cuja luz os cidadãos poderiam se entender como uma comunidade de destino obrigada a um apoio recíproco” (HONNETH, 2015b, p. 628). Ou seja, falta um uso público da “história” no modelo habermasiano.

Diante dessa falta de “afeto” e “história” do patriotismo constitucional habermasiano, Honneth sugere que, pelo menos no contexto da Europa, a melhor alternativa seria uma espécie de patriotismo constitucional que apela para o “arquivo europeu de ambições de liberdades

coletivas”. Esse tipo de patriotismo buscaria representar as liberdades garantidas na constituição como a realização, ao menos parcial, daquelas ambições de liberdades coletivas, manifestas em grandes momentos da história europeia, tais como a Revolução Francesa ou a Comuna de Paris, eventos que Honneth cita como exemplos. Esse patriotismo de Honneth seria “constitucional” apenas parcialmente, pois, de acordo com o filósofo, seu modelo não se restringe à esfera do direito. Deveria haver um esforço para mostrar a conexão entre as liberdades realizadas em outras esferas éticas (relações pessoais e mercado) e o “arquivo europeu de ambições de liberdades coletivas”.

Duas coisas são dignas de nota nesse modelo de patriotismo proposto por Honneth. Primeiro, o modelo proposto soa como um patriotismo europeu, e não nacional. O filósofo parece olhar para a Europa como um bloco coeso, por mais que a realidade desminta isso a todo momento. Em segundo lugar, é estranho notar que o filósofo não viu uma brecha para discutir a interrelação entre educação para democracia e o seu modelo de patriotismo constitucional. Afinal, as escolas foram locais privilegiados para a formação da consciência nacional. Um patriotismo que tem por base o arquivo europeu de ambições de liberdades coletivas parece só ser viável quando há um modelo educacional comprometido com esse projeto.

Honneth está olhando para o contexto europeu quando propõe esse modelo de patriotismo. Alguém que concorde com o argumento de Honneth poderia sustentar que essa proposta pode ser expandida para outros contextos. Assim, a América do Norte, os países latino americanos, asiáticos ou africanos também poderiam recorrer aos seus arquivos históricos de ambições de liberdades coletivas, construindo um patriotismo não ancorado em aspectos étnicos, religiosos e culturais. Acreditamos que Honneth até consideraria válida essa leitura de sua tese. Todavia, julgamos que o inosso patriotismo constitucional de Habermas apresenta vantagens em relação à proposta de Honneth. E isso se dá pelo fato que a proposta honnethiana é bem problemática em pelo menos três aspectos:

I) Walter Benjamin, cuja influência foi marcante para todos os teóricos críticos, afirmava que ao escovar a história a contrapelo encontramos sob as “grandes obras da cultura” os escombros da barbárie (BENJAMIN, 1994, p. 225). Diferentes esforços têm sido feitos para escovar a contrapelo a história dos grandes vultos, movimentos políticos e intelectuais que advogaram em nome da liberdade. E o que tem se revelado é um passado de conivência, cumplicidade e apoio explícito à opressão, dominação e escravidão. Podemos listar alguns exemplos. Na Revolução Haitiana, a população negra se revoltou contra os colonizadores franceses lançando mão de ideias iluministas e liberais, tais como a defesa da liberdade e da igualdade. Contudo, “os mesmos que aplaudiram a Revolução Francesa viram a Revolução

Haitiana com desconfiança e medo, e impuseram toda a sorte de obstáculos à ilha caribenha, que até os dias de hoje paga o preço pela liberdade que ousou reivindicar” (ALMEIDA, 2014, p. 24). Já nos EUA, os pais fundadores recorreram ao vocabulário lockeano para reivindicar a independência do país. A coroa britânica estaria atentando contra o direito natural à liberdade. A Revolução Norte-americana se tornou um símbolo de momentos históricos em que há uma “ambição por liberdades coletivas”. Contudo, Losurdo aponta que

em 32 – dos primeiros 36 anos dos Estados Unidos – os que ocupam o cargo de Presidente são proprietários de escravos provenientes da Virgínia. George Washington, grande protagonista militar e político da revolta anti-inglesa, John Madison e Thomas Jefferson (autores respectivamente da Declaração da Independência e da Constituição Federal em 1787), foram proprietários de escravos (LOSURDO, 2006, p. 24).

Por fim, podemos pensar no contexto brasileiro. Na primeira metade do século XIX a ideia de “liberal” como aquele que defende as liberdades individuais ganhou uma conotação bem peculiar no Brasil. Em *A escravidão entre dois liberalismos*, Bosi mostra que para muitos liberais brasileiros “liberal pôde, então, significar conservador da liberdade (recebida como instituto colonial e relançada pela expansão agrícola) de submeter o trabalhador escravo mediante coação jurídica” (BOSI, 1988, p. 8). Deste modo, tinha-se a compreensão de que a abolição da escravidão seria uma violação da liberdade de ser proprietários de escravos. Esses exemplos nos mostram que recorrer ao “arquivo histórico de ambições de liberdades coletivas” pode muitas vezes ser um empreendimento capaz de se sustentar somente mediante uma romantização ou até mesmo falsificação da história. Muita barbárie foi e tem sido produzida em nome da liberdade.

II) A proposta de Honneth pode nos conduzir perigosamente para uma estratégia similar à que foi adotada pelos nacionalismos fascistas, que com uma construção de um passado idealizado rejeitavam como ameaça tudo que soasse “novo” e “moderno”. Dessa forma, questionar esse passado idealizado pode ser interpretado como um “atentado contra a liberdade”. Embora esse cenário pareça um exagero, algo semelhante ocorre neste momento. Em recentes protestos antirracismo nos EUA, manifestantes passaram a questionar não só a existência de monumentos homenageando pessoas que lucraram com a escravidão, mas também o nome de bases militares que prestam homenagens a escravagistas. O presidente norte-americano disse que as bases não seriam renomeadas, pois elas representam o “patrimônio americano de vitória e liberdade” (BAKER; COOPER, 2020). Fica implícita nessa afirmação a ideia de que aqueles que questionam homenagens a escravagistas atentam não só contra um patrimônio histórico, mas contra o próprio ideal de liberdade dos EUA. Caberia então uma

punição contra esses insurgentes impatriotas para preservar a liberdade? Vemos que um patriotismo calcado no “arquivo de ambições de liberdades coletivas” pode facilmente se prestar ao mesmo papel de um nacionalismo étnico mobilizado contra o Estado de direito.

III) Por fim, Honneth parece pressupor quase como um “dado natural” o reconhecimento de determinados eventos históricos como a manifestação de uma “ambição por liberdades coletivas”. No entanto, o significado dos eventos históricos estão o tempo todo em disputa na esfera pública, sendo essas disputas muito mais o resultado de tensões políticas do presente. Para um democrata não há dúvidas de que entre 64 e 85 o Brasil passou por uma ditadura militar, na qual os cidadãos brasileiros tiveram suas liberdades suspensas. Todavia, para os apreciadores de regimes de exceção, a ditadura foi um momento em que as liberdades foram preservadas. Até hoje os colégios militares usam livros que retratam o Golpe de 64 como Revolução de 64, um momento em que o país foi salvo do “totalitarismo comunista”. Vemos, mais uma vez, que projetos autoritários podem facilmente se adaptar a um patriotismo que apela para o “arquivo de ambições de liberdades coletivas”.

Concordamos que as fontes de solidariedade social em sociedades pluralistas se tornam cada vez mais escassas. A educação formal pode ser uma via para se produzir a cooperação entre estranhos. Quanto à construção de um patriotismo constitucional, julgamos que o insofrito patriotismo constitucional habermasiano seria mais adequado para uma política democrática, por mais que reconheçamos as dificuldades de torná-lo viável. Apesar da “fraca força de atração afetiva” desse patriotismo constitucional, o que pode diminuir sua capacidade de gerar solidariedade social, ele está longe de produzir riscos como a proposta de Honneth. A sugestão do filósofo do reconhecimento desemboca em um modelo patriótico com um grande potencial para se voltar contra o Estado de direito.

3.2.6 Eticidade democrática e os limites do conflito social

Vimos que a teoria da democracia de Honneth tem como alicerce a ideia de eticidade democrática. Lysaker (2017) afirma que a teoria da democracia de Honneth tem três dimensões: política, psicológica e social. A dimensão política diz respeito ao exame das instituições necessárias para a formação da vontade democrática. Ou seja, essa dimensão comporta a discussão proposta por Habermas em *Direito e democracia*. Isto é, trata-se de examinar o papel dos direitos, da esfera pública e da burocracia estatal. Já a dimensão psicológica comporta a discussão sobre a motivação dos indivíduos em participar da política democrática. Aqui o que orienta o filósofo é a tese de que a democracia não pode perder de vista um ideal de

autorrealização, visto que, ser indiferente a esse ideal de vida boa, pode desmobilizar os indivíduos a reconhecerem o valor da democracia. Por fim, a dimensão social diz respeito à análise das instituições que extrapolam a esfera do direito e do Estado. Nesse ponto, o filósofo considera que examinar as instituições das relações pessoais e econômicas é fundamental para a teoria da democracia. Isto porque uma política democrática comprometida com uma ideia formal de vida boa não pode ignorar as demandas afetivas e econômicas daqueles que anseiam por reconhecimento social, e, por conseguinte, autorrealização. Sendo que estas demandas extrapolam a esfera do Estado de direito, dizendo respeito às outras instituições sociais. Ademais, o “bom funcionamento” dessas instituições repercute sobre o Estado de direito. Instituições não são sistemas fechados que não sofrem nenhuma influência do entorno social. É neste ponto que Honneth afirma:

O sistema social da eticidade democrática constitui uma complexa rede de dependências recíprocas, na qual a realização da liberdade numa esfera de ação depende de que nas outras esferas também sejam realizados os princípios de liberdade fundamentais em cada caso; o participante livre no mercado, o participante de uma cidadania autoconscientemente democrática e o membro da família emancipado são figuras que representam, para a esfera correspondente, ideais institucionalizados em nossa sociedade a se condicionarem reciprocamente, uma vez que as propriedades de um, em última instância, já não podem ser realizadas sem as dos outros dois (HONNETH, 2015b, p. 632).

Honneth iniciou sua teoria crítica da sociedade colocando no centro do seu trabalho a noção de conflito social entendido como luta por reconhecimento. No entanto, o que parece orientar o filósofo em *O direito da liberdade* é um horizonte de consenso, não de conflito. A eticidade democrática representa um cenário de coesão social em que os indivíduos agem de modo cooperativo, satisfazendo assim suas demandas afetivas, econômicas e políticas. No entanto, apesar desse ideal de “coesão social” estar presente na noção de eticidade democrática, isto não significa que o conflito social tem menos importância na obra tardia de Honneth. Nas páginas finais de *O direito da liberdade*, Honneth é incisivo ao frisar que o conflito social ainda cumpre um papel decisivo na sua teoria da democracia. O filósofo afirma que “o motor e o meio dos processos históricos da realização dos princípios da liberdade institucionalizada não é o direito, ao menos não em primeiro lugar, mas as lutas sociais” (HONNETH, 2014b, p. 632). Ou seja, o progresso da liberdade social nas instituições da eticidade democrática está sempre associado às lutas sociais. Se essas instituições se tornaram mais inclusivas, é porque conflitos sociais as pressionaram gerando mudanças. Por outro lado, esses conflitos só foram possíveis porque havia um consenso difuso em torno de demandas coletivas. Honneth considera um equívoco uma teoria da democracia centrada no direito. Isto porque, “frequentemente, o direito

teve aqui tão somente a função de uma legalização posterior de melhorias a que já se chegou por meio da luta” (HONNETH, 2015b, p. 630).

Em direito e democracia Habermas defende que o conflito social desempenha um papel crucial na política democrática. Pois, a desobediência civil está alinhada com uma compreensão dinâmica da constituição e com o entendimento público de que o Estado democrático de direito não é um projeto pronto, mas um empreendimento que precisa ser reatualizado (HABERMAS, 2003b). Honneth elabora um argumento similar ao habermasiano. Para o filósofo, os conflitos sociais reclamam “as promessas de liberdade” inscritas nas instituições sociais (HONNETH, 2015b, p. 604). O raciocínio de Honneth é o seguinte: quando trabalhadores protestam contra as precárias condições de trabalho, eles estão implicitamente aspirando a um real “contrato livre” entre as partes (empregado e empregador) que é prometido pela economia de mercado, mas que factualmente não existe, já que uma das partes se sente coagida a aceitar os termos do contrato, pois rejeitá-lo compromete sua própria sobrevivência. Sendo assim, mais do que permitir uma reatualização da constituição, os conflitos sociais promovem uma reatualização das instituições da esfera das relações pessoais e do mercado.

Por mais que o conflito social se mostre plenamente compatível com um projeto político baseado na ideia de consenso racional, ainda precisamos enfrentar a questão dos limites democráticos do conflito social. Desde Hobbes, a filosofia política tem demonstrado uma preocupação com a “estabilidade política”. Nesse sentido, procura-se identificar as estruturas institucionais capazes de assegurar um consenso social, diminuindo assim o potencial desagregador dos conflitos. Não é preciso recorrer à imagem hobbesiana de uma guerra de todos contra todos para perceber que determinados conflitos sociais claramente têm um potencial para escalar para uma ameaça real à democracia. A política democrática não pode perder do seu horizonte uma noção de consenso racional (ou razoável). Apontar o potencial democrático de um conflito não implica em uma romantização dos conflitos sociais, transformando-os em um fim em si mesmo. Tal leitura pode nos levar à perspectiva de Carl Schmitt que vê na política uma extensão da guerra, um campo de batalha cujo fim último é subjugar o inimigo (SCHMITT, 1992). Esta visão da política é incompatível com a proposta de uma formação racional da vontade democrática. Além disso, há de se desconfiar que uma democracia com um elevado número de conflitos sociais esteja “saudável”, sendo os levantes populares o mero indicador de uma esfera pública pujante. É correto dizer que “em uma democracia deliberativa verdadeiramente próspera, esperar-se-ia que os cidadãos não precisassem violar pacificamente a lei com frequência para receber atenção” (MAUS apud SCHEUERMAN, 2014, p. 175).

Após o *Direito da liberdade* Honneth retomou o tema “conflito social” sob uma nova perspectiva. Ao discutir as lutas por reconhecimento no início do século XXI o filósofo apresenta o conceito de *barbarização do conflito social*. Por barbarização o filósofo entende uma escalada das lutas por reconhecimento até elas se tornarem anômicas e incapazes de serem solucionadas a partir da linguagem estabelecida nas instituições sociais (HONNETH, 2014a, p. 155). A barbarização do conflito social leva a uma luta por reconhecimento que não tem o “potencial criativo” para renovar a política democrática. Tais conflitos seriam antes de tudo desafios para a política democrática e um sintoma das intensas transformações geradas pela “revolução neoliberal”. Honneth considera que um conflito social é bárbaro não pelo fato de haver violência, aliás, a violência direta pode estar até ausente em conflitos sociais bárbaros. O que faz esses conflitos serem bárbaros é a ausência de uma “codificação intersubjetivamente inteligível” (HONNETH, p. 172). Com isso, nesse tipo de conflito não há um apelo àquelas “promessas de liberdade” inscritas nas instituições e nem a qualquer outro princípio legitimador. Ou seja, a gramática das lutas por reconhecimento não está presente nos “conflitos sociais bárbaros”. A demanda por respeito, direito ou estima social desaparece nesse tipo de conflito, ou quando muito, aparece como uma retórica vazia, como dissimulação.

Como Honneth identifica esses conflitos sociais bárbaros? Como eles se manifestam? Para responder a isso é preciso entender antes que esses conflitos sociais bárbaros podem ser desencadeados por diferentes estratos sociais. Nesse ponto Honneth recorre à tripartição construída por Claus Offe entre “vencedores”, “perdedores” e os “sem direito de participação” (OFFE, 1996). Essa classificação representa três grupos existentes nas sociedades contemporâneas, indicando o grau de inclusão de um indivíduo na esfera política e econômica. Os vencedores estão completamente inseridos nas instituições políticas e econômicas e usufruindo dos seus benefícios. Os perdedores estão incluídos nessas instituições de forma precária, e por isso aspiram a mais direitos, reconhecimento e participação social. Vencedores e perdedores participam do jogo mesmo que de forma desigual, já os “sem direito à participação” não podem nem participar do jogo, eles estão à margem das instituições sociais. Offe lista algumas condições mínimas que devem estar preenchidas para um indivíduo fazer parte do jogo: ter sua existência legalmente reconhecida em um território, possuir um trabalho ou habilidades que possam ser aproveitadas no mercado de trabalho, ter um lugar para morar e uma assistência social básica, possuir competências linguísticas e culturais que lhe permitam a socialização, ter uma saúde física e mental estável ou que possa ao menos ser restaurada (OFFE, 1996).

Diante desses três estratos sociais, a barbarização dos conflitos pode adquirir diferentes contornos dependendo de onde eles partem. Os conflitos bárbaros desencadeados pelos “sem direitos” carecem de um direcionamento normativo e de um agente moral como destinatário. Busca-se romper a “invisibilidade social” por um curto espaço de tempo, recorrendo a estratégias que vão chocar e escandalizar a opinião pública. Honneth lembra aqui os protestos nos *banlieues*, os subdistritos administrativos das grandes cidades francesas que abrigam um grande número de imigrantes. Protestos realizados por jovens dessas regiões ficaram mundialmente famosos a partir de 2005. A notoriedade dos protestos se deu principalmente pelos milhares de carros que foram queimados pelas ruas de Paris. O jornal *The Guardian* descreveu os jovens que participavam desses protestos como pessoas que foram esquecidas por governos de direita e esquerda e que acumulavam um alto índice de desesperança e frustração (WILLSHER, 2020). As taxas de pobreza e desemprego elevadas nessas áreas, mais a exclusão cultural e política, permitiu que esses jovens não se vissem como parte das instituições sociais existentes. A leitura de Honneth é que nesses protestos não havia um apelo às instituições, visto que esses jovens não se percebiam nem como pessoas que tinham o direito de ter direitos na sociedade francesa.

Acreditamos que a hipótese de um conflito social sem um “direcionamento normativo” e um “agente moral” como destinatário é uma hipótese plausível. Entretanto, a pesquisa empírica pode, através de uma escuta empática, identificar aquilo que não está explícito. A falta de capital cultural de grupos subalternizados pode trazer dificuldades para eles expressarem formalmente o “direcionamento normativo” e o “agente moral destinatário” de um conflito social, mas isso não significa que tais elementos não estejam ali. Muitas vezes o recado está sendo dado de outra forma, e os sinais precisam ser interpretados.

No que diz respeito aos “vencedores” e “perdedores”, os conflitos sociais desencadeados por esses grupos assumem uma outra forma. De acordo com Honneth, nesses casos

o princípio do direito subjetivo perdeu seu sentido de meio de inclusão e de garantidor do reconhecimento recíproco, e se tornou quase exclusivamente um instrumento de defesa frente a demandas que ameaçam o *status quo* (HONNETH, 2014a, p. 173).

Ou seja, não se trata aqui de uma ausência de direcionamento normativo. Há dois direcionamentos normativos, um explícito e um oculto. Explicitamente clama-se por direitos, pelas “promessas de liberdade” inscritas nas instituições, enquanto a real intenção é a manutenção de privilégios ou algumas poucas vantagens que os “perdedores” possuem em relação aos “sem direitos de participação”. Honneth não chega a citar exemplos, mas pensando

aqui em sintonia com os casos dos jovens dos subúrbios franceses, julgamos que um olhar sobre as crises migratórias pode fornecer-nos um exemplo. Vejamos o caso de vários países em que há uma rejeição à entrada de imigrantes e refugiados. Em diversos momentos usa-se a retórica de proteção dos direitos para rejeitar a entrada de imigrantes e refugiados em um país, para isso associam esses grupos à violência, mesmo quando a maior parte da violência urbana é praticada por nativos. Por trás da retórica dos direitos, oculta-se muitas vezes preconceitos étnicos e raciais que não podem ser manifestados publicamente, ou um medo de cidadãos precarizados de perderem espaço num mercado de trabalho já estreito. O que há em comum com o protesto dos “sem direitos” é a ausência de um apelo às “promessas de liberdade” inscritas nas instituições. Os “sem direitos” nem chegam a enunciar essas “promessas de liberdade” pois não se veem como destinatários delas, já os “vencedores” e “perdedores” as enunciam só como um simulacro das verdadeiras intenções.

Apesar de realizar esse diagnóstico da expansão de conflitos sociais “bárbaros”, Honneth não aprofunda esse tema de uma perspectiva normativa. Isto é, o filósofo não discute de que modo a política democrática deve lidar com esses conflitos. Não obstante, não só os conflitos “bárbaros” são uma pedra no sapato da democracia. Conflitos mais comuns que os conflitos bárbaros são aqueles marcados por uma “codificação intersubjetiva inteligível” que apela para princípios antidemocráticos.

Os conflitos sociais antidemocráticos rejeitam explicitamente as “promessas de liberdade” inscritas nas instituições. Uma marcha de supremacistas brancos não tem como horizonte normativo as ideias de liberdade e igualdade, mas sim uma visão extremamente hierarquizada na qual os inferiores são subjugados, e expressa isso sem pudor, sem dissimular ser outra coisa. O conflito social antidemocrático nos leva inevitavelmente ao problema da “tolerância”, tantas vezes abordado pela tradição liberal. E o debate sobre tolerância sempre desemboca na questão: devemos tolerar os intolerantes? Habermas desloca essa questão para o campo da teoria da democracia, de modo que ela é reformulada assim: “Até que ponto e em que medida a democracia pode tratar tolerantemente os inimigos da própria democracia?” (HABERMAS, 2007, p. 283). Ao passo em que os inimigos da democracia podem demonstrar suas intenções por meio de protestos, marchas, performances públicas, a questão acaba sendo também sobre como a democracia deve lidar com conflitos sociais antidemocráticos. Como a democracia deve lidar com as demonstrações públicas daqueles que desejam sua extinção? Como a política democrática deve tratar os intolerantes?

Talvez a resposta mais conhecida para a questão “devemos tolerar os intolerantes?” é aquela que foi construída no “paradoxo da tolerância” de Karl Popper. Para o filósofo austro-

britânico, uma sociedade que preza pela tolerância precisa ser intolerante com os intolerantes. Ao não impedir os intolerantes corre-se o risco de que eles destruam o próprio princípio da tolerância que estrutura as instituições sociais existentes (POPPER, 1974). Essa resposta mais genérica, de que não devemos tolerar os intolerantes, foi esmiuçada posteriormente por outros filósofos. Michael Walzer, por exemplo, defende que

religiões que almejam torna-se oficiais e partidos que sonham com o controle total podem ser tolerados tanto em Estados-nações liberais quanto em sociedades imigrantes, e geralmente são. Mas também se pode impedir que tomem o poder e até mesmo que concorram para isso (WALZER, 1999, p. 106).

Em outras palavras, para Walzer, a intolerância com os intolerantes deve ser praticada quando eles se tornam uma alternativa política real. Enquanto eles são apenas um “movimento” na esfera pública, uma “visão de mundo”, o melhor a se fazer é tolerá-los, por mais que sua existência nos cause repulsa. Ou seja, se seguirmos o raciocínio de Walzer, podemos tolerar uma marcha de supremacistas, mas é legítimo impedir que um partido político formado por eles concorra nas eleições. Rawls também admite a validade do paradoxo da tolerância, mas de outra perspectiva. O filósofo tem uma visão otimista (ou ingênua, para alguns) de que uma sociedade que tolera e assegura liberdades até aos intolerantes pode, com o passar do tempo, fazer com que os próprios intolerantes admirem as instituições livres e tolerantes. A longo prazo os intolerantes abandonariam a intolerância por reconhecerem as vantagens de uma sociedade tolerante. Todavia, Rawls diz que

embora a seita intolerante não tenha, ela mesma o direito de reclamar da intolerância, sua liberdade só deve ser restringida quando os tolerantes, com sinceridade e razão, acreditarem que sua própria segurança, e a segurança das instituições da liberdade, estiverem em perigo (RAWLS, 2008, p. 271).

Rawls não discute em sua *Teoria da Justiça* em que momento podemos dizer que os intolerantes se tornaram uma ameaça para as instituições e, por conseguinte, uma ameaça para os tolerantes. Qual seria o exato momento em que isso acontece? Quando os intolerantes perdem a vergonha de se manifestar em público? Quando eles organizam marchas com milhares de pessoas? Quando eles se tornam um grupo paramilitar? Quando eles se tornam uma alternativa política disputando cargos públicos? Quando eles aparecem com chances reais de vitória durante as eleições? Quando eles apresentam propostas intolerantes depois de eleitos?

Na tradição da Teoria Crítica, Marcuse defende que os intolerantes precisam ser parados quando ainda estão distantes dos espaços formais de poder. Suas primeiras aparições na esfera pública já constituem uma ameaça para as instituições. De modo que a demora para agir pode ter consequências irreversíveis. O filósofo lembra que

no passado e em circunstâncias diferentes, os discursos dos líderes nazistas e fascistas eram o prólogo imediato ao massacre. A distância entre a propaganda e a ação, entre a organização e sua renúncia sobre as pessoas tinha se tornado muito curta. Mas a propagação da palavra poderia ter sido interrompida antes que fosse tarde demais: se a tolerância democrática tivesse sido retirada quando os futuros líderes começaram a sua campanha, a humanidade teria tido uma chance de evitar Auschwitz e uma Guerra mundial (MARCUSE, 2007, p. 49).

Marcuse observa que o nazifascismo antes de se tornar um regime autoritário e genocida foi tolerado como movimento político e depois como uma alternativa política dentro do jogo democrático. A proposta habermasiana está mais próxima de Marcuse do que de Walzer. Para Habermas, conflitos sociais levados à frente por intolerantes podem ser legitimamente limitados pela política democrática. Não é necessário que os intolerantes formem um partido político ou ascendam ao poder para não serem tolerados. No entanto, Habermas fornece dois critérios para avaliar se um conflito social expressa uma intolerância que precisa ser limitada. Conflitos que podem ser tolerados conseguem justificar sua resistência com base em princípios da constituição e, além disso, usam meios não-violentos. De acordo com Habermas, “essas duas condições especificam a fronteira de uma tolerância política aceitável por parte de uma democracia erigida sobre os alicerces de um Estado de direito” (HABERMAS, 2007, p. 284). Subentende-se então que conflitos sociais que expressam uma intolerância são aqueles incapazes de preencher essas duas condições. Uma marcha que pede, por exemplo, a revogação da constituição e a implementação de um golpe é um conflito social que pode não ser tolerado. Essa marcha não só não seria capaz de justificar de maneira razoável a sua resistência com base nos princípios da constituição, mas ao tentar fazer isso ela cai em um contrassenso, pois justifica sua legitimidade com base naquilo que ela considera ilegítimo.

Se por um lado Habermas entende que conflitos sociais marcados pela intolerância devem ser limitados pela política democrática, por outro lado algumas questões permanecem abertas. Não as discutiremos, mas gostaríamos de deixar o registro de algumas delas. São questões que merecem ser abordadas em outro momento: O que exatamente significa meios não-violentos? O filósofo tem em mente só a violência direta (agressões físicas) ou também a violência simbólica que marca os discursos de ódio? A reação a uma agressão seria um ato ilegítimo de violência? A presença de focos de violência em um protesto faz desse conflito social violento em sua essência? Uma clareza acerca desses temas é importante, pois uma série de conflitos sociais que se tornaram símbolos da luta por direitos e democracia também tiveram seus momentos de danos materiais e troca de agressões. A falta de uma compreensão clara do que se entende por violência pode fazer com que conflitos sociais com um potencial para renovar a democracia sejam sufocados em nome de uma repressão contra os intolerantes.

A discussão sobre tolerância passa ao largo dos trabalhos de Honneth. Com isso o filósofo nunca se viu diante da tarefa de responder questões como: qual o lugar dos conflitos sociais que promovem a intolerância? Devemos tolerar a intolerância? Para não sermos injustos, o filósofo não ignorou por completo a questão da tolerância. O tema aparece em uma conferência sobre racismo e xenofobia presente na delinquência de jovens europeus que agridem grupos minoritários (HONNETH, 2008a). Na conferência o filósofo rejeita a ideia de que a solução para esse problema esteja em apelar para “tolerância”. A ideia de “tolerância” aponta para um nível de aprendizado moral em que se entende que uma cultura, religião, comportamento e ideologia da qual eu discordo tem o direito de existir. Já a violência com bases xenofóbicas e racistas rejeita a própria dignidade moral de um indivíduo (HONNETH, 2008a). O ataque contra um estrangeiro não é somente uma violação do princípio da tolerância, mas uma violação da atitude mais básica de que devemos respeito a outros seres humanos pelo fato de serem seres humanos. Podemos dizer que, para Honneth, a violência racista e xenofóbica está mais próxima daquilo que ele entende por reificação. A proibição de uma jovem muçulmana de usar o véu em repartições públicas pode ser desaprovado como um ato de intolerância. O espancamento dessa jovem por um grupo de delinquentes juvenis que a identificaram como muçulmana é algo que está além da transgressão do princípio da tolerância. Com essa distinção, Honneth quer indicar que uma socialização dos jovens voltada para uma coexistência com a diversidade demanda, antes de tudo, uma socialização fundada no respeito aos direitos humanos. Antes de aprender a respeitar e tolerar culturas diversas é preciso aprender a ver o outro como um ser humano digno de respeito moral. No vocabulário kantiano, podemos dizer que é preciso aprender a ver o outro como um fim, não como um meio.

Apesar dessa breve menção ao problema da tolerância em sua obra, acreditamos que o instrumental teórico fornecido pela teoria do reconhecimento possibilitaria a Honneth aprofundar essa discussão, coisa que até o momento ele não fez. Curiosamente encontramos os indícios de como a teoria do reconhecimento poderia adentrar nesse debate sobre tolerância em um texto de Habermas. O filósofo observa que:

A exclusão de determinadas esferas da vida social revela o que é recusado aos discriminados: uma pertença social isenta de qualquer tipo de limitação. Mecanismos de exclusão estruturalmente cristalizados são de difícil apreensão. É bem verdade que, à luz da igualdade formal de direitos, a discriminação retirou-se para zonas menos salientes para o trato informal, chegando até os confins da linguagem corporal; até mesmo essas formas de discriminação mais sutis são, não obstante, muito dolorosas (HABERMAS, 2007, p. 298).

Quando trazemos essa observação para o campo dos conflitos sociais, notamos que, uma pessoa pode ser vítima de intolerância sem que nenhuma violência direta seja praticada, sem

que uma lei seja violada e sem que a constituição seja rejeitada. Aliás, grupos intolerantes muitas vezes fundamentam seu desejo de segregar nos próprios princípios constitucionais, como a liberdade de expressão, de crença e consciência. Nos EUA uma série de câmaras legislativas estaduais tentam emplacar leis que permitiriam a comerciantes recusar atendimento ao público LGBT em seus estabelecimentos (STERN, 2020). Leis que inclusive contam com o apoio do atual vice-presidente dos EUA. Esses projetos de lei que soam como uma releitura das leis de segregação racial são justificados com base na “liberdade religiosa” e na “liberdade de expressão”.

Recorrendo à teoria do reconhecimento de Honneth, poderíamos dizer que um conflito social pode ser intolerante sem haver violência e sem haver uma recusa dos princípios constitucionais. Nesse caso os intolerantes atentam contra a estima social de outros indivíduos. Esse desrespeito social é capaz de gerar um quadro de hostilidade que afeta a estabilidade democrática. Além disso, é plausível supor que esse desrespeito na esfera da estima social possa escalar no médio e longo prazo para um desrespeito na esfera dos direitos, visto que o desrespeito sistemático que destitui o outro de valor cria um ambiente propício para não ver o outro como um cidadão em igualdade de direitos. Não surpreenderia se um país que tolera marchas pela intolerância, em nome da liberdade de expressão, adotasse também uma tolerância com leis segregacionistas em nome do mesmo princípio. Em todo caso, mesmo que Honneth não tenha realizado esse debate sobre a “tolerância com os intolerantes”, a filosofia do reconhecimento fornece um quadro teórico interessante para se pensar os limites do conflito social em uma política democrática. Entendemos que a discussão sobre esse tema deve partir do pressuposto de que conflitos sociais intolerantes nem sempre são violentos ou negam a constituição.

Por outro lado, a estima social é só mais uma variável que se deve levar em consideração ao avaliar se um conflito social é intolerante ou não. Tomar a estima social como único critério pode ter consequências desastrosas. E aqui lembramos algumas observações feitas por Nancy Fraser em seu debate com Honneth (FRASER, 2003). A filósofa norte-americana especula que um homem branco pobre pode ter um senso de “valor próprio” construído por meio de uma “identidade social racista”. A ilusão de que ele é superior a pessoas de outras etnias o faz supor que ele é estimado socialmente por essa superioridade. Deste modo, ser intolerante com essa identidade racista é negar a fonte de autoestima social desse indivíduo. Um cínico poderia argumentar que nesse caso os intolerantes são aqueles que não deixam esse “pobre homem” ser racista em paz. Por isso Fraser entende que a discussão sobre estima social precisa estar alinhada

com a noção de “participação paritária” (FRASER, 2003), evitando assim aberrações como a do exemplo citado.

A ideia de “participação paritária” permite avaliar a legitimidade das demandas por estima social dentro de uma cultura democrática. Nesse sentido, o teórico crítico ao observar uma demanda por estima social deve se perguntar: a demanda por estima social é compatível com o ideal de igualdade de participação no sistema político democrático? Ou a demanda por estima social é compatível com uma visão de que determinados indivíduos devem ser excluídos, não tendo o mesmo direito de participação na comunidade política? Um protesto em defesa do casamento entre pessoas do mesmo sexo remete ao primeiro caso. Aqui não se busca excluir os homossexuais da comunidade de direitos, mas incluir os homossexuais em igualdade de condições. Já uma marcha contra o casamento entre pessoas do mesmo sexo, pois este “ofenderia valores religiosos”, remete ao segundo caso, sendo um conflito social intolerante. Aqui se busca excluir os homossexuais da comunidade de direitos, indicando que eles não podem participar dela em igualdade de condições.

Quando transpomos para o campo dos conflitos sociais esse raciocínio de Fraser, podemos deduzir que: 1) Conflitos sociais com demandas por estima social podem ser intolerantes quando as fontes da estima social dos indivíduos estão alicerçadas em uma visão de mundo excludente e segregacionista; 2) Tais conflitos apresentam demandas incompatíveis com a política democrática. Doravante, ao acompanharmos a tese dos vários autores citados, de que é legítimo não tolerar os intolerantes diante do risco que eles representam, julgamos que há boas razões para não se tolerar conflitos sociais intolerantes, mesmo quando eles não são violentos ou não violam as leis.

Por fim, gostaríamos de pontuar o que pode significar “não tolerar os conflitos sociais intolerantes”. Dizer que um conflito social intolerante não deve ser tolerado pode significar a adoção de medidas de prevenção para que esses conflitos nem ocorram. Nesse sentido, a educação formal desempenha um papel crucial. A escola, ao adotar explicitamente uma postura política formando alunos para o convívio com a diversidade, está indiretamente sendo “intolerante com a intolerância”. Na medida em que o espaço escolar é investido da tarefa de interromper o fluxo de estereótipos e preconceitos que circulam na sociedade, temos então uma política democrática que adota estratégias de combate aos conflitos sociais intolerantes. Por outro lado, não tolerar os intolerantes pode significar também uma intervenção mais direta na esfera pública e no sistema político. Aqui temos as leis que limitam a participação desses grupos na esfera pública, proibindo marchas, protestos e o uso de símbolos que remetam a grupos intolerantes. As leis também limitariam a participação dos grupos intolerantes no sistema

político, por exemplo, proibindo que eles fundem um partido. Todavia, a nosso ver esse tipo de estratégia pode ter o efeito contrário, dependendo do contexto histórico-econômico e da cultura política. Ao empurrar os intolerantes para longe da esfera pública estes podem se organizar em “lugares ocultos”, sem o contraponto de uma opinião pública que enfraqueceria seu poder de influência. Além disso, essa exclusão dos intolerantes pode despertar um certo “desejo pelo proibido”, aumentando então o poder de atração desses grupos. Aqui não defendemos a ideia ingênua expressa na metáfora “a luz do sol é o melhor desinfetante”. A história está cheia de exemplos de conflitos sociais intolerantes que foram tolerados e a consequência disso foi abrir caminho para que determinados grupos promovessem uma ruptura democrática. Contudo, nosso posicionamento é mais um alerta para a necessidade de prudência. Um cálculo político cuidadoso deve ser feito para que uma reação enérgica contra grupos insignificantes não se torne uma propaganda gratuita, “viralizando” então a “marca” deles.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O historiador marxista Perry Anderson fez uma leitura de *Direito e democracia* que passa longe do “princípio da caridade”, isto é, a disposição de ouvir as palavras do seu interlocutor dando a elas a melhor interpretação possível antes de elaborar possíveis objeções (BLACKBURN, 2018, p.36). Em um tom de desdém, Anderson descreve a proposta de Habermas como “uma teoria que não consegue ser nem uma descrição acurada do mundo real nem um conjunto de propostas críticas para um mundo melhor” (ANDERSON, 2012, p. 175). Anderson conclui que a Teoria Crítica da democracia tem uma função meramente apologética, ela pretende mostrar que nossas sociedades são melhores que imaginamos e, por conseguinte, são melhores que outras sociedades (ANDERSON, 2012, p. 175). Apesar de Anderson direcionar seu ataque à Teoria Crítica de Habermas, é plausível supor que ele faria as mesmas considerações sobre a proposta de Honneth, visto que o próprio Honneth identifica em alguns momentos o seu trabalho como uma continuidade da proposta habermasiana.

A leitura do historiador britânico de certo modo representa um arquétipo de uma interpretação que é feita da Teoria Crítica da democracia. E esse tipo de interpretação parte do equivocado pressuposto de que uma teoria da democracia deve: I) ou oferecer estadia no Grande Hotel Abismo²³, de onde é possível contemplar um espetáculo de destruição total das sociedades democráticas no capitalismo tardio; II) ou oferecer um pacote de viagens para o melhor dos mundos possíveis. Nesse ponto, a Teoria Crítica da democracia frustra essas duas expectativas implícitas em leituras como a de Anderson. Assim, por um lado, o realismo da Teoria Crítica é acusado de ser utópico demais, pois não se restringe ao diagnóstico de uma realidade social anômica, mas enxerga também fagulhas de emancipação nas instituições existentes. Por outro lado, a “utopia” da Teoria Crítica da democracia é realista demais, pois não propõe uma ruptura ou uma superação total das instituições existentes.

O que uma Teoria Crítica da democracia busca evitar é justamente esses dois caminhos pressupostos na objeção de Anderson. Habermas e Honneth rejeitam o tom fatalista presente na primeira geração da Teoria Crítica, principalmente na *Dialética do esclarecimento* de Adorno e Horkheimer. Mas eles também não são os mercadores de uma esperança que flerta com o

²³ O termo “Grande Hotel Abismo” foi utilizado por Lukács para fazer troça dos membros da primeira geração da Escola de Frankfurt. Para ele, Adorno e Horkheimer assumiam a postura de intelectuais sem compromisso com a transformação da realidade. Uma mera descrição da catástrofe da sociedade totalmente administrada seria como se hospedar em um confortável hotel enquanto se contempla o abismo.

delírio. Podemos recapitular em linhas gerais o caminho seguido por Habermas e Honneth em cinco tópicos:

- a) A Teoria Crítica da democracia busca compreender a lógica de dois tipos de interação social: o agir comunicativo e as lutas por reconhecimento.
- b) Habermas e Honneth mostram que essas duas interações sociais possuem conteúdos “utópicos” ou, no vocabulário da Teoria Crítica, contrafactuais. No agir comunicativo há a expectativa de um consenso racional entre os falantes, e nas lutas por reconhecimento há uma expectativa de ser socialmente reconhecido.
- c) A Teoria Crítica busca demonstrar que as instituições sociais incorporam em parte essas expectativas normativas presentes na busca pelo consenso e nos conflitos por reconhecimento social.
- d) A realidade social constantemente apresenta obstáculos àquelas expectativas normativas. Tais obstáculos podem ser problemas sistematicamente organizados que causam distúrbios nas instituições sociais e um mau funcionamento da democracia. Os teóricos críticos chamam esses problemas de “patologias sociais”, e procuram explicar a lógica e as causas delas.
- e) Os teóricos críticos pretendem demonstrar que as expectativas normativas do agir comunicativo e das lutas por reconhecimento são critérios que nos permitem tanto criticar esses obstáculos (patologias sociais) como também questionar o funcionamento das instituições sociais que compõem a política democrática. Apontando assim como elas “devem ser” para que a democracia se torne um empreendimento possível.

A Teoria Crítica da democracia é clara ao mostrar que há uma tensão permanente entre sociedade e Estado, visto que a política democrática nunca consegue realizar de modo plenamente satisfatório aquelas expectativas normativas presentes no agir comunicativo e nas lutas por reconhecimento. Por outro lado, é essa tensão permanente uma condição para o aprimoramento da política democrática. Na medida em que essas expectativas normativas são contrafactuais, a democracia se torna um projeto sempre inacabado. Assim, soa absurda a afirmação de Anderson de que a Teoria Crítica da democracia se reduz a uma “apologética” das sociedades existentes, como se propostas como a de Habermas e Honneth fossem uma espécie de defesa do fim da história.

Há caminhos mais produtivos que o tomado por Anderson para se avaliar criticamente a Teoria Crítica da democracia. Estes outros caminhos permitem uma crítica que leva a sério as

propostas de Habermas e Honneth. Para nós, um dos caminhos que podem ser tomados está na crítica do que denominamos “*déficit* distributivo” da Teoria Crítica da democracia. O que entendemos por “*déficit* distributivo” da Teoria Crítica leva em consideração o que Seyla Benhabib chamou de “três bens públicos” das sociedades democráticas. Para a filósofa, depois da Segunda Guerra Mundial se consolidou a ideia de que as sociedades democráticas devem assegurar três bens públicos: a legitimidade, o bem-estar econômico e um sentimento viável de identidade coletiva (BENHABIB, 2007, p. 47). A questão da legitimidade do Estado democrático de direito ocupa papel central na filosofia política de Habermas e Honneth. Nesse ponto os filósofos procuram demonstrar que o Estado democrático de direito é legítimo, pois permite realizar no mundo determinadas expectativas normativas universais. Além disso, essa legitimidade também seria justificada recorrendo ao fato de que o direito possibilita a integração social no contexto das sociedades pós-tradicionais que não dispõem mais da força integradora das visões religiosas e metafísicas do mundo. Já a discussão sobre um “sentimento viável de identidade coletiva” está presente no debate sobre o patriotismo constitucional (Habermas) e o patriotismo que apela para o arquivo histórico de ambições de liberdades coletivas (Honneth). É certo que esse tema tem bem menos espaço na obra dos dois filósofos. De todo modo, está presente nessas discussões a questão de como é possível uma identidade coletiva no contexto de uma sociedade pós-tradicional e pluralista. E há aqui a compreensão de que tal identidade coletiva é indispensável para um “funcionamento saudável” da política democrática. Todavia, a discussão sobre o bem-estar econômico está aquém do que se poderia esperar de uma Teoria Crítica da democracia, e por isso falamos então de um “*déficit* distributivo” nas propostas de Habermas e Honneth.

As relações entre economia de mercado, sociedade, direito e democracia não são ignoradas pelos dois filósofos. Como vimos ao longo do nosso trabalho, ambos estão plenamente conscientes de que o funcionamento dos mercados pode ter efeitos nocivos para a política democrática. Ademais, ambos admitem que o surgimento do *Welfare State*, com suas políticas de bem-estar social, foi um momento que permitiu às democracias se tornarem mais democráticas. Contudo, essas considerações amplas sobre a importância do bem-estar econômico para a política democrática não significam que ambos enfrentaram de maneira mais incisiva a questão da “justiça distributiva”. Essa questão pode ser formulada do seguinte modo: como a sociedade deve dividir recursos escassos entre indivíduos que têm necessidades e interesses em conflito? (FLEISCHACKER, 2006, p. 3).

Para Gosepath (1995), Habermas não discute como deve ser a distribuição de recursos escassos, pois não caberia à teoria democracia essa função. Concepções de como recursos

devem ser distribuídos de maneira justa são pontos de vista morais que precisam ser disputados em discursos públicos. Há concepções utilitaristas, igualitárias, libertárias, dentre outras. A teoria da democracia deliberativa se restringiria a pensar as condições de possibilidade dos discursos práticos em que essas concepções morais entram em disputa. Além disso, a teoria da democracia deveria pensar como o resultado desses discursos práticos pode se converter em um poder político que implementa uma determinada concepção de justiça distributiva. Seguindo Gosepath, vemos então que Habermas admite implicitamente que a discussão das condições institucionais que tornam a democracia possível antecede a discussão sobre a distribuição justa dos recursos necessários para o bem-estar econômico. Acreditamos que esta perspectiva está equivocada por dois motivos:

I) O próprio Habermas pontua em *Direito e democracia* que a distribuição desigual de recursos nas sociedades contemporâneas permite que determinados grupos disponham de um “poder social” capaz de subverter o jogo democrático. Isto porque o poder social é a capacidade de impor sua vontade sem a necessidade de disputar ideias no espaço público. A riqueza é uma das principais fontes de poder social. Por meio do dinheiro é possível fazer com que o poder administrativo implemente uma determinada agenda política sem levar em consideração o debate na esfera pública. Os *lobbys* legais e ilegais representam bem essa cooptação do poder administrativo pelo poder social. O poder social também pode enquadrar a agenda pública criada pela mídia de massas. Isso se dá principalmente através das pressões dos patrocinadores que cobram dos meios de comunicação que determinados temas sejam discutidos ou não. Nesse ponto, vemos que a discussão sobre a distribuição justa dos recursos está totalmente alinhada com a discussão sobre as condições de possibilidade da democracia. Com efeito, pode-se sustentar que determinados arranjos distributivos não permitiriam uma acumulação de recursos capaz de conferir a um grupo um poder social quase ilimitado, ao ponto deste poder subverter as regras do jogo democrático como bem entender. E aqui não temos respostas para quais seriam esses arranjos distributivos. Só chamamos a atenção para o fato de que essa é uma questão de interesse para se pensar as condições de possibilidade da democracia.

II) A existência de uma política democrática depende de um ambiente de estabilidade no qual os conflitos sociais não desestruturam todas as instituições. Já na Antiguidade, Aristóteles observou que as cidades-Estados mais bem sucedidas possuíam menos desigualdades econômicas entre os indivíduos intitulados como cidadãos (ARISTÓTELES, 1985). Na década de 50, em um estudo pioneiro, Lipset verificou que países em que as desigualdades eram menores, com uma parcela maior da população integrando as classes médias, eram países que apresentavam mais estabilidade política e estavam menos sujeitos à

ascensão de líderes autoritários (LIPSET, 2012). Vemos então que há evidências empíricas de que o modo como os recursos são distribuídos está intrinsicamente ligado à viabilidade ou não de uma democracia. A questão distributiva precisa ser levada a sério para se responder “como a democracia é possível?”.

O mais próximo que Habermas esteve de discutir a questão distributiva em *Direito e democracia* foi quando ele atribuiu o *status* de “direitos relativos” aos direitos sociais. Com isso ele indicou que em determinadas condições socioeconômicas os direitos sociais se tornam necessários para o usufruto dos direitos civis e políticos. Honneth se aproximou um pouco mais da discussão sobre “justiça distributiva”. Em *O direito da liberdade* o filósofo defendeu que a esfera institucional do mercado deve proporcionar reconhecimento e autorrealização para os indivíduos. Só assim o mercado seria capaz de contribuir para a formação de determinadas disposições morais exigidas dos cidadãos de uma democracia. Entretanto, como veremos, essa abordagem de Honneth também é limitada, e o *déficit* distributivo permanece em sua proposta.

Vimos no terceiro capítulo que a liberdade social diz respeito a um agir junto ao outro que permite ao sujeito alcançar um sentimento da autorrealização individual. Esse agir junto ao outro se dá sempre no espaço de uma instituição social: a família, o Estado, o mercado de trabalho, por exemplo. Honneth não apresenta em nenhum momento a sugestão de como deve ser a distribuição justa de recursos em uma comunidade política. Todavia, a autorrealização alcançada por meio da liberdade social é um critério adotado por ele para medir o “progresso das instituições sociais”. Deste modo, para nós está implícito na abordagem de Honneth a ideia de que a autorrealização é um termômetro também para medir se uma sociedade distribui de maneira justa recursos escassos.

Ao criar uma associação, mesmo que implícita, entre justiça distributiva (justiça social) e autorrealização, Honneth incorre no mesmo tipo de erro da abordagem utilitarista. Amartya Sen nota que o cálculo utilitarista pode ser bem injusto para os mais pobres. Da perspectiva utilitarista, uma distribuição justa de recursos é aquela que tende a aumentar o prazer e a felicidade do maior número de pessoas. Colocado nesses termos, o utilitarismo parece bem razoável, e a leitura de Sen soa estranha. Pois, como poderia o utilitarismo ser prejudicial para os mais pobres se eles são a maioria e terão um aumento em seu prazer e felicidade? O filósofo indiano chama a atenção para o fato de que “nossos desejos e habilidades para sentir prazer ajustam-se às circunstâncias, sobretudo para tornar a vida suportável em situações adversas” (SEN, 2010, p. 89). Nesse ponto, a medida de bem-estar de um sujeito pode se adaptar em relação às expectativas que ele tem da sua realidade. Por exemplo, uma pessoa cuja família está há várias gerações vivendo na extrema pobreza, pode considerar como único horizonte possível

deixar de ser extremamente pobre para ser pobre. Nessa situação haverá uma mobilidade social que de algum modo aumentará o “prazer” e “felicidade” dessa pessoa. Sen observa que

os destituídos tendem a conformar-se com sua privação pela pura necessidade de sobrevivência e podem, em consequência, não ter coragem de exigir alguma mudança radical, chegando mesmo a ajustar seus desejos e expectativas àquilo que sem nenhuma ambição consideram exequível (SEN, 2010, p. 89).

Por mais que tenha ocorrido um aumento da felicidade quando um grande contingente de pessoas sai da extrema pobreza para a pobreza, Sen considera um exagero afirmar que houve uma distribuição justa de recursos. Essas pessoas ainda se encontram em uma situação de grande privação que compromete sua dignidade e o seu desenvolvimento.

Da mesma forma que a medição do “prazer” e da “felicidade” é um guia pouco confiável para se avaliar a justiça distributiva, a mesma coisa vale para a autorrealização. As expectativas de autorrealização das pessoas podem ser limitadas por um contexto de privação e desrespeito social extremo. Assim, pessoas podem se sentir autorrealizadas, por exemplo, em uma economia de mercado que as massacra, pois antes elas estavam excluídas dessa economia enquanto trabalhadores e consumidores. Apesar da existência desse “sentimento” de autorrealização, a distribuição de recursos nessa economia de mercado não impede que essas pessoas vivam uma vida de privações que limita o desenvolvimento de suas capacidades e reduz as oportunidades de uma participação mais efetiva na política democrática.

Nossa preocupação com um *déficit* distributivo da Teoria Crítica da democracia remonta a uma advertência de Rawls. Em *Justiça como equidade* o filósofo observa o seguinte:

a questão que se coloca é se estamos falando sério quando falamos de cidadãos livres e iguais. Será mero falatório? Isso serve a algo mais senão a um propósito ideológico, no sentido que Marx dava à ideologia? A integridade do pensamento democrático constitucional depende das respostas a essas questões (RAWLS, 2003, p. 112).

A ausência de uma discussão sobre a distribuição de recursos pode fazer com que a Teoria Crítica da democracia seja acusada de “mero falatório”, uma “ideologia” que não leva sério o ideal de uma comunidade de cidadãos livres e iguais. É claro que essa acusação seria injusta, mas é preciso reconhecer o *déficit* distributivo nas propostas de Habermas e Honneth, bem como a necessidade de se complementar a abordagem dos dois filósofos. Só assim seria possível ter uma visão mais ampla das condições de possibilidade da política democrática e das patologias sociais modernas. Todavia, desconfiamos que a estratégia metodológica adotada pelos teóricos críticos seja insuficiente para se pensar a justiça distributiva. Afinal, seria possível reconstruir uma racionalidade universal imanente às relações sociais que forneça critérios para uma justa distribuição de recursos?

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **A dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

ADORNO, Theodor W. Introdução à controvérsia sobre positivismo na sociologia alemã. In: ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter; HABERMAS, Jürgen; HORKHEIMER, Max. **Textos Escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

ADORNO, Theodor *et. al.* **La personalidad autoritaria**. Buenos Aires: Proyección, 1965.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2014.

ALMOND, Gabriel; VERBA, Sidney. **The Civic Culture: political attitudes and democracy in five nations**. Princeton: Princeton University Press, 1963.

AMIN, Samir. The Democratic Fraud and the Universalist Alternative. **Monthly review an independent socialist magazine**, Volume 63, n. 05, out. 2011.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDERSON, Joel. The "Third Generation" of the Frankfurt School. **Intellectual History Newsletter**, n. 22, 2000.

ANDERSON, Perry. Normatizando fatos: Jürgen Habermas. In: ANDERSON, Perry. **Espectro: da direita à esquerda no mundo das ideias**. São Paulo: Boitempo, 2012.

AQUINO, Tahiane Araújo; NOGUEIRA, Sayonara Naidier Bonfim; CABRAL, Euclides Afonso. **Dossiê: A Geografia dos corpos das pessoas trans**. Brasil: Rede Trans Brasil, 2017.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e Modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996.

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

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARISTÓTELES. **A política**. Brasília: Editora Unb, 1985.

ASSIS, Machado de. **Machado de Assis: obra completa (vol. IV)**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008

BAKER, Peter; COOPER, Helene. **Trump rejects renaming military bases named after confederate generals**. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2020/06/10/us/politics/trump-rejects-renaming-military-bases.html>> Acesso em: 24 jul. 2020.

BARKER, Gary; GUPTA, Taveeshi; HEILMAN, Brian; NEMBHARD, Ché; VAN DER GAAG, Nikki. **State of the World's Fathers: Unlocking the Power of Men's Care**. Washington, D.C.: Promundo-US, 2019.

BAYNES, Kenneth. **Habermas**. New York: Routledge, 2016.

BBC. **Quem são os 'incels' – celibatários involuntários –, grupo do qual fazia parte o atropelador de Toronto**. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-43916758>> Acesso em: 8 de dez. 2018.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: _____. **Magia e técnica, arte e política**. Obras Escolhidas Volume I. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENHABIB, Seyla. **Critique, norm and utopia. A study of the foundations of critical theory**. New York: Columbia University Press, 1986.

BENHABIB, Seyla. Sobre um modelo deliberativo de legitimidade democrática. In: WERLE, Denílson; MELO, Rúrion (orgs.). **Democracia Deliberativa**. São Paulo: Editora Singular, 2007.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca; ALMEIDA, Guilherme Assis de. **Curso de Filosofia do Direito**. São Paulo: Atlas, 2001.

BLACKBURN, Simon. **On Truth**. New York: Oxford University, 2018.

BLOCH, March. **Os reis taumaturgos**. Curitiba: Antonio Fontoura, 2018.

BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 1992.

BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

BOSI, Alfredo. A escravidão entre dois liberalismos. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 2, n. 3, p. 4-39, dez. 1988.

BOTTOMORE, Tom (Org.). **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

BRASIL. Lei nº 13.642, de 3 de abril de 2018. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2018/Lei/L13642.htm> Acesso em: 10 de jan. 2018.

BRASIL ECONÔMICO. **"Essa Coca é Fanta". Empresa faz ação contra homofobia no dia do Orgulho LGBT**. Disponível em: <<http://economia.ig.com.br/2017-06-28/coca-homofobia.html>> Acesso em: 10 de jan. 2018.

BRENNAN, Jason. **Against democracy**. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2016.

BRETON, Philippe; PROULX, Serge. **Sociologia da Comunicação**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BRINK, Bert van den. From personal relations to the rest of Society. **Krisis: Journal for contemporary philosophy**, Amsterdã, v. 1, p. 23-27, 2013.

BUSH, Julia. **Women against the vote: female anti-suffragism in Britain**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

CALHOUN, Craig. Introduction. In: CALHOUN, Craig. **Habermas and the Public Sphere**. Cambridge: The MIT Press, 1996.

CASTELLS, Manuel. **Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

CELIKATES, Robin; JAEGGI, Rahel. Technology and Reification: Technology and Science as “Ideology” (1968). In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina. **The Habermas handbook**. New York: Columbia University Press, 2017.

CERQUEIRA, Daniel (et. al.) **Atlas da Violência 2019**. São Paulo: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio_institucional/190605_atlas_da_violencia_2019.pdf> Acesso em: 20 jun. 2019.

CHAMBERS, Simone. A teoria democrática deliberativa. In: MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro (org.). **A deliberação pública e suas dimensões políticas e comunicativas**. Belo horizonte: Autêntica editora, 2009.

CHANG, Ha-Joon. **Chutando a Escada: a estratégia do desenvolvimento em perspectiva histórica**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

CLAASSEN, Rutger. Social Freedom and the Demands of Justice: A Study of Honneth's Recht Der Freiheit. **Constellations**, v. 21, n. 1, p. 67-82, mar. 2014.

COELHO, Vera Schattan; NOBRE, Marcos (orgs.). **Participação e deliberação: teoria democrática e experiências institucionais no Brasil contemporâneo**. São Paulo: Editora 34, 2004.

COOKE, Maeve. Cinco argumentos a favor da democracia deliberativa. In: MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro (org.). **A deliberação pública e suas dimensões sociais, políticas e comunicativas**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CONGRESSO EM FOCO. **Quem financiou a eleição de Eduardo Cunha**. Disponível em: <<http://congressoemfoco.uol.com.br/noticias/quem-financiou-a-eleicao-de-eduardo-cunha/>> Acesso em: 10 de jan. 2018.

COPI, Irving Marmer. **Introdução à lógica**. São Paulo: Mestre Jou, 1978.

CRONIN, Ciaran. Cosmopolitan democracy. In: FULTNER, Barbara. **Jürgen Habermas: Key Concepts**. New York: Routledge, 2014.

EHRENBERG, Alain. **The weariness of the self: diagnosing the history of depression in the contemporary age**. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2010.

DAHL, Robert. **Poliarquia: participação e oposição**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

DELCOURT, Laurent. Um Tea Party tropical: a ascensão de uma "nova direita" no Brasil. **Lutas Sociais**, São Paulo, v. 20, n. 36, p. 126-139, jun. 2016.

DERANTY, Jean-Philippe. **Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy**. Massachusetts: Brill, 2009.

DEWEY, John. **The public and its problems**. Chicago: Gateway Books, 1946.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DUTRA, Delamar José Volpato. Com Honneth contra Honneth a favor de Habermas. **Veritas**, Porto Alegre, v. 62, n. 1, mai. p. 130-168, 2017.

DUTRA, Delamar José Volpato. **Razão e consenso em Habermas: A teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

EDGAR, Andrew. **The Philosophy of Habermas**. Acumen Publishing, 2005.

ELLIN, ABBY. **That Nose, That Chin, Those Lips: With Plastic Surgery, a Makeover to Look Like a Celebrity**. 2014. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2014/01/16/fashion/Plastic-surgery-celebrity-makeover.html>> Acesso em: 13 de abr. 2018.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERRARA, Alessandro. The nugget and the tailings. Reification reinterpreted in the light of recognition. In: PETHERBRIDGE, Danielle (Org.). **Axel Honneth: critical essays: with a reply by Axel Honneth**. Boston: Leiden, 2011.

FETTEROLF, Janell; SIMMONS, Katie; STOKES, Bruce; WIKE, Richard. **Globally, broad support for representative and direct democracy - but many also endorse nondemocratic alternatives**. 2017. Disponível em: <<https://www.pewglobal.org/2017/10/16/globally-broad-support-for-representative-and-direct-democracy>>. Acesso em: 16 abr. 2019.

FILGUEIRAS, Márcio de Paula. Entre porcarias e bichos difíceis: poder e moralidades na coleta de provas orais em audiências judiciais em um município no interior do Espírito Santo. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia**, Niterói, v. 40, p. 157-179, 2017.

FLECK, Isabel. **Trump anuncia retirada dos EUA do Acordo de Paris sobre o clima**. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2017/06/1889367-trump-anuncia-retirada-dos-eua-do-acordo-de-paris-sobre-o-clima.shtml>> Acesso em: 24 de jun. 2018.

FLEISCHACKER, Samuel. **Uma breve história da justiça distributiva**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FLEMING, Marie. **Emancipation and illusion: rationality and gender in Habermas's theory of modernity**. University Park: Pennsylvania State University Press, 1997.

FOOT, Philippa. The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect, **Oxford Review**, n. 5, p. 5-15, 1967.

FRANKLIN, Anderson J.; BOYD-FRANKLIN, Nancy. Invisibility syndrome: a clinical model of the effects of racism on African American males. **American Journal of Orthopsychiatry**, v. 70, n.1, p. 33-41, jan. 2000.

FRASER, Nancy. Crise de legitimação? Sobre as contradições políticas do capitalismo financeirizado. **Cadernos de filosofia alemã: crítica e modernidade**, São Paulo, v. 23, n. 2, p. 153-188, dez. 2018.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, Jessé (Org.). **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

FRASER, Nancy. Foucault on modern power: empirical insights and normative confusions. **Praxis international**, n. 3, p. 272-287, 1981.

FRASER, Nancy. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy, **Social Text**, no. 25/26, 1990, pp. 56–80.

FRASER, Nancy. Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition, and participation. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange**. New York: Verso, 2003.

FRASER, Nancy. The Theory of the Public Sphere: The Structural Transformation of the Public Sphere (1962). In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina. **The Habermas handbook**. New York: Columbia University Press, 2017.

FRASER, Nancy. What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender. **New German Critique**, n. 35, p. 97-131, 1985.

FREEDOM HOUSE. **Freedom in the world 2018**. Disponível em: <<https://freedomhouse.org/report/freedom-world/freedom-world-2018>>. Acesso: 10 jan. 2019.

FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler: em três artigos que se completam**. São Paulo: Autores Associados/Cortez, 1989.

FREYENHAGEN, Fabian. Honneth on social pathologies: a critique. **Critical Horizons**, v. 16, n. 2, p. 131-152, 2015.

GALEANO, Eduardo. **O livro dos abraços**. Porto Alegre: L&PM, 2002.

GARNHAM, Nicholas. The Media and the Public Sphere. In: CALHOUN, Craig. **Habermas and the Public Sphere**. Cambridge: The MIT Press, 1996.

GEIGER, Stuart. Does Habermas Understand the Internet? The Algorithmic Construction of the Blog/Public Sphere. **Gnovis Journal**, v. 10, n. 1, p. 1-29, out. 2009

GOSEPATH, Stefan, The Place of Equality in Habermas' and Dworkin's Theories of Justice. **European Journal of Philosophy**, Vol. 3 No. 1, pp. 21-35, 1995.

GUESS, Andrew; NYHAN, Brendan; REIFLER, Jason. **Selective exposure to misinformation: evidence from the consumption of fake news during the 2016 US presidential campaign**. Disponível em: < <https://csdp.princeton.edu/publications/selective-exposure-misinformation-evidence-consumption-fake-news-during-2016-us>>. Acesso: 31 de out. 2018.

HABERMAS, Jürgen. **A constelação pós-nacional: ensaios políticos**. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

HABERMAS, Jürgen. **A crise de legitimação no capitalismo tardio**. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1980.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

HABERMAS, Jürgen. **A nova obscuridade**. São Paulo: UNESP, 2015.

HABERMAS, Jürgen. Comunicação política na sociedade mediática: o impacto da teoria normativa na pesquisa empírica. **Líbero**, n. 21, p. 9-20, jun. 2008.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade (vol. I)**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2003a.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade (volume II)**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2ed. 2003b.

HABERMAS, Jürgen. **Era das Transições**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003c.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **Europe: the faltering Project**. Cambridge: Polity Press, 2009.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa**. São Paulo: Editora Unesp 2014a.

HABERMAS, Jürgen. **Na esteira da tecnocracia**. São Paulo: Unesp, 2014b.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Racionalidade e comunicação**. Lisboa: Edições 70, 1996.

HABERMAS, Jürgen. Tendências apologéticas. **Novos Estudos**, n.25, p.16-27, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e Ciência como “Ideologia”**. Lisboa: Edições 70, 1987a.

HABERMAS, Jürgen. Teoria analítica da ciência e da dialética. In: ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter; HABERMAS, Jürgen; HORKHEIMER, Max. **Textos escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos**. Madrid: Catedra, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo vol. I: racionalidade da ação e racionalização social**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2012a.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo vol. II: sobre a crítica da razão funcionalista**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2012b.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría y praxis – estudios de filosofía social**. Madrid: Tecnos, 1987b.

HABERMAS, Jürgen. Um perfil filosófico-político: entrevista com Jürgen Habermas. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 18, p. 77-102, set. 1987c.

HABERMAS, Jürgen. **Verdade e Justificação: ensaios filosóficos**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HALL, Stuart. Codificação/Decodificação. In: SOVIK, Liv. **Da diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HARTMANN, Martin. Social Pathology. In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina. **The Habermas handbook**. New York: Columbia University Press, 2017.

HARVEY, David. Neoliberalismo como destruição criativa. **INTERFACEHS – Revista de Gestão Integrada em Saúde do Trabalho e Meio Ambiente**, v. 2, n. 4, p. 1-30, 2007.

HAZIN, Wendy Juliana Trigueiro; REIS, Paula. **Como se fosse da família: A perpetuação da exploração disfarçada de vínculo afetivo**. In: XVIII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste, Caruaru, 2016.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **O sistema da vida ética**. Lisboa: Edições 70, 2018.

HILL, Christopher. **A Revolução Inglesa de 1640**. 2 ed. Lisboa: Presença, 1983.

HOBBS, Thomas. **Leviatã: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLLANDA, Cristina Buarque. **Teoria das elites**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2011. Edição Kindle.

HONNETH, Axel. As enfermidades da sociedade: aproximações a um conceito quase impossível. **Civitas - Revista De Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 15, n. 4, p. 575-594, dez. 2015a.

HONNETH, Axel. Barbarizações do conflito social: lutas por reconhecimento ao início do século 21. **Civitas - Revista De Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p.154-176, abr. 2014a.

HONNETH, Axel. **Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory**. Cambridge: MIT Press, 1991.

HONNETH, Axel. Educação e esfera pública democrática: um capítulo negligenciado da filosofia política. **Civitas - Revista De Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 13, n. 3, p. 544-562, 2014b.

HONNETH, Axel. Invisibility: on the epistemology of recognition. In: **The Aristotelian Society**. supplementary vol. 75, 2001.

HONNETH, Axel. **La société du mépris: vers une nouvelle théorie critique**. Paris: La Découverte/Poche, 2014c.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003a.

HONNETH, Axel. Le racisme comme distorsion de la perception. Des absurdités liées à l'exigence de tolérance. **La pensée de midi**, vol. 24-25, n. 2, p. 98-108, 2008a.

HONNETH, Axel. Observações sobre a reificação. **Civitas - Revista De Ciências Sociais**, Porto Alegre, v.8, n.1, p. 68-79, out. 2008b.

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

HONNETH, Axel. Organized Self-Realization: Paradoxes of Individualization. In: HONNETH, Axel. **The I in the We. Studies on the Theory of Recognition**. Cambridge: Polity Press, 2012a.

HONNETH, Axel. Paradoxes of Capitalist Modernization: A Research Programme. In: HONNETH, Axel. **The I in the We. Studies on the Theory of Recognition**. Cambridge: Polity Press, 2012b.

HONNETH, Axel. Patologias da liberdade individual: o diagnóstico hegeliano de época e o presente. **Novos Estudos, Cebrap**, São Paulo, n. 66, p. 77-90, jul. 2003b.

HONNETH, Axel. Recognition as Ideology: The Connection between Morality and Power. In: HONNETH, Axel, **The I in We: Studies in the Theory of Recognition**. Malden: Polity Press, 2012c.

HONNETH, Axel. Redistribution as recognition: a response to Nancy Fraser. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange**. New York: Verso, 2003c.

HONNETH, Axel. **Reification. A new look at an old idea**. New York: Oxford University Press, 2008b.

HONNETH, Axel. Replies. **Krisis: Journal for contemporary philosophy**, Amsterdã, v. 1, p. 23-27, 2013.

HONNETH, Axel. Trabalho e reconhecimento: tentativa de uma redefinição. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 46-67, out. 2008.

HONNETH, Axel. **Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e Teoria Crítica. In: ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter; HABERMAS, Jürgen; HORKHEIMER, Max. **Textos Escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

HUNTINGTON, Samuel. Political development and political decay. **World Politics**, vol. 17, no 3, pp. 386-430, 1965.

INTERNATIONAL LABOUR ORGANIZATION. **Workplace stress: A collective challenge. 2016**. Disponível em: < http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_protect/--protrav/---safework/documents/publication/wcms_466547.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2018.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

KAKKAR, Hemant; SIVANATHAN, Niro. When the appeal of a dominant leader is greater than a prestige leader, **Proceedings of the National Academy of Sciences**, 114(26), 2017.

KAUTSKY, Karl. **A ditadura do proletariado**. 2006. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/kautsky/1918/mes/ditadura.htm>>. Acesso: 12 abr. 2019.

KING, Desmond. O Estado e as estruturas sociais de bem-estar em democracias industriais avançadas. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n.22, p. 53-76, 1988.

KING, Martin Luther, Jr. **Stride toward freedom: the Montgomery story**. Boston: Beacon press, 2010.

KOCH, Gertrud. Mass culture and cultural criticism. In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina. **The Habermas handbook**. New York: Columbia University Press, 2017.

KUSCHNIR, Karina; CARNEIRO, Leandro Piquet. As dimensões subjetivas da política: cultura política e antropologia da política. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 24, p. 227-250, 1999.

LATINOBARÓMETRO. **Informe Latinobarómetro 2018**. Disponível em: <<http://www.latinobarometro.org>>. Acesso: 10 jan. 2019.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do ocidente medieval**. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

LÊNIN, Vladimir Ilitch. **O estado e a revolução**. Campinas: FE/Unicamp, 2011.

LÊNIN, Vladimir Ilitch. **A revolução proletária e o renegado Kautsky**. Lisboa: Edições Avante, 1977. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/lenin/1918/renegado/index.htm>>. Acesso: 12 abr. 2019.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. **Como as democracias morrem**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

LIJPHART, Arend. **Modelos de democracia: desempenho e padrões de governo em 36 países**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

LIPSET, Seymour. Alguns requisitos sociais da democracia: desenvolvimento econômico e legitimidade política. **Primeiros Estudos**, São Paulo, n. 2, p. 198-250, 2012.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

LOSURDO, Domenico. **Contra-história do liberalismo**. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

LUCHI, José Pedro. A lógica dos Direitos fundamentais e dos Princípios do Estado. In: **Linguagem e Socialidade**. Vitória: EDUFES, 2005.

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LYSAKER, Odin. Institutional Agonism: Axel Honneth's Radical Democracy. **Critical Horizons**, v. 18, n. 1 p. 33-5, 2017.

MAINWARING, Scott P. **Rethinking Party Systems in the Third Wave of Democratization. The Case of Brazil**. Stanford, Stanford University Press, 1999.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

MARCUSE, Hebert. Tolerância repressiva. **Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) da Escola Superior de Teologia**, São Leopoldo, v. 12, p.28-58, 2007

MARSHALL, Thomas Humphrey. **Cidadania, classe social e status**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

McCARTHY, Thomas. **The critical theory of Jürgen Habermas**. Cambridge: The MIT Press, 1985.

MELO, Rúrion. Prefácio à edição brasileira. In: HABERMAS, Jürgen. **Teoria e práxis: estudos de filosofia social**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

MICHELS, Robert. O caráter sociológico dos partidos políticos. In: HOLLANDA, Cristina Buarque. **Teoria das elites**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2011. Edição Kindle.

MICHELS, Robert. **Sociologia dos partidos políticos**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

MIGUEL, Luis Felipe. Da “doutrinação marxista” à “ideologia de gênero” - Escola Sem Partido e as leis da mordaza no parlamento brasileiro. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 15, p. 590-621, 2016.

MILLER, Seumas. Social Institutions. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, ed. 2019. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/social-institutions/>> Acesso em: 08 de jun. 2020.

MORRIS, Charles Willian. **Fundamentos da teoria dos signos**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1976.

MOSCA, Gaetano. A Classe Dirigente. In: SOUZA, Amaury (org.). **Sociologia política**. Rio de Janeiro, Zahar, 1966.

MOTTA, Luiz Eduardo. A respeito da questão da democracia no marxismo (a polêmica entre Althusser e Poulantzas). **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 13, p. 19-51, abr. 2014.

NAGLE, Angela. **Kill all normies: Online culture wars from 4chan and Tumblr to Trump and the alt-right**. New York: Zero Books, 2017.

NANZ, Patrizia. Public Sphere. In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina. **The Habermas handbook**. New York: Columbia University Press, 2017.

NAPOLEONI, Loretta. **Maonomics: porque os comunistas chineses se saem melhores capitalistas que nós**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

NEVES, Marcelo. **Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

NEVES, Marcelo. System and lifeworld. In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina. **The Habermas handbook**. New York: Columbia University Press, 2017.

NOBRE, Marcos. Apresentação. In: HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003.

NOBRE, Marcos. Introdução: modelos de Teoria Crítica. In: NOBRE, Marcos (org.). **Curso livre de Teoria Crítica**. Campinas: Papyrus, 2008.

NOBRE, Marcos. **Teoria crítica**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2004.

NORTH, Douglass Cecil. **Instituições, mudança institucional e desempenho econômico**. São Paulo: Três Estrelas, 2018.

NUSSBAUM, Martha. **Sem fins lucrativos: por que a democracia precisa das humanidades**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

OECD. **Society at a Glance 2019: OECD Social Indicators**. Paris: OECD Publishing, 2019.

OFFE, Claus. Modern “barbarity”: a micro-state of nature? **Constellations**, v. 2, n. 3, 1996.

ONU BR. ONU manifesta preocupação com projeto de lei que altera conceito de trabalho escravo no Brasil. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/onu-manifesta-preocupacao-com-projeto-de-lei-que-altera-conceito-de-trabalho-escravo-no-brasil/>>. Acesso em: 26 set. 2017.

ONU. **Protocolo para Prevenir, Suprimir e Punir o Tráfico de Pessoas, especialmente Mulheres e Crianças**. Nova York, 2000.

OUTHWAITE, William. **Habermas: a critical introduction**. Cambridge: Polity Press, 2009.

OUTHWAITE, William; BOTTOMORE, Tom. (Org.). **Dicionário do pensamento social do século XX**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

OXFAM BRASIL. **Oxfam vai a Davos para alertar que apenas 8 homens possuem a mesma riqueza que a metade mais pobre do mundo**. Disponível em: <<https://www.oxfam.org.br/publicacao/oxfam-vai-a-davos-para-alertar-que-apenas-8-homens-possuem-a-mesma-riqueza-que-a-metade-mais-pobre-do-mundo/>> Acesso em: 09 de jun. 2020.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

PARETO, Vilfredo. As elites e o uso da força na sociedade. In: SOUZA, Amaury (org.). **Sociologia política**. Rio de Janeiro, Zahar, 1966.

PARISER, Eli. **O filtro invisível: o que a internet está escondendo de você**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

PAXTON, Robert Owen. **A anatomia do fascismo**. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

PEDERSEN, Jørgen. Writing History from a Normative Point of View: The Reconstructive Method in Axel Honneth's *Das Recht der Freiheit*. In: JAKOBSEN, Jonas; LYSAKER, Odin. **Recognition and Freedom: Axel Honneth's Political Thought**. Leiden: Brill, 2015.

PENSKY, Max. Historical and intellectual contexts. In: In: FULTNER, Barbara. **Jürgen Habermas: Key Concepts**. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2014.

PEREDA, Cristina. **Trump elige a un negacionista del cambio climático para liderar la agencia medioambiental de Estados Unidos**. Disponível em: <https://elpais.com/internacional/2016/12/08/estados_unidos/1481165064_394182.html> Acesso: 24 de jun. 2018a.

PEREDA, Cristina. **Trump dismantela la política ambiental de Obama contra el cambio climático**. Disponível em: <https://elpais.com/internacional/2017/03/28/estados_unidos/1490664173_797143.html> Acesso: 24 de jun. 2018b.

PETHERBRIDGE, Danielle. **The Critical Theory of Axel Honneth**. New York: Lexington Books, 2013.

PINKER, Steven. **Os Anjos Bons da Nossa Natureza: Por que a violência diminuiu**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

PINZANI, Alessandro. Democracia versus tecnocracia: apatia e participação em sociedades complexas. **Lua Nova**, São Paulo, n. 89, p. 135-168, 2013.

PINZANI, Alessandro. Os paradoxos da liberdade. In: MELO, Rúrion. **A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e justiça**. São Paulo: Saraiva, 2013.

PINZANI, Alessandro. O valor da liberdade na sociedade contemporânea. **Novos estudos Cebrap**, São Paulo, n. 94, p. 207-237, nov. 2012.

PLATÃO. **A república**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

POLANYI, Karl. **A grande transformação**. Lisboa: Edições 70, 2016.

POPPER, Karl. **A sociedade aberta e seus inimigos**. São Paulo: Editora da Universidade São Paulo, 1974.

RANCIÈRE, Jacques. **O ódio à democracia**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.

REVISTA GALILEU. **Barbie ganha três novos modelos para incentivar inclusão e aceitação do corpo**. Disponível em: <<http://revistagalileu.globo.com/Sociedade/noticia/2016/01/barbie-ganha-tres-novos-modelos-de-corpo.html>> Acesso em: 8 de jan. 2018.

REIS FILHO, Daniel Aarão. **A revolução russa (1917-1921)**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

RAWLS, John. **Justiça como equidade: uma reformulação**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS, John. **Justiça e Democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo, Martins Fontes, 2011.

REDONDO, Manuel Jiménez. Introducción. In: HABERMAS, Jürgen. **Facticidade e validade: sobre El derecho y El estado democrático de derecho em término de teoria Del discurso**. Madrid: Trotta, 1998.

RFI. **Britânicos que votaram pelo Brexit se arrependem e se unem contra saída da EU**. Disponível em: <<http://www.rfi.fr/br/europa/20190119-britanicos-votaram-brexit-arrependem-unem-contrasaida-da-ue>> Acesso em: 15 mar. 2020.

RFI. **Los esclavos de Barbie**. Disponível em: <<http://es.rfi.fr/asia-pacifico/20131016-los-esclavos-de-barbie>> Acesso em: 08 jan. 2018.

RHEINGOLD, Howard. **Habermas blows off question about the Internet and the Public Sphere**. Disponível em: <<http://www.smartmobs.com/2007/11/05/habermas-blows-off-question-about-the-internet-and-the-public-sphere/>>. Acesso: 31 de out. 2018.

RONCOLATO, Murilo. **O uso ilegal de dados do Facebook pela Cambridge Analytica. E o que há de novo**. Disponível em: <<https://www.nexojournal.com.br/expresso/2018/03/19/O-uso-ilegal-de-dados-do-Facebook-pela-Cambridge-Analytica.-E-o-que-h%C3%A1-de-novo>> Acesso: 31 de out. 2018.

ROSER, Max. Democracy. In: **Our world in data**. Disponível em: <<https://ourworldindata.org/democracy>>. Acesso em: 14 abr. 2019.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SAAR, Martin. **Ideology**. In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina. **The Habermas handbook**. New York: Columbia University Press, 2017.

SAGER, Fritz. Habermas' models of decisionism, technocracy and pragmatism in times of governance: the relationship of public administration, politics and science in the alcohol prevention policies of the swiss member states. **Public Administration**. v. 85, n. 2, p. 429-447, 2007.

SALONIA, Michele. Suffering from exclusion: on the critical impulse of the theory of recognition. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v.8, n. 1, p. 125-136, abr. 2008.

SALVADOR, Evilasio. **As Implicações do Sistema Tributário Brasileiro nas Desigualdades de Renda**. Brasília: Inesc, 2014.

SANDEL, Michael. **O que o dinheiro não compra: os limites morais do mercado**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

SANSÃO, Luiza. **Anistia Internacional mapeia 138 projetos parlamentares que afrontam direitos humanos**. Disponível em: <<https://ponte.org/anistia-internacional-direitos-nao-se-liquidam/>>. Acesso em: 26 set. 2017.

SANTOS, Babalawô Ivanir dos Santos et al. (Orgs). **Intolerância religiosa no Brasil: relatório e balanço**. Rio de Janeiro: Klíne / CEAP, 2016.

SARTORI, Giovanni. **A teoria da democracia revisitada: o debate contemporâneo**. São Paulo: Editora Ática, 1984.

SARTORI, Giovanni. **La democracia em treinta lecciones**. Madrid: Taurus, 2009.

SCHAUB, Jörg. Misdevelopments, pathologies and normative revolutions: normative reconstruction as method of critical theory. **Critical Horizons**, v. 16, n. 2, p. 107-130, 2015.

SCHEUERMAN, William E. Entre o radicalismo e a resignação: teoria democrática em Direito e democracia, de Habermas. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 13, p. 155-185, abr. 2014.

SCHMITT, Carl. **O Conceito do Político**. Petrópolis: Vozes, 1992.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SEN, Amartya. **Sobre ética e economia**. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

SILVERMAN, Craig. **This analysis shows how viral fake election news stories outperformed real news on Facebook**. Disponível em: <<https://www.buzzfeednews.com/article/craigsilverman/viral-fake-election-news-outperformed-real-news-on-facebook#.tdRJNeE67>>. Acesso: 31 de out. 2018.

SINGER, André. Brasil, junho de 2013, classes e ideologias cruzadas. **Novos estudos Cebrap**, São Paulo, n. 97, p. 23-40, nov. 2013.

SMITH, Adam. **A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas (Volume I)**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

STABILE, Arthur. **PF prende líder de fórum racista, misógino e homofóbico denunciado pela Ponte**. Disponível em: <<https://ponte.org/pf-prende-lider-de-forum-racista-misogino-e-homofobico-denunciado-pela-ponte/>>. Acesso em: 09 de dez. 2018.

STERN, Daniel. **The first relationship**. Cambridge: Harvard University Press, 2002

STERN, Mark Joseph. **Oklahoma lawmaker wants anti-gay businesses to post “no gays allowed” signs**. Disponível em: <<https://slate.com/human-interest/2015/03/oklahoma-legislator-wants-anti-gay-businesses-to-post-no-gays-allowed-signs.html>> Acesso em: 24 jul. 2020.

STOKES, Bruce. **Global publics more upbeat about the economy - but many are pessimistic about children’s future**. 2017. Disponível em: <<https://www.pewglobal.org/2017/06/05/global-publics-more-upbeat-about-the-economy/>> Acesso em: 16 abr. 2019.

SUZUKI, Natália. **Ex-comandante revela que deu permissão para tropa abrir fogo contra supostos bandidos.** Disponível em: <<https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Internacional/Ex-comandante-revela-que-deu-permissao-para-tropa-abrir-fogo-contra-supostos-bandidos%250D%250A/6/11485>> Acesso em: 07 mar. 2018.

TAYLOR, Charles. **Hegel e a sociedade moderna.** São Paulo: Edições Loyola, 2005.

TEUBNER, Gunther. **Juridification of Social Spheres: a comparative analysis in the areas of labour, corporate, antitrust and Social Welfare Law.** Berlim: Waleter de Gruyter, 1987.

THE ECONOMIST. **A manifesto for renewing liberalism.** 2018a. Disponível em: <<https://www.economist.com/leaders/2018/09/13/a-manifesto-for-renewing-liberalism>> Acesso em: 17 abr. 2019.

THE ECONOMIST. **Democracy continues its disturbing retreat.** 2018b. Disponível em: <<https://www.economist.com/graphic-detail/2018/01/31/democracy-continues-its-disturbing-retreat>>. Acesso em: 17 abr. 2019.

THE ECONOMIST. **Democracy index 2016.** 2017. Disponível em: <<https://www.eiu.com/democracy2016>>. Acesso em: 17 abr. 2019.

THOREAU, Henry David. **A desobediência civil.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

TOMASELLO, Michael. **Origens culturais da aquisição do conhecimento humano.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

UNDP. **Human Development Indices and Indicators: 2018 Statistical Update.** Disponível em <<https://www.br.undp.org/content/brazil/pt/home/library/idh/relatorios-de-desenvolvimento-humano/relatorio-do-desenvolvimento-humano-2018.html>>. Acesso em: 24 dez. 2019.

UOL. **Reforma deixa grávidas trabalharem em locais com radiação, frio e barulho.** Disponível em: <<https://economia.uol.com.br/noticias/redacao/2017/04/21/reforma-trabalhista-deixa-gravidas-trabalharem-sob-radiacao-frio-e-barulho.htm>>. Acesso em: 26 set. 2017.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética.** Rio de Janeiro: Editora civilização brasileira, 1992.

VEIGA DA ROCHA, Jean Paul. Separação dos poderes e democracia deliberativa. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo. **Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas.** São Paulo: Malheiros Editores, 2008.

VOIROL, O. A esfera pública e as lutas por reconhecimento: de Habermas a Honneth. **Cadernos de Filosofia Alemã XI**, São Paulo, n. 11, p. 33-56, jun. 2008.

WALZER, Michael. **Da tolerância.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WILLSHER, Kim. **France's banlieues could erupt with violence again, experts warn.** Disponível em: <<https://www.theguardian.com/world/2017/feb/14/french-banlieues-violence-theo-affair-paris-police>> Acesso em 24 jul. 2020

WEBER, Max. A objetividade do conhecimento nas ciências sociais. In: COHN, Gabriel (Org.). **Weber: Sociologia**. São Paulo: Ática, 1999, p. 79-127.

ZILLES, Urbano. A fenomenologia husserliana como método radical. In: HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade européia e a filosofia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

ZURN, Christopher. **Axel Honneth: a critical theory of the social**. Cambridge: Polity Press, 2015.

ZURN, Christopher. Discourse theory of law. In: FULTNER, Barbara. **Jürgen Habermas: Key concepts**. New York: Routledge, 2014.

ZURN, Christopher. Social Pathologies as Second-Order Disorders. In: PETHERBRIDGE, Danielle (Org.). **Axel Honneth: critical essays: with a reply by Axel Honneth**. Boston: Leiden, 2011. p. 345-370.